

Ernst Cassirer

Gesammelte Werke
Hamburger Ausgabe

Band 2

Das Erkenntnisproblem
in der Philosophie und Wissenschaft
der neueren Zeit

Erster Band



Meiner

ERNST CASSIRER

DAS ERKENNTNISPROBLEM
IN DER PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT
DER NEUEREN ZEIT

ERSTER BAND

ERNST CASSIRER

GESAMMELTE WERKE
HAMBURGER AUSGABE

Herausgegeben von Birgit Recki

Band 2

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ERNST CASSIRER

DAS ERKENNTNISPROBLEM
IN DER PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT
DER NEUEREN ZEIT
ERSTER BAND

Text und Anmerkungen
bearbeitet von
Tobias Berben

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Diese Ausgabe ist das Ergebnis einer engen Zusammenarbeit des Felix Meiner Verlags mit der Universität Hamburg, der Aby-Warburg-Stiftung, der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, sowie mit der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius. Sie erscheint komplementär zu der Ausgabe »Ernst Cassirer, Nachgelassene Manuskripte und Texte« (Hamburg 1995 ff.).

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Cassirer, Ernst: Gesammelte Werke / Ernst Cassirer. Hrsg. von Birgit Reckl. – Hamburger Ausg. – Hamburg : Meiner
Bd. 2. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft
der neueren Zeit. – Bd. 1. / Text und Anm. bearb. von Tobias Berben
– 1999
ISBN 3-7873-1402-4

Zitievorschlag: ECW 2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1999. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: KCS GmbH, Buchholz. Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfreiem gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. ☺

INHALT

Vorrede zur ersten Auflage.....	IX
Zur zweiten Auflage	XII
Einleitung.....	1

ERSTES BUCH. DIE RENAISSANCE DES ERKENNTNISPROBLEMS

ERSTES KAPITEL. Nicolaus Cusanus	17
I.	17
II.	25
III.	37
IV.	45
ZWEITES KAPITEL. Der Humanismus und der Kampf der Platonischen und Aristotelischen Philosophie	60
I. Die Erneuerung der Platonischen Philosophie.....	66
II. Die Reform der Aristotelischen Psychologie	81
III. Die Auflösung der scholastischen Logik	100
IV. Die Erneuerung der Natur- und Geschichtsansicht	127
DRITTES KAPITEL. Der Skeptizismus	143
I.	144
[II.]	163

ZWEITES BUCH. DIE ENTDECKUNG DES NATURBEGRIFFS

ERSTES KAPITEL. Die Naturphilosophie	169
A) Der Begriff des Weltorganismus	171
B) Die Psychologie des Erkennens	188
I.	189
II.	193

III.	200
C) Die Begriffe des Raumes und der Zeit.	
Die Mathematik.....	213
D) Das kopernikanische Weltsystem und die Metaphysik.	
Giordano Bruno	225
I.	225
II.	245
III.	250
ZWEITES KAPITEL. Die Entstehung der exakten Wissenschaft	262
1. Leonardo da Vinci.....	265
2. Kepler	274
a) Der Begriff der Harmonie.....	274
b) Der Begriff der Kraft	294
c) Der Begriff des Gesetzes	306
3. Galilei	314
4. Die Mathematik.....	350

**DRITTES BUCH.
DIE GRUNDLEGUNG DES IDEALISMUS**

ERSTES KAPITEL. Descartes	365
I. Die Einheit der Erkenntnis	368
II. Die Metaphysik	402
ZWEITES KAPITEL. Die Fortbildung der Cartesischen Philosophie	422
[A] Pascal].....	425
I.	425
II.	431
B) Logik und Kategorienlehre	442
C) Die Ideenlehre – Malebranche	463
I.	463
II.	474
D) Der Ausgang der Cartesischen Philosophie. Bayle.....	490
I.	490
II.	495
Anhang.....	504
II.	504

Editorischer Bericht	535
Abkürzungen.....	539
Schriftenregister	541
Die Hamburger Ausgabe.....	565

VORREDE ZUR ERSTEN AUFLAGE

Die Schrift, deren ersten Band ich hier veröffentliche, stellt sich das Ziel, die geschichtliche Entstehung des Grundproblems der neueren Philosophie zu beleuchten und durchsichtig zu machen. Alle gedanklichen Bestrebungen der neueren Zeit fassen sich zuletzt zu einer gemeinsamen höchsten Aufgabe zusammen: Es ist ein neuer Begriff der Erkenntnis, der in ihnen in stetigem Fortgange erarbeitet wird. So einseitig es wäre, den Ertrag der modernen philosophischen Arbeit lediglich im logischen Gebiete aufzusuchen zu wollen: so deutlich läßt sich doch erkennen, daß die verschiedenen geistigen Kulturmächte, die zu dem endgültigen Ergebnis zusammenwirken, erst kraft des theoretischen Selbstbewußtseins, das sie erringen, ihre volle Wirkung entfalten können und daß sie damit mittelbar zugleich die allgemeine Aufgabe und das Ideal des Wissens fortschreitend umgestalten.

Jede Epoche besitzt ein Grundsyste m letzter allgemeiner Begriffe und Voraussetzungen, kraft deren sie die Mannigfaltigkeit des Stoffes, den ihr Erfahrung und Beobachtung bieten, meistert und zur Einheit zusammenfügt. Der naiven Auffassung aber und selbst der wissenschaftlichen Betrachtung, soweit sie nicht durch kritische Selbstbesinnung geleitet ist, erscheinen diese Erzeugnisse des Geistes selbst als starre und ein für allemal fertige Gebilde. Die Instrumente des Denkens werden zu bestehenden Objekten umgewandelt; die freien Setzungen des Verstandes werden in der Art von Dingen angeschaut, die uns umgeben und die wir passiv hinzunehmen haben. So wird die Kraft und Unab|hängigkeit des Geistes, die sich in der Formung des unmittelbaren Wahrnehmungsinhalts bekundet, von neuem durch ein System fester Begriffe beschränkt, das ihm wie eine zweite unabkömmlige und unabänderliche Wirklichkeit gegenübertritt. Die Illusion, auf Grund deren wir die subjektiven Empfindungen der Sinne den Gegenständen selbst anheften, wird von der Wissenschaft Schritt für Schritt beseitigt: Aber an ihrer Stelle erhebt sich die nicht minder gefährliche Illusion des Begriffs. Wenn die »Materie« oder das »Atom« ihrem reinen Sinne nach nichts anderes bedeuten wollen als die Mittel, kraft deren der Gedanke seine Herrschaft über die Erscheinungen gewinnt und sichert, so werden sie hier zu selbständigen Mächten, denen er sich zu unterwerfen hat.

Erst die kritische Analyse, die den inneren gesetzlichen Aufbau der

Wissenschaft aus ihren Prinzipien aufhellte, vermag diesen Dogmatismus der gewöhnlichen Ansicht zu entwurzeln. Was dieser als ein selbstgenügsamer und fest umschränkter Inhalt gilt, das erweist sich jetzt als eine intellektuelle Teilbedingung des Seins, als ein einzelnes begriffliches Moment, das erst im Gesamtsystem unserer Grunderkenntnisse zu wahrer Wirksamkeit gelangt. So notwendig und unumgänglich indes diese rein logische Auflösung ist: so schwierig ist sie zugleich. Gerade an dieser Stelle darf daher die systematische Zergliederung der Erkenntnis die Hilfsmittel nicht verschmähen, die die geschichtliche Betrachtung ihr allenthalben darbietet. Ein Hauptziel, dem die inhaltliche Kritik der Prinzipien zustrebt, lässt sich in ihr fast mühelos und in voller Klarheit gewinnen: Das Trugbild des »Absoluten« verschwindet hier von den ersten Schritten an von selbst. Indem wir die Voraussetzungen der Wissenschaft als geworden betrachten, erkennen wir sie ebendamit wiederum als Schöpfungen des Denkens an; indem wir ihre historische Relativität und Bedingtheit durchschauen, eröffnen wir uns damit den Ausblick in ihren unaufhaltsamen Fortgang und ihre immer erneute Produktivität. Die beiden Richtungen der Betrachtung fügen sich hier zwanglos und ungesucht ineinander ein. Die systematische Gliederung der Grunderkenntnisse und das Verhältnis ihrer inneren | Abhängigkeit tritt uns in dem Bilde ihrer geschichtlichen Entstehung noch einmal deutlich und faßlich entgegen. Sowenig diese Entwicklung verstanden und dargestellt werden kann, ohne daß man sich das Ganze, dem sie zustrebt, beständig in einem idealen Entwurf vor Augen hält: sowenig gelangt die fertige Gestalt selbst zur vollen anschaulichen Bestimmtheit, ehe wir sie nicht in ihren einzelnen Teilen vor uns entstehen lassen.

In dieser Grundansicht habe ich versucht, in der folgenden Darstellung das systematische und das geschichtliche Interesse zu vereinen. Von Anfang an galt es mir als das notwendige und selbstverständliche Erfordernis, die Herausbildung der fundamentalen Begriffe an den geschichtlichen Quellen selbst zu studieren und jeden Einzelschritt der Darstellung und Schlußfolgerung unmittelbar aus ihnen zu rechtfertigen. Die einzelnen Gedanken sollten nicht nur ihrem allgemeinen Sinne nach in historischer Treue wiedergegeben – sie sollten zugleich innerhalb des bestimmten intellektuellen Gesichtskreises, dem sie angehören, betrachtet und aus ihm heraus begriﬀen werden. Hier erwarte und erhoffe ich die eingehende Nachprüfung von seiten der Kritik; je genauer und strenger sie ist, um so erwünschter wird sie mir sein. Ich selbst habe bei der Herbeischaffung und Sichtung des historischen Materials die Lücken unseres heutigen

Wissens im Gebiet der Geschichte der Philosophie zu lebhaft empfunden, als daß ich nicht jede Förderung durch erneute, eindringende Spezialforschung willkommen heißen sollte. Und je bestimmter und schärfer die Kenntnis des Einzelnen sich gestalten wird, um so deutlicher werden sich auch die großen intellektuellen Zusammenhänge vor uns enthüllen. Die immanente Logik der Geschichte gelangt um so klarer zum Bewußtsein, je weniger sie unmittelbar gesucht und mittels eines fertigen Schemas in die Erscheinung hineinverlegt wird. Daß die innere Einheit, die die einzelnen Tatsachen verknüpft, nicht direkt mit diesen selber mitgegeben, sondern immer erst durch gedankliche Synthesen zu erschaffen ist: dies muß freilich von Anfang an erkannt werden. Das Recht derartiger Synthesen wird heute – da auch die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Geschichte klarer begriffen und formuliert sind – keines besonderen Erweises mehr bedürfen; nicht das allgemeine Verfahren, sondern nur seine besondere Anwendung kann kritisch bestritten werden. Die Geschichte der Philosophie kann, so wahr sie Wissenschaft ist, keine Sammlung bedeuten, durch die wir die Tatsachen in bunter Folge kennenzulernen; sie will eine Methode sein, durch die wir sie verstehen lernen. Daß die Prinzipien, auf die sie sich hierbei stützt, zuletzt »subjektiv« sind, ist freilich wahr; aber es besagt nichts anderes, als daß unsere Einsicht hier wie überall durch die Regel und das Gesetz unserer Erkenntnis bedingt ist. Die Schranke, die hierin zu liegen scheint, ist überwunden, sobald sie durchschaut ist, sobald die unmittelbar gegebenen Phänomene und die begrifflichen Mittel für ihre theoretische Deutung nicht mehr unterschiedslos in eins verschwimmen, sondern beide Momente sowohl in ihrer Durchdringung wie in ihrer relativen Selbständigkeit erfaßt werden.

Die Abgrenzung des Stoffgebiets und die leitenden Gesichtspunkte für seine Behandlung habe ich in der Einleitung zu begründen gesucht. Die allgemeine Fassung der Aufgabe verlangte, daß die Betrachtung nicht auf die Abfolge der einzelnen philosophischen Systeme beschränkt, sondern stets zugleich auf die Strömungen und Kräfte der allgemeinen geistigen Kultur, vor allem auf die Entstehung und Fortbildung der exakten Wissenschaft, bezogen wurde. Diese Erweiterung hat es verschuldet, daß der erste Band, der hier erscheint, über die Anfänge der neueren Philosophie nicht hinausreicht. Der Reichtum der philosophischen und wissenschaftlichen Renaissance, der heute noch kaum erschlossen, geschweige bewältigt ist, forderte überall ein längeres Verweilen; wird doch hier der originale und sichere Grund für alles Folgende gelegt. Der zweite Band wird mit der englischen Erfahrungsphilosophie beginnen, um sodann, in

einer doppelten Richtung, die Entwicklung des Idealismus von Leibniz an und den Fortgang der Naturwissenschaft von Newton an zu verfolgen; beide Ströme vereinigen sich | in der kritischen Philosophie, mit deren Darstellung das Werk seinen Abschluß erreichen soll. Die Vorarbeiten zu diesem Bande sind so weit fortgeschritten, daß er, wie ich hoffe, in kurzem erscheinen wird.

Berlin, im Januar 1906

Ernst Cassirer

ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Zwischen dem ersten Abschluß dieser Schrift und ihrer zweiten Auflage liegen drei Jahre, während deren ich hauptsächlich mit systematischen Studien über die Grundfragen der Erkenntnikritik beschäftigt war. Auch diese Studien, die jetzt in der Schrift »Substanzbegriff und Funktionsbegriff« (Berlin 1910) zusammengefaßt sind, stehen jedoch mit dem Thema des vorliegenden Buches in engem Zusammenhang: Sie versuchen, die Grundauffassung der Erkenntnis, die innerhalb der rein geschichtlichen Betrachtung nur in allgemeinen Umrissen dargestellt werden konnte, schärfer zu bestimmen und eingehender zu begründen. Was somit den systematischen Teil der Aufgabe betrifft, so konnte ich mich in dieser Neubearbeitung darauf beschränken, auf diese ausführlicheren Darlegungen zurückzuweisen. Dagegen erforderten die geschichtlichen Entwicklungen, bei dem Umfang und der Mannigfaltigkeit des Materials, überall eine erneute kritische Nachprüfung. Hier mußte, um die Darstellung genauer und prägnanter zu gestalten, wiederum durchweg auf die Quellen selbst zurückgegangen werden. Insbesondere ist es der erste Band, der hierbei vielfach ergänzt und berichtigt wurde; doch haben auch im zweiten Bande einzelne Abschnitte, wie z. B. der Abschnitt über Gassendi, eine durchgreifende Umgestaltung erfahren. Die einleitenden Betrachtungen über das Erkenntnisproblem in der griechischen Philosophie sind diesmal fortgefallen, da sie mir in ihrer bisherigen Fassung nicht mehr genügten, eine eingehendere Darlegung aber über den Rahmen dieses Buches hinausgegangen wäre.¹ Die Belegstellen und Anmerkungen, die in der ersten Auflage am Schluß | jedes Bandes vereinigt waren, sind jetzt unmittelbar unter den Text gestellt worden, um auch auf diese Weise den Zusammenhang zwischen der Dar-

¹ [Dieser Text findet sich im Anhang, S. 504–533.]

stellung und dem geschichtlichen Quellenmaterial fester zu knüpfen und deutlicher hervortreten zu lassen. Ein ausführliches Namen- und Sachregister, das dem zweiten Bande beigegeben werden wird, soll schließlich versuchen, die Entwicklung der einzelnen Begriffe und Probleme nochmals zusammenzufassen und übersichtlich zu gliedern.²

Es bleibt mir nur übrig, allen denen, die mich durch ihre Ratschläge und ihre Kritik gefördert haben, meinen herzlichen Dank auszusprechen; ich werde auch weiterhin für jeden Rat und jede Anregung dankbar sein.

Berlin, im November 1910

Ernst Cassirer

² [Ein Sach- und ein Personenregister findet sich am Ende von ECW 5. Über den Umgang mit dem von Cassirer erwähnten Register vgl. den editorischen Bericht zu ECW 3]

EINLEITUNG

Der naiven Auffassung stellt sich das Erkennen als ein Prozeß dar, in dem wir uns eine an sich vorhandene, geordnete und gegliederte Wirklichkeit nachbildend zum Bewußtsein bringen. Die Tätigkeit, die der Geist hierin entfaltet, bleibt auf einen Akt der Wiederholung beschränkt: Nur darum handelt es sich, einen Inhalt, der uns in fertiger Fügung gegenübersteht, in seinen einzelnen Zügen nachzuzeichnen und uns zu eigen zu machen. Zwischen dem »Sein« des Gegenstandes und der Art, in der er sich in der Erkenntnis widerspiegelt, besteht auf dieser Stufe der Betrachtung keine Spannung und kein Gegensatz: Nicht der Beschaffenheit, sondern lediglich dem Grade nach lassen sich beide Momente auseinanderhalten. Das Wissen, das sich die Aufgabe stellt, den Umfang der Dinge zu erfassen und zu erschöpfen, vermag dieser Forderung nur allmählich zu genügen. Seine Entwicklung vollzieht sich in den sukzessiven Einzelschritten, in denen es nach und nach die ganze Mannigfaltigkeit der ihm entgegenstehenden Objekte ergreift und zur Vorstellung erhebt. Immer wird dabei die Wirklichkeit als ein in sich selbst ruhender fester Bestand gedacht, den das Erkennen nur seinem gesamten Umkreis nach zu umschreiten hat, um ihn sich in allen seinen Teilen deutlich und vorstellig zu machen.

Schon die ersten Anfänge der theoretischen Weltbetrachtung aber erschüttern den Glauben an die Erreichbarkeit, ja an die innere Möglichkeit des Ziels, das diese populäre Ansicht dem Erkennen setzt. Mit ihnen wird sogleich deutlich, daß wir es in allem begrifflichen Wissen nicht mit einer einfachen Wiedergabe, sondern mit einer Gestaltung und inneren Umformung des Stoffes zu tun haben, der sich uns von außen darbietet. Die Erkenntnis gewinnt eigentümliche und | spezifische Züge und gelangt zu qualitativer Unterscheidung und Entgegensetzung gegen die Welt der Objekte. Mag die naive Grundanschauung tatsächlich bis weit in die abstrakte Theorie hinein weiterwirken und ihre Vorherrschaft behaupten: mit dem Beginn der Wissenschaft ist sie mittelbar bereits entwurzelt. Die Aufgabe wandelt sich nunmehr: Sie besteht nicht in der nachahmenden Beschreibung, sondern in der Auswahl und der kritischen Gliederung, die an der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungsdinge zu vollziehen ist. Die auseinanderstrebenden Anzeigen der Empfindung werden nicht gleichmäßig hingenommen, sondern sie werden derart gedeutet und

umgebildet, daß sie sich zu einer in sich einstimmigen, systematischen Gesamtverfassung fügen. Nicht mehr schlechthin das Einzelding, sondern die Forderung inneren Zusammenhangs und innerer Widerspruchslosigkeit, die der Gedanke stellt, bildet nunmehr das letzte Urbild, an dem wir die »Wahrheit« unserer Vorstellungen messen. Kraft dieser Forderung zerlegt sich das unterschiedslose und gleichförmige »Sein« der naiven Auffassung in getrennte Gebiete, grenzt sich ein Bereich der echten, wesentlichen Erkenntnis von dem Umkreis des »Scheinens« und der wandelbaren Meinung ab. Der wissenschaftliche Verstand ist es, der nunmehr die Bedingungen und Ansprüche seiner eigenen Natur zugleich zum Maße des Seienden macht. Nach dem Grund und der Rechtfertigung dieser Ansprüche selbst wird hier zunächst nicht gefragt; in voller unbefangener Sicherheit schaltet das Denken mit den empirischen Inhalten, bestimmt es aus sich heraus die Kriterien und Gesetze, nach denen sie zu formen sind.

Dennnoch vermag der Gedanke in dieser ersten naiven Selbstgewißheit, so bedeutsam und fruchtbar sie sich ihm erweist, nicht zu verharren. Die Kritik, die er an dem Weltbild der unmittelbaren Anschauung vollzogen hat, enthält, tiefer gefaßt und durchgeführt, für ihn selbst ein dringliches und schwieriges Problem. Wenn das Erkennen nicht mehr schlechthin das Abbild der konkreten sinnlichen Wirklichkeit, wenn es eine eigene ursprüngliche Form ist, die es allmählich gegenüber dem Widerspruch und dem Widerstand der Einzel|tatsachen der Empfindung durchzusetzen und auszuprägen gilt, so ist damit die frühere Grundlage für die Gewißheit unserer Vorstellungen hinfällig geworden. Wir können sie nicht mehr unmittelbar mit ihren äußereren dinglichen »Originalen« vergleichen, sondern müssen in ihnen selbst das Merkmal und die Regel entdecken, die ihnen Halt und Notwendigkeit gibt. Bestand der erste Schritt darin, die scheinbare Sicherheit und Festigkeit der Wahrnehmungsobjekte aufzuheben und die Wahrheit und Beständigkeit des Seins in einem System wissenschaftlicher Begriffe zu gründen, so muß nunmehr erkannt werden, daß uns auch in diesen Begriffen kein letzter, unangreifbarer und fragloser Besitz gegeben ist. Erst in dieser Einsicht vollendet sich die philosophische Selbstbesinnung des Geistes. Wenn es der Wissenschaft genug ist, die vielgestaltige Welt der Farben und Töne in die Welt der Atome und Atombewegungen aufzulösen und ihr damit in letzten konstanten Einheiten und Gesetzen Gewißheit und Dauer zu verleihen, so entsteht das eigentlich philosophische Problem erst dort, wo diese Urelemente des Seins selbst als gedankliche Schöpfungen verstanden und gedeutet werden. Die Begriffe der Wissenschaft

erscheinen jetzt nicht mehr als Nachahmungen dinglicher Existenzen, sondern als Symbole für die Ordnungen und funktionalen Verknüpfungen innerhalb des Wirklichen. Diese Ordnungen aber lassen sich nicht fassen, solange wir bei dem passiven Eindruck der Dinge stehenbleiben, sondern sie werden erst in der intellektuellen Arbeit, in dem tätigen Fortgang von bestimmten Grundelementen zu immer komplexeren Schlußfolgerungen und Bedeutungszusammenhängen ergriffen. Diese Gesamtbewegung des Denkens erst ist es, in der nunmehr der Begriff des Seins selbst sich fortschreitend bestimmt.

Aber freilich: dem Bereich grenzenloser Relativität, dem wir noch eben entronnen zu sein meinten, scheinen wir jetzt von neuem und für immer überantwortet. Die Wirklichkeit der Objekte hat sich uns in eine Welt idealer, insbesondere mathematischer Beziehungen aufgelöst; an Stelle der dinglichen Welt ist eine geistige Welt reiner Begriffe und »Hypothesen« erstanden. Die Geltung reiner Ideen aber steht mit der Starrheit und Festigkeit, die die gewöhnliche Ansicht den sinnlichen Dingen zuspricht, nicht auf derselben Stufe. Die Bedeutung der Ideen tritt vollständig erst in der allmählichen Gestaltung der wissenschaftlichen Erfahrung hervor: Und diese Gestaltung kann nicht anders erfolgen als dadurch, daß die Idee selbst sich hierbei in verschiedenen logischen Gestalten darstellt. Erst in dieser Mannigfaltigkeit tritt ihr einheitlicher Sinn und ihre einheitliche Leistung heraus. So fordert das eigene Wesen jener logischen Grundbegriffe, die die Wissenschaft aus sich heraus entwickelt, daß wir sie nicht als gesonderte und voneinander losgelöste Wesenheiten betrachten, sondern sie in ihrer geschichtlichen Abfolge und Abhängigkeit erfassen. Damit aber droht uns zugleich der feste systematische Haltpunkt zu entschwinden. Die gedanklichen Einheiten, vermittels deren wir das Gewirr der Erscheinungen zu gliedern suchen, halten selbst, wie es scheint, nirgends stand; in buntem Wechselspiel verdrängen sie sich und lösen unablässig einander ab. Wir versuchen vergebens, bestimmte beharrliche Grundgestalten des Bewußtseins, gegebene und konstante Elemente des Geistes auszusondern und festzuhalten. Jedes »Apriori«, das auf diesem Wege als eine unverlierbare Mitgift des Denkens, als ein notwendiges Ergebnis seiner psychologischen oder physiologischen »Anlage« behauptet wird, erweist sich als ein Hemmnis, über das der Fortschritt der Wissenschaft früher oder später hinwegschreitet. Wenn wir daher hier, in den gedanklichen Synthesen und Setzungen, das »Absolute« wiederzufinden hofften, das sich der unmittelbaren Wahrnehmung entzog, so sehen wir uns nunmehr enttäuscht; was uns zuteil wird, sind nur immer erneute hypothetische Ansätze und Versuche, den Inhalt der Erfahrung,

soweit er sich uns auf der jeweiligen Stufe unserer Erkenntnis erschlossen hat, auszusprechen und zusammenzufassen. Ist es nicht Willkür, irgendeines dieser mannigfachen Systeme fixieren und der künftigen Forschung als Muster und Regel aufdrängen zu wollen? Sind unsere Begriffe etwas anderes und können sie mehr zu sein verlangen als Rechenmarken: als vorläufige Abkürzungen, in denen wir | den augenblicklichen Stand unseres empirischen Wissens überschauen und zur Darstellung bringen? Die unbedingte Einheit und Gleichförmigkeit der Erfahrung erscheint selbst als eines jener Begriffspostulate, deren bloß relative Geltung nunmehr durchschaut ist. Nichts versichert uns mehr, daß nicht der gesamte begriffliche Inhalt, den das Denken erbaut und notwendig erbauen muß, im nächsten Augenblick durch eine neue Tatsache gestürzt und vernichtet werde. Für die eine und unwandelbare »Natur«, die uns anfangs als zweifeloser Besitz galt, haben wir somit, wie es scheint, nur das Spiel unserer »Vorstellungen« eingetauscht, das durch keine innere Regel mehr gebunden ist. So hebt diese letzte Folgerung, in die die geschichtliche Betrachtung des Ganges der Wissenschaft einmündet, den Sinn und die Aufgabe der Philosophie auf.

Wir dürfen uns dieser Konsequenz nicht verschließen, sondern müssen sie aufnehmen und weiterführen. In der Tat wäre es ungenügend, wenn man ihr etwa mit dem Hinweis begegnen wollte, daß die vorangehenden Leistungen des Denkens und der Forschung in den folgenden als notwendige Momente enthalten und »aufgehoben« seien. In so einfacher und geradliniger Folge wie diese Konstruktion es voraussetzt und verlangt, gehen die verschiedenen Begriffssysteme nicht auseinander hervor. Der empirische Gang der Erkenntnis vollzieht sich keineswegs immer in der Art, daß die einzelnen Momente sich friedlich aneinanderreihen, um sich mehr und mehr zu einer einheitlichen Totalansicht zu ergänzen. Nicht in solchem stetigen quantitativen Wachstum, sondern im schärfsten dialektischen Widerspruch treten in den eigentlich kritischen Epochen der Erkenntnis die mannigfachen Grundanschauungen einander gegenüber. So sehen wir, daß ein Begriff, der der einen Epoche als in sich widerspruchsvoll erscheint, der folgenden zum Instrument und zur notwendigen Bedingung aller Erkenntnis wird; so folgt selbst in der empirischen Wissenschaft auf eine Periode, in der alle Erscheinungen auf ein einziges Grundprinzip zurückgeführt und aus ihm »erklärt« werden, eine andere, in der dieses Prinzip selbst als »absurd« und unausdenkbar verworfen wird. Der | eleatische Begriff des Nicht-Seins in der antiken, die Begriffe des leeren Raumes und der Fernkraft in der modernen Spekulation sind bekannte und lehrreiche Beispiele eines derarti-

gen Prozesses. Und man begreift gegenüber solchen Wendungen die skeptische Frage, ob nicht aller Fortschritt der Wissenschaft nur die Resultate, nicht aber die Voraussetzungen und Grundlagen betrifft, die vielmehr gleich unbeweisbar und gleich unvermittelt einander ablösen. Oder sollte es dennoch möglich sein, in dieser ständigen Umwandlung wenn nicht bleibende und unverrückbare Inhalte, so doch ein einheitliches Ziel zu entdecken, dem die gedankliche Entwicklung zustrebt? Gibt es in diesem Werden zwar keine beharrlichen Elemente des Wissens, aber doch ein universelles Gesetz, das der Veränderung ihren Sinn und ihre Richtung vorschreibt?

Wir haben an dieser Stelle noch keine endgültige Antwort auf diese Fragen. Wie die Geschichte das Problem gestellt hat, so kann nur sie selbst die Mittel zu seiner Bewältigung darbieten. Mitten in den geschichtlichen Erscheinungen und Erfahrungen müssen wir unseren Standort wählen, um von hier aus die Gesamtentwicklung zu überblicken und zu beurteilen. Wenn wir allgemein von dem Gedanken ausgegangen sind, daß die Anschauung, die jede Zeit von der Natur und der Wirklichkeit der Dinge besitzt, nur der Ausdruck und das Widerspiel ihres Erkenntnisideals ist: so versuchen wir nunmehr im einzelnen, uns die Bedingungen zu verdeutlichen, kraft deren der moderne Begriff und das moderne System der Erkenntnis sich gestaltet hat. Den komplexen Inbegriff von Voraussetzungen, mit denen unsere Wissenschaft an die Deutung der Erscheinungen herantritt, suchen wir aufzulösen und die wichtigsten Fäden gesondert in ihrer historischen Entstehung und Herausbildung zu verfolgen. Auf diesem Wege dürfen wir hoffen, zugleich einen sachlichen Einblick in dieses vielverschlungene begriffliche Gewebe zu gewinnen und die inneren Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen seinen einzelnen Gliedern verstehen zu lernen. Die Geschichte wird zur Ergänzung und zum Prüfstein der Ergebnisse, die die inhaltliche Analyse und Reduktion der Wissenschaften uns darbietet. In einem doppelten Sinne kann versucht werden, diese Analyse der gegebenen Wissenschaft, die die eigentliche Hauptaufgabe für jede Kritik der Erkenntnis bleiben muß, zu vervollständigen und mittelbar zu bewahrheiten. Wir können das eine Mal nach den psychologischen Bedingungen fragen, die in der Entwicklung des individuellen Bewußtseins den Aufbau der Wahrnehmungswelt beherrschen und leiten; wir können versuchen, die gedanklichen Kategorien und Gesichtspunkte, die hier zu dem Stoff der Empfindungen hinzutreten müssen, aufzudecken und in ihrer Leistung zu beschreiben. Aber so wertvoll diese Betrachtung ist, solange sie in den Grenzen, die ihr gesteckt sind, verweilt und nicht versucht, sich selbst an die Stelle der kritischen Zer-

gliederung des Gehalts der wissenschaftlichen Prinzipien zu setzen: sie bliebe für sich allein unzureichend. Die Psychologie des einzelnen »Subjekts« empfängt volles Licht erst durch die Beziehung, in die wir sie zur Gesamtentwicklung der Gattung setzen; sie spiegelt uns nur die Tendenzen wider, die den Aufbau der geistigen Kultur der Menschheit beherrschen. Hier treten, auf breiterem Raum, die bestimmenden Faktoren schärfer und klarer auseinander; hier scheiden sich, wie von selber, die unfertigen und verfehlten Ansätze von den notwendigen und dauernd wirksamen Motiven. Nur zum Teil freilich handelt es sich in dieser allmählichen Herausarbeitung der Grundmomente um einen völlig bewußten Prozeß, der auf jeder Einzelstufe zu deutlicher Bezeichnung und Aussprache gelangte. Was in die bewußte philosophische Reflexion einer Epoche eingeht, ist zwar ein wesentlicher und triebkräftiger Bestand ihrer Gedankenarbeit; aber es erschöpft dennoch nur auf den wenigen geschichtlichen Ausnahme- und Höhepunkten deren vollen Gehalt. Lange bevor bestimmte Grundanschauungen sich in strenger begrifflicher Deduktion heraussondern und abgrenzen, sind in der wissenschaftlichen Kultur die geistigen Kräfte wirksam, die zu ihnen hinleiten. Auch in diesem gleichsam latenten Zustand gilt es, sie zu erfassen und wiederzuerkennen, wenn wir uns der Stetigkeit der geschichtlichen Arbeit versichern wollen. Die | Geschichte der Erkenntnistheorien gibt uns kein volles und zureichendes Bild der inneren Fortbildung des Erkenntnisbegriffs. In der empirischen Forschung einer Periode, in den Wandlungen ihrer konkreten Welt- und Lebensauffassung müssen wir die Umformung ihrer logischen Grundansicht verfolgen. Die Theorien über die Entstehung und den Ursprung der Erkenntnis fassen das Ergebnis zusammen, aber sie enthüllen uns nicht die letzten Quellen und Antriebe. So werden wir sehen, wie die eigentliche Renaissance des Erkenntnisproblems von den verschiedensten Seiten her – von der Naturwissenschaft wie von der humanistischen Geschichtsansicht, von der Kritik des Aristotelismus wie von der inneren immananten Umbildung der peripatetischen Lehren in der neueren Zeit – vorbereitet wird, ehe sie in der Philosophie Descartes' zur Reife und zum vorläufigen Abschluß gelangt. Und es sind keineswegs immer die geringeren und minder fruchtbaren logischen Leistungen, denen eine explizite Heraushebung und ein gesonderter, abstrakter Ausdruck versagt bleibt. Die Geschichte des modernen Denkens kennt kaum eine gleich wichtige und gleich entscheidende logische Tat wie Galileis Grundlegung der exakten Naturwissenschaft: Die einzelnen Gesichtspunkte aber, die hierbei leitend waren und die dem Urheber selbst in voller begrifflicher Deutlichkeit vor Augen standen, sind

dennoch nirgends zu theoretischer Zusammenfassung und zur abgelösten systematischen Darstellung gelangt. Wollten wir daher unseren Maßstab einzig von der Betrachtung der geschichtlichen Abfolge der »Erkenntnistheorien« entnehmen, so müßte Galilei uns hinter einem Zeitgenossen wie Campanella zurückstehen, dem er doch nicht nur als wissenschaftlicher Denker, sondern an echter philosophischer Produktivität und Tiefe unvergleichbar überlegen ist.

Allgemein müssen wir uns deutlich machen, daß die Begriffe des »Subjekts« und »Objekts« selbst kein gegebener und selbstverständlicher Besitz des Denkens sind, sondern daß jede wahrhaft schöpferische Epoche sie erst erwerben und ihnen ihren Sinn selbstdurchdringen muß. Nicht derart schreitet der Prozeß des Wissens fort, daß der Geist, als ein fertiges Sein, die äußere, ihm entgegenstehende und gleichfalls in sich abgeschlossene Wirklichkeit nur in Besitz zu nehmen hätte; daß er sie Stück für Stück sich aneignete und zu sich hinüberzöge. Vielmehr gestaltet sich der Begriff des »Ich« sowohl wie der des Gegenstandes erst an dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung und unterliegt mit ihm den gleichen inneren Wandlungen. Nicht nur die Inhalte wechseln ihre Stelle, so daß, was zuvor der objektiven Sphäre angehörte, in die subjektive hinübergreift, sondern zugleich verschiebt sich die Bedeutung und Funktion der beiden Grundelemente. Die großen wissenschaftlichen Epochen übernehmen nicht das fertige Schema der Entgegensetzung, um es nur mit mannigfachem und wechselndem Gehalt zu erfüllen, sondern sie erschaffen selbst erst begrifflich die beiden Gegenglieder. Die Aristotelische Auffassung der Erkenntnis unterscheidet sich von der modernen nicht nur in der Art der Abhängigkeit, die sie zwischen »Natur« und »Geist« annimmt, sondern in dem Kern und Grundsinn dieser Begriffe selbst. Dies also ist eine der ersten und charakteristischsten philosophischen Leistungen jeder Epoche, daß sie sich das Problem des Wechselverhältnisses von Sein und Denken aufs neue formuliert und damit der Erkenntnis erst ihren Rang und ihre spezifische Stellung anweist. In dieser Abgrenzung der Aufgabe besteht, mehr noch als in den besonderen Ergebnissen, die Originalität jedes produktiven Zeitalters. Wiederum aber erweitert sich mit dieser Erwägung das Material, auf das die geschichtliche Betrachtung und Untersuchung sich zu richten hat. Es sind keineswegs allein die abgeschlossenen philosophischen Systeme, es sind die mannigfachen Versuche und Ansätze der Forschung wie der gesamten geistigen Kultur, in denen diese allmähliche Umgestaltung des Ichbegriffs wie des Objektbegriffs sich vollzieht. Alle Tendenzen, die darauf gerichtet sind, eine neue Methodik der Erfahrungswissenschaften zu

schaffen oder aber in einem vertieften Begriff des Selbstbewußtseins einen neuen Grund der Geisteswissenschaften zu legen, gehören nun mehr mittelbar zu unserem Problem. So dürfen wir große geistige Bewegungen – wie etwa den italienischen Humanismus oder die französische Skepsis des 16. Jahrhunderts – auch dann in unsere Forschung einbeziehen, wenn ihr direkter Ertrag für die systematische Philosophie gering ist. Es muß der Versuch gewagt werden, aus der intellektuellen Gesamtbewegung eines Zeitalters sein herrschendes und treibendes Erkenntnisideal zu rekonstruieren. Zu dieser Fassung der Aufgabe nötigt noch ein anderes Moment. Es besagt wenig, wenn wir hören, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt auf eine »empiristische« Periode der Philosophie eine »rationalistische« gefolgt sei und daß beide etwa ihren Ausgleich in einer dritten, »kritischen« Richtung gefunden hätten. Als »Empiristen« treten uns sogleich in den Anfängen der neueren Philosophie Bacon wie Leonardo da Vinci, Galilei wie Paracelsus und Campanella entgegen. Und doch ist der Begriff der »Erfahrung«, für den alle diese Denker eintreten, nur eine Scheineinheit, hinter der sich die schwersten prinzipiellen Gegensätze, die die Entwicklung des Erkenntnisproblems kennt, verbergen. Was einem jeden von ihnen die »Erfahrung« in Wahrheit bedeutet, das kann nur die sachliche Analyse ihrer wissenschaftlichen und philosophischen Gesamtleistung herausstellