

folgenden zwei Worte lauten dann (st. ובמחשבי מגבורותיך): ומחשבותי — S. f. 15, Z. 2. St. ואנידה hat P. והניפוחי, was verbessert werden muß zu: והניפוחי. — Z. 4. St. והזכיתי l. והזכיתי (Hiob 9, 30). — Z. 5. St. כבודי l. כבודי. — Z. 15. St. ודרכנו l. ודרכנו. — Ib. St. רחב פיני בניב. — Z. 16. St. ואשמה l. ואשמה. — Z. 19. St. רחב פיני בניב. — Z. 25. St. וישא hat P. וימחול. — S. 18. St. מכיר hat P. מבין. — S. f. 10, Z. 3. St. ולבקש לפגוע. — Z. 4. St. ולבקש עלי רחמים ממדת רחמך hat P.: ולהעזיר. — Z. 14. St. תדרוש hat P. תדרוש. — Z. 17. St. חמצא l. וכלתי עמוד כל ימי חיי אז עמדתי. — Z. 20. Nach אליך erg.: תרצה. — Z. 34. St. תרצה l. תרצה. — Ib. St. ואחא l. ואחא. — S. f. 1, Z. 4. St. ואמנע l. ואמנע. — Z. 6. St. ואמנע l. ואמנע. — Z. 8. St. ונקיון רעיון אף כי l. ונקיון כף. — Z. 9. St. ואשר. — Z. 12. St. הארכתי שיה hat P. הארכתי שיה. — Z. 13. St. ויחרד hat P. ויחרד. — Z. 14. St. ויחרד hat P. ויחרד. — Z. 16. Nach אחרי erg.: אשר. — Z. 20. St. תשפטני hat P. תתן לי. — Z. 26. St. מעמל אוכל ומלביש l. מעמל ומלביש. — Ib. St. מעצור מעצור. — S. f. 11, Z. 5 ist das zweite באש zu streichen. — Yahuda hat diese hebräischen Stücke durchaus punktiert. Störend und unrichtig ist dabei, daß er כל immer ohne folgenden Makkephstrich gibt; ebenso (S. f. 1, Z. 20) אף ohne Makkeph.

Budapest

W. Bacher

Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweite durchges. Auflage. Berlin 1911, Br. Cassirer. Zwei Bände zu X u. 601, bzw. 832 S. gr. 8°. 16,50 u. 16 M.

Die Philosophie der Marburger Schule hat eine Zeit lang stark abseits gestanden. Man hatte bei den Anhängern der Schule etwas den Eindruck, daß sie nach dem Prinzip »wer nicht für mich ist, ist wider mich« dem Außenstehenden den Zugang zu ihren Lehren durch einen fast absichtlichen Verzicht auf alles Anknüpfen an fremde Gedanken und an fremde Terminologie erschwerten, und bei den Gegnern bedeutete das einem Buch anhaftende Zeichen der Schule ein achselzuckendes Beiseitelegen in der Ueberzeugung, etwas wie ägyptische Hieroglyphen vor sich zu haben. Das ist in letzter Zeit anders geworden — von beiden Seiten her. Der Versuch, einen Konnex, eine Brücke zu finden, über die eine fruchtbare Diskussion der doch im letzten Grunde gemeinsamen Probleme stattfinden kann, ist in den neueren Veröffentlichungen der Marburger unverkennbar, der Versuch, die letzten Prinzipien ihres Verfahrens, ihrer ganzen Methode bloßzulegen und verständlich zu machen, ist mit steigendem Erfolg

gemacht worden. Auf der andern Seite wächst auf Seiten der Gegner die Ueberzeugung, daß trotz vieles Einseitigen und Konstruktiven, trotz mancher Tatsachenvergewaltigung die philosophische Arbeit, die von Marburg kommt, doch keine *quantité négligeable* ist, daß sie eine Erscheinung in der modernen Philosophie darstellt, mit der man sich auseinandersetzen muß, und daß man aus ihr sehr viel lernen kann.

Das gilt nicht zuletzt auch für die von Marburg kommenden historischen Arbeiten. Der Verfasser dieser Zeilen ist kein Mitglied der Schule, er ist der Meinung, daß hier von seiten der Marburger vielfach eine, wenn kritiklos aufgenommen, nicht ungefährliche Geschichtskonstruktion getrieben wird. Aber schließlich: eine Geschichtskonstruktion, die nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern sich mit einer wirklich profunden Kenntnis der Geschichte verbindet, wird immer wertvoll sein, sie wird immer einen beachtenswerten Gesichtspunkt geben, sie wird immer Dinge und Seiten ans Licht ziehen, die in der bisherigen Geschichtsbetrachtung mehr oder minder übersehen wurden. Schließlich muß ja auch jeder Historiker konstruieren, d. h. Zusammenhänge suchen, wenn Geschichte mehr als eine langweilige und unfruchtbare Zahlen- und Zitate-reihe sein soll.

Das Platonproblem mit einem solchen Nachdruck gestellt zu haben, daß es nicht mehr übersehen werden kann, ist Natorps Verdienst. Das Problem selbst ist freilich noch ungelöst, auch nach Natorps Platonbuch. Nehmen wir zwei äußerliche Punkte, die vielleicht am sprechendsten sind. Daß eine Interpretation des platonischen Idealismus, die in ihren Konsequenzen dazu führt, die Unsterblichkeitsbeweise des Phädon für eine poetische Umkleidung, für eine exoterische Lehre zu erklären, bedenklich gewaltsam in den wirklichen Plato eingreift, ist unwidersprechlich. Daß auf der andern Seite im Parmenides das Argument des *τρίτος ἄνθρωπος* berücksichtigt wird, daß also die aristotelische Kritik des platonischen Idealismus nicht den eigentlichen Sinn der Lehre treffen kann, ist ebenfalls nicht zu übersehen. Greifen wir tiefer. Daß die platonischen Ideen die geltenden »Gesetze« sind, die Plato den Erscheinungen substituiert, wie Natorp es darstellt, ihr Sein das Gelten dieser Gesetze, bedeutet, scheint mir, ein bedenklich unhistorisches Hineintragen des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffs in eine Zeit, die noch keine Naturwissenschaft kannte; daß aber die Frage der Existenz der Allgemeinbegriffe bei Plato nicht einfach als Verdinglichung von etwas »nur im Denken« Existierenden abgetan werden kann, darin wird die heutige Erkenntnistheorie Natorp umso mehr zustimmen, als sie wieder genauer zwischen Abstraktion und Generalisation scheidet, als sie selbst wieder das Problem im Allgemeinen und seiner Existenzweise sieht, das die gesamte Aufklärungsphilosophie als Problem überhaupt nicht kannte.

In dem zuletzt Gesagten habe ich schon angedeutet, worin für mich der historische Hauptfehler der aus der Marburger Schule hervorgegangenen historischen Arbeiten besteht. Der Erkenntnisbegriff Natorps ist wesentlich orientiert an der mathematischen Naturwissenschaft, und dieser eigene Erkenntnisbegriff wird hineingetragen in die Philosophie und Erkenntnislehre der Antike, während er sich — als bewußte Auffassung vom Wesen der Erkenntnis — in der Tat erst an der Hand der Naturwissenschaft selbst, im Hinblick auf sie entwickeln konnte. Für die antike Erkenntnislehre liegt auf die Frage: was heißt Erkennen? nicht die Antwort nahe: Erkennen heißt unter Gesetze bringen, allgemeine Relationen an die Stelle von sich ständig verändernden Dingen setzen, sondern: Erkennen heißt einen Gegenstand ›als‹ dies oder jenes erfassen, ihn unter einen Begriff bringen; der Begriff im Gegensatz zum Gesetz erscheint der antiken (wie der naiven) Erkenntnislehre als das eigentliche Vehikel der Erkenntnis.

Darin aber liegt nun schon, daß die der historischen Methode der Marburger eigentlich kongeniale Periode der Philosophie die Zeit vom Anfang des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, von Kepler, Galilei und Descartes bis zu Kant ist. Die Philosophie dieser Zeit erhält ihren eigentlichen Stempel durch die unlösbare Verbindung mit der mathematischen Naturwissenschaft, ihr Erkenntnisbegriff ist orientiert an der Naturwissenschaft, an der Idee des Naturgesetzes und an der Forderung einer geometrischen Methode, die die Begriffe, mit deren Hilfe sie die Wirklichkeit konstruiert, aus einander so genetisch entstehen läßt, wie etwa die analytische Geometrie aus der allgemeinen Gleichung eines Gebildes durch Einführung spezieller Bedingungen die möglichen speziellen Formen desselben in absolut überschaubarer Vollständigkeit entstehen läßt. Für jene Zeit gilt in der Tat weitgehend die Entwicklung, die man in Marburg in die gesamte Geschichte der Philosophie hineinlegen möchte: die allmähliche Herausarbeitung des reinen Funktionsbegriffes als Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis, die immer deutlichere Identifikation des Wesens einer Sache mit dem Gesetz ihrer Erscheinung, die Auflösung des metaphysischen Substanz- in den mathematischen Funktionsbegriff.

Damit bin ich bei dem Buch von Ernst Cassirer ›Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit‹. Cassirers Werk ist gewiß nicht die originellste und in diesem Sinn bedeutendste historische Schöpfung der Marburger Schule, wohl aber, wie ich glaube, ihre bleibendste Leistung, und so scheint es mir kein Zufall und kein vorübergehender Scheinerfolg, daß dieses Werk von zwei umfangreichen Bänden schon nach vier Jahren in zweiter Auflage vorliegt (1. Auflage 1906, 2. Auflage 1911).

Wie schon oben gesagt wurde, kann die Philosophie des 17. und

18. Jahrhunderts nur verstanden und behandelt werden im engen Zusammenhang mit der Entwicklung der Naturwissenschaft, es gibt keine Zeit, für die eine bloße Orientierung an den sogenannten großen philosophischen Systemen ohne Heranziehung der zeitgenössischen physikalischen und mathematischen Spekulation weniger angebracht und irreführender wäre. Und hier hat Cassirer in der Tat Bahnbrechendes geleistet, er kennt die Geschichte der Naturwissenschaft, er geht überall ihrem Verhältnis zur Philosophie nach und deckt damit Beziehungen auf, die auch für unser Verständnis jener Systeme, nicht zuletzt für das Verständnis Kants, von größtem Wert sind. Um ins Einzelne zu gehen: als eine gerade in dieser Hinsicht vorzügliche Leistung möchte ich das 7. Buch (2. Band S. 396—584) hervorheben, »Von Newton zu Kant, Wissenschaft und Philosophie im 18. Jahrhundert« betitelt, in dessen ersten Kapiteln das Raum- und Zeitproblem in seiner Geschichte behandelt wird.

Es gibt keine Fragen, die zu den verschiedenen charakteristischen Interessen der Zeit, den naturwissenschaftlichen, den spekulativ-theologischen, den erkenntnistheoretischen gleichermaßen in einer so engen Beziehung stände, in der sich diese verschiedenen Gedankenmotive so deutlich unterscheiden und doch zugleich in ihrer wechselseitigen Beeinflussung so klar verfolgen lassen. Und ich kenne keine Darstellung, die, auf eine sehr gründliche Kenntnis der Quellen gestützt, diese Beziehungen so plastisch und lehrreich herausgearbeitet hätte als diejenige Cassirers. Wir sehen, wie die Ansätze zu einer metaphysisch-spiritualistischen Wendung in der Lehre vom absoluten Raum bei Newton zurückgehen auf Henry More, der in bewußter Gegnerschaft gegen die Identifizierung von Raum und Materie bei Hobbes und Descartes den Raum zum Attribut Gottes und zu einem Mittel der Erkenntnis Gottes macht, wie in der Schule Newtons die Verbindung spekulativ-theologischer und physikalischer Gedankengänge noch deutlicher hervortritt (Raphson); wir sehen, wie vom Lockeschen Ideenkreise aus schärfer und klarer als bei Locke selbst von Edmund Law die Idee des absoluten Raumes aus psychologischen Gründen als unmöglich bekämpft wird (Cassirer dürfte m. W. der Erste sein, der mit Nachdruck auf seine zum Teil Humeschen Gedanken vorgegreifende »Enquiry into the ideas of space, time, immensity and eternity« hinweist); wie von verwandter Seite her Berkeley in der (auch bisher nicht genügend berücksichtigten) Schrift *de Motu* seine Argumente gegen den absoluten Raum Newtons richtet. In diesem Zusammenhang gewinnt dann der Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke, der uns wieder in den Gegensatz zwischen rationalistischer Erkenntnislehre und Newton einen Blick tun läßt, seine besondere Beleuchtung. Auf der andern Seite sucht Euler als Naturforscher die

Frage des absoluten Raumes von den metaphysischen und erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten und Voreingenommenheiten, die sie belasten, zu befreien. Der absolute Raum und die absolute Zeit sind notwendige Begriffe des Verstandes, die wir aus rein physikalischen Gründen einführen müssen, damit die Mechanik, insbesondere das Trägheitsprinzip seinen wissenschaftlichen Sinn und Wert behält, die Physik fordert ihre Realität, mit der sich Erkenntnistheorie und Metaphysik abfinden müssen (den Abschnitt über Euler halte ich gleichfalls für ein besonderes Verdienst Cassirers). Dazu spielen überall hinein die Antinomien des Unendlichen, die Cassirer noch besonders Gelegenheit geben, auf Maupertuis und den Sinn seiner phänomenalistischen Raumfassung und auf Ploucquet einzugehen. Alles das vereinigt sich bei Cassirer zu einem sehr interessanten und lehrreichen Gesamtbild.

Natürlich sucht Cassirer seine Darstellung einem bestimmten größeren Gesichtspunkt unterzuordnen: das Ziel ist selbstverständlich Kants transzendente Aesthetik. Die Notwendigkeit des absoluten Raumes für die Physik, die Unmöglichkeit, diese Notwendigkeit mit der Wolffschen Ontologie zu vereinigen, die Schwierigkeiten und Antinomien des Unendlichen sind die Gedankenmotive, aus denen schließlich die Kantische Lösung entspringt, die Phänomenalisierung des Raumes bei Law, Berkeley, Maupertuis, seine Spiritualisierung bei Henry More und in der Schule Newtons sind die Vorstufen der Idealisierung des Raumes bei Kant. Wobei dann freilich die transzendente Aesthetik, wie es im Sinn der Marburger Erkenntnistheorie liegt, so aufgefaßt wird, daß Raum und Zeit als Erkenntnisformen oder Methoden bedenklich in die Nähe der Kategorien rücken und zugleich der Unterschied zwischen Kant und Leibniz sich stark verringert. (Vergl. S. 684 »Die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit, wie die Begriffe des reinen Verstandes, bilden nur verschiedenartige Entfaltungen und Ausprägungen der Grundform der synthetischen Einheitsfunktion« und den Schlußsatz des ganzen Buches »Die Auflösung des Gegebenen in die reinen Funktionen der Erkenntnis bildet das endgültige Ziel und den Ertrag der Kantischen Lehre«, als Spezifisches der Anschauungsform bleibt eigentlich nur ihre Singularität übrig.) Man wird hier seine kritischen Vorbehalte machen, auf die an dieser Stelle näher einzugehen zu weit führen würde; mir lag nur daran, zu zeigen, wie dieses Kapitel, auch ganz abgesehen von der »Auffassung« Cassirers und der Frage ihrer Berechtigung und Nichtberechtigung, eine bedeutende philosophiegeschichtliche Leistung darstellen.

Vorzüglich ist ferner die in demselben 7. Buch gegebene Darstellung der allmählich einsetzenden Gegnerschaft gegen die Wolff-

sche Ontologie in Deutschland, namentlich erfährt die Crusiussche Philosophie eine meiner Meinung nach sehr zutreffende historische und sachliche Würdigung. Mit dem Crusiusschen Standpunkt bringt C. in interessanter Weise die Kantischen Schriften vom Jahre 63 in Zusammenhang, sicher mit Recht, soweit der sachliche Zusammenhang in Frage kommt, während eine direkte Abhängigkeit bei der Art, wie von Crusius gesprochen, wie später in den Träumen eines Geistersehers der Crusiussche mit dem Wolffschen Rationalismus einfach auf gleiche Stufe gestellt wird, mir allerdings unwahrscheinlich erscheint. Die Träume rückt C. sehr nahe an Hume heran, er geht soweit, zwischen 1763 und 66 den entscheidenden Einfluß Humes anzusetzen. Auch hier kann ich ihm nicht ganz folgen, so interessant die Belege auch gewählt sind, die C. speziell aus den Reflexionen heranzieht. Erstens deutet nichts darauf hin, daß Kant selbst seine Stellung in den Träumen als einen Bruch mit dem Standpunkt der Schriften von 63 empfinde, wie es doch der Fall sein müßte, wenn gerade zwischen 63 und 66 die berühmte ›Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer‹ stattgefunden hätte. Noch zu Ende des Jahres 65, in der ›Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 65/66‹, ebenso im Brief an Lambert vom 31. Dezember 65 bezieht er sich auf die Schrift über die Deutlichkeit der Grundsätze in einer Weise, die zeigt, daß er in der dort eingeschlagenen Richtung weiter arbeitet, wenn er auch (was übrigens auch schon für die Schriften von 63 gilt) noch besser zu wissen erklärt, wie man in der Metaphysik nicht verfahren darf, als Beispiele zu besitzen, an denen man in concreto ihr richtiges eigentümliches Verfahren zeigen könnte; auch stimmt, was er hier in dieser Hinsicht sagt, in Ton und Inhalt durchaus überein mit dem Brief an Mendelssohn vom 8. April 86, nach dem Erscheinen der Träume. Was zweitens die Träume selbst angeht, so muß man doch den rein polemischen Anlaß und Charakter der im Affekt flüchtig hingeworfenen Schrift wesentlich in Rechnung ziehen, wie ihn Kant selbst in dem eben erwähnten Brief an Mendelssohn so nachdrücklich hervorhebt. In den angezogenen Reflexionen endlich läßt sich zwar freilich in interessanter Weise verfolgen, wie der Begriff der synthetischen Sätze a priori in seiner bekannten Bedeutung sich allmählich im Geiste Kants klärt, aber es scheint mir zweifelhaft, ob man aus einzelnen hier vorkommenden Formulierungen (›alle synthetischen Urteile sind empirisch und umgekehrt‹) auf einen bestimmten empirischen Standpunkt Kants schließen darf.

Was die Darstellung der kritischen Philosophie selbst (8. Buch) angeht, so möchte ich nur auf einen Punkt noch hinweisen, in dessen nachdrücklicher Betonung ich ein besonderes Verdienst C.s sehe: es

ist der Nachweis, daß Kant den Begriff der Erscheinung nicht etwa dem Sprachgebrauch der Metaphysik, sondern dem der Naturwissenschaft entnimmt, in dem er während des ganzen 18. Jahrhunderts fest eingebürgert war. »Für die gesamte Newtonsche Physik bedeutet das Phänomen nichts anderes als den empirischen Gegenstand, sofern er uns unmittelbar bekannt und gegeben ist; sofern er sich uns sinnlich kundgibt, ohne daß wir nötig hätten, ihn erst durch Vermittlung metaphysischer Hypothesen zu gewinnen. Daß die Physik es nur mit dem Phänomen zu tun habe, das besagt hier also, daß sie es verschmäht, die Naturbegebenheiten auf dunkle Qualitäten, die sich hinter ihnen verbergen, zurückzuführen und sie statt dessen lediglich in der mathematischen Gesetzmäßigkeit ihrer Abfolge zu begreifen trachtet.« »Die reine Tatsache, die sich unabhängig von jeder spekulativen Deutung kraft des wissenschaftlichen Experiments feststellen läßt, macht den Inhalt der Erscheinung aus. Man braucht nur die bekannten Handbücher der Naturlehre, die Kant selbst seinen naturwissenschaftlichen Vorlesungen zugrunde legte, aufzuschlagen, um in ihnen alsbald diesen Gebrauch des Begriffs anzutreffen. Erscheinung und Naturbegebenheit treten hier als vollkommene Wechselbegriffe auf«. Es wäre manches Mißverständnis der Kantischen Philosophie uns erspart geblieben, wenn man sich darüber klar gewesen wäre, was C. hier auch historisch zeigt, daß das Wort Erscheinung für Kant zunächst »keinen metaphysischen Klang hat«. Im Anschluß an diese Feststellung wird mit zwingender Klarheit ausgeführt, daß der Begriff des Noumenon »nicht die Besonderheit eines Gegenstandes, sondern die versuchte Absonderung einer bestimmten Erkenntnisfunktion« bezeichnet, während der Begriff des Dinges an sich in der transzendentalen Aesthetik nur »die spezifische Gebundenheit der Erkenntnis an ein empirisch Gegebenes nicht erklärt, sondern lediglich bezeichnet«.

Trotz des prägnanten Standpunktes ist es C. in sehr anerkennenswerter Weise gelungen, auch entgegengesetzten Lehren wirklich in ihrer Eigenart gerecht zu werden. Ich verweise in dieser Hinsicht auf das 6. Buch des zweiten Bandes, auf die Darstellung Humes und namentlich auf diejenige Berkeleys. Hier sehe ich ein besonderes Verdienst des Buches darin, daß es auch die späteren Schriften Berkeleys, »Alciphron« und vor allem »Siris« in einer Weise berücksichtigt, wie das bisher in den üblichen Berkeley-Darstellungen in der Geschichte der Philosophie nicht geschehen ist. Mit Recht zeigt C., daß, wenn Kants Urteil über den »schwärmerischen Idealismus« Berkeleys, der »alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung in nichts als lauter Schein« verwandle, und »nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft Wahrheit« finde, zwar unverständlich bleibt, wenn man es auf die »principles of human knowledge« beziehe, dagegen die

Grundanschauung von Berkeleys letzter Epoche schlagend wiedergäbe, die C. selbst als einen ›paradoxen Versuch, von einem reinen sensualistischen Ausgangspunkt aus ein absolutes metaphysisches Geisterreich zu erweisen‹ charakterisiert. —

Von derselben erstaunlichen Belesenheit und gründlichen Kenntnis der Quellen zeugt im ersten Band die Darstellung der Renaissance-Wissenschaft und -Philosophie. Nur tritt hier der konstruktive Zug bei C. etwas stärker hervor und beeinträchtigt meinem Empfinden nach die Objektivität der Darstellung, ich meine jene Objektivität, die die ausgesprochenen Lehren aus dem Geist der Gesamtauffassung ihres Urhebers heraus deutlich macht und nicht in der bedenklichen Bedeutung des Kantischen Wortes diesen Urheber überall besser verstehen will, als er sich selber verstand.

Vor allem wird man berücksichtigen müssen, daß die Renaissance-philosophie doch nicht eigentlich ein selbständiges erkenntnistheoretisches Interesse hat, daß ihre Interessen teils metaphysisch, teils naturwissenschaftlich sind, d. h. überall wesentlich am Objekt, an der Sache, nicht am Erkenntniszusammenhang als solchem hängen. Erst bei Descartes beginnt der Rückgang, die Selbstbesinnung auf die letzten Grundlagen der Erkenntnis als solcher das Interesse auf sich zu ziehen, beginnt das Streben nach logisch einsichtiger Rechtfertigung der Methode der Erkenntnis, nach unbezweifelbarer Gewißheit ihrer letzten und unausgesprochenen Voraussetzungen Selbstzweck zu werden. Deshalb ist das Erkenntnisproblem der Renaissance selbst im Grunde ein metaphysisches Problem, es ist das Problem des Verhältnisses von ›Ich‹ und ›Welt‹, bzw. von ›Ich‹ und ›Gott‹. Hier schiebt C. meiner Meinung nach die Renaissancedenker zu nahe an das 17. Jahrhundert heran und wird der eigentümlichen neuen Geisteshaltung und Problemstellung, die mit Descartes — nicht mit dem Physiker und Mathematiker Descartes, auch noch nicht eigentlich mit dem Verfasser der ›Regulae‹, sondern mit dem Erkenntnistheoretiker und Metaphysiker Descartes — einsetzt, nicht völlig gerecht.

In Bezug auf Nikolaus v. Cues heißt es (S. 61): ›Wenn das Mittelalter das Ziel alles Wissens in ein jenseitiges Sein verlegte, so reift hier die Erkenntnis, daß es nur der immanente Gehalt des Bewußtseins der Menschheit ist, der im Fortgang der Geistesgeschichte zur Klarheit aufstrebt. Die neuere Philosophie beginnt damit, daß sie diesen allgemeinen Gedanken, der für die Spekulation des Nikolaus Cusanus einen Grenzpunkt bildet, an die Spitze stellt und ihn in mannigfachen Richtungen und Tendenzen zur Ausführung bringt‹. Indessen, wenn dieser Gedanke, wie ihn C. formuliert, die Philosophie des Cusaners charakterisieren soll, so muß man ihn jedenfalls im metaphysisch-pantheistischen, nicht im idealistisch-erkenntnistheoretischen Sinn verstehen.

Nun ist es freilich ein Leitmotiv der C.schen Darstellung, zu zeigen, daß in der Renaissance zunächst an die Stelle des aristotelischen Begriffs der Materie als bloßer negativer »Potenz« der der Natur als eines selbständig Wirkenden, kraftbegabten und damit beseelten Wesens tritt, daß aber dieser Begriff der Weltseele hier nur eine Vorbereitung für den Gedanken der durchgängigen und immanenten kausalen Wechselwirkung der Dinge bildet. Indessen ist dieses Leitmotiv doch auch nicht ganz unbedenklich.

Man vergleiche als Beispiel die Darstellung Keplers. Kepler vor allem, so führt C. aus, leitet von der »animistischen« zu der »mathematisch-funktionalen Auffassung der Kraft« hinüber. Er sucht eine »einheitliche Theorie, die vor dem Gegensatz der irdischen und himmlischen Welt nicht Halt macht, sondern das Ganze des Kosmos bis in die scheinbar entferntesten Phänomene umspannt«. Auf der andern Seite aber »will diese Theorie keinen Einblick in die letzten substantiellen Ursachen der Bewegung geben, sondern sie sucht nur die Regeln, nach welchen ihr tatsächlicher Verlauf sich vollzieht, allseitig darzustellen«. Nicht »wie ein göttliches Lebewesen, sondern nach der Analogie eines göttlichen Uhrwerks ist der Bau der Welt zu begreifen«. Es ist unzweifelhaft, daß hier der Naturbegriff bei Kepler eine bedeutsame Wandlung durchgemacht hat, die Natur begreifen heißt nicht mehr ihre Erscheinung als Aeüßerung eines immanenten Lebensgefühls deuten, die Einheit der Welt ist nicht mehr die des sie beseelenden Lebens. Aber man wird doch auch betonen müssen, daß sie noch nicht die gedachte Einheit des gesetzmäßigen Zusammenhangs ist, die bloße Identität der Gesetze, sondern die ästhetische Einheit eines Ganzen, dessen Teile in harmonischem Verhältnis stehen, daß das Ziel der Erkenntnis nicht das Naturgesetz als solches, sondern die vorausgesetzte und in ihm sich kundgebende harmonische Ordnung ist. Bei dem »Uhrwerk« denkt Kepler nicht so sehr an den Mechanismus, als an das göttliche Kunstwerk. Freilich wendet sich Kepler gegen die spielerische Verwendung des Harmoniebegriffes, gegen die bloße Häufung geometrischer Symbole, die uns nichts beweisen und nichts Neues lehren — aber was ihn von dieser unwissenschaftlichen Verwendung des Harmoniegedankens zurückhält, ist nicht sein Erkenntnisbegriff, sondern sein Instinkt als Naturforscher, als Physiker. Daß der Grundbegriff seiner Erkenntnislehre ein ästhetischer bleibt, hebt nun C. selbst an verschiedenen Stellen — z. B. in der Darstellung Galileis, in der er auf Kepler zurückgreift — selbst hervor, aber gerade in der Wiedergabe der Keplerschen Lehren selbst tritt diese Grenze der Keplerschen Erkenntnislehre unwillkürlich zurück. Hier findet sich auch die doch etwas zu weit gehende Behauptung: das Ergebnis von Keplers empirischer Forschung sei in der

genauen geradlinigen Fortsetzung seines philosophischen Grundprinzips erreicht worden (S. 365).

Ich komme damit zurück zu dem schon vorhin geäußerten prinzipiellen Einwand gegen die C.sche Darstellung. Es scheint bei C., wenn nicht immer, so doch gelegentlich so, als sei die Renaissancephilosophie in erster Linie eine Renaissance des Erkenntnisproblems, während sie zunächst vor allem eine Renaissance des Strebens nach einer selbstgefundenen und persönlich gefärbten und befriedigenden Welt- und Naturanschauung bedeutet. Die Erkenntnistheorie, die bewußte Reflexion auf Aufgabe, Ziel, Methode der Erkenntnis bleibt auch da, wo man meint, etwas völlig Neues zu geben, noch wesentlich stecken in den aristotelisch-thomistischen oder neuplatonisch-augustinischen Begriffen. Erst allmählich bildet sich, gleichsam durch eine Anzahl glücklicher Griffe aus dem unmethodischen Naturstudium die methodische Naturwissenschaft, und in dem Maß, als das geschieht, modelt sich auch der Erkenntnisbegriff; er orientiert sich an der ersten entstehenden selbständigen Einzelwissenschaft. Aber auch das geschieht allmählich, man denke daran, wie noch in Descartes' und Spinozas geometrischer Methode immer wieder die echte Methode der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft mit der bloßen Deduktion zusammenfällt, wie die mathematische ›Definition‹, die aus dem allgemeinen Fall durch Einführung spezieller Bedingungen die Spezialfälle herzuleiten gestattet, in die aristotelische Wesensdefinition einer Sache hinübergleitet. Es wäre die Wolffsche Ontologie nicht möglich gewesen, es hätte des Streites über mathematische und metaphysische Methode, es hätte der ›klassischen‹ Unterscheidung analytischer und synthetischer Sätze nicht bedurft, wenn die erkenntnistheoretische Ueberlegung sich nicht gewissermaßen erst nach und nach der Naturwissenschaft und ihrer Methode hätte anpassen müssen. Im Grunde kann man sagen, daß erst bei Kant eine völlige Deckung des philosophisch-erkenntnistheoretischen und des naturwissenschaftlichen, d. h. aus und in der Praxis der Naturwissenschaft entstandenen Erkenntnisbegriffes, erreicht ist. —

Aber alles das sollen keine Ausstellungen sein, die den Wert des C.schen Buches herabsetzen wollten. Gerade die Abschnitte über Kepler und Galilei, die ich zitierte, gehören zu den besten Kapiteln des Werkes.

Ich wünsche dem Buch, daß es mit der Intensität studiert werden möge, die der Arbeit entspricht, die der Verfasser hineingelegt hat. Es gehört zu den bedeutendsten Erscheinungen der philosophisch-historischen Literatur der Gegenwart, schon deshalb, weil es der erste prinzipielle Versuch ist, die Geschichte der Philosophie einer größeren Epoche nicht bloß mit einer Geschichte

der ›Kultur‹, sondern mit der Geschichte der positiven Wissenschaften in engen und inneren Zusammenhang zu setzen und damit einem Ziel sich zu nähern, das uns allen, die wir uns mit Geschichte der Philosophie beschäftigen, heute vielleicht als Hauptziel vorschwebt. Und man kann nur sagen, daß dieser Versuch mit ebenso großer gedanklicher Schärfe, wie umfassender historischer Kenntnis unternommen worden ist.

München

E. v. Aster

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Reden und Vorträge. Dritte, vermehrte Auflage. Berlin 1913, Weidmannsche Buchhandlung. VIII, 416 S. Geb. 10 M.

Zufällig schlug ich, als das Buch in seiner neuen Gestalt mir zur Besprechung zuing, die Stelle über die altgriechische Rolle auf, die mit lebhaften Worten den Vorzug erhält vor den ›entsetzlichen Pergamentwälzern‹, denen sehr wenig schmeichelhaftes nachgesagt wird (S. 346). Da gedachte ich des Paläographen, der sich gleich lebhaft zu äußern pflegte, um den es aber ›O Roma nobilis‹ klang, wenn er mit jenen Wälzern umging, und der die Cortesesche Fälschung fast als eine Beleidigung seiner Pergamene empfunden hat. Hier wie dort ein Zeugnis dafür, daß Wissenschaft denn doch nicht nur Verstandes-sache ist. Vielleicht ist die ironische Bemerkung richtig, unter Objektivität sei überhaupt nur diejenige Subjektivität zu verstehen, die mit unsrer eignen Subjektivität ungefähr übereinstimmt. Indessen, wie immer es mit der vielberufenen Voraussetzungslosigkeit stehe, sicher ist, zum mindesten für unsre historische Wissenschaft, daß darin die Formel ›sine ira et studio‹ nur eine sehr bedingte Geltung hat. Alle Wirkungen, die über die Befriedigung des bloßen Tatsachenhungers hinausreichen, werden um so stärker sein, je mehr in ihnen neben der Kapazität, an der es freilich nicht fehlen darf, das Ethos wie das Pathos einer Persönlichkeit zu spüren ist, die weder ihre Liebe verbirgt noch auch ihren Haß. Bei Wilamowitz sind selbst die ganz fachlichen Schriften zum guten Teile so beschaffen, hier und da bis in die Noten eines textkritischen Apparates hinein. Vielleicht ist sogar zuviel davon da, wenigstens nach der Seite des Ablehnens und Verneinens (man darf das aussprechen, ohne ein schwächliches Hegen und Dulden zu wünschen oder die Sache jener *πρωτοί* zu führen, für welche *τῷ πνεύματι* nicht ›vor dem Geiste‹, sondern wirklich ›im Geiste‹ bedeutet). Es gibt wohl auch noch andre Bedenken, wobei freilich die Unzulänglichkeiten der Nachahmer das geringste Uebel sind, da jeder einzelne das Recht behalten muß, sich zu blamieren so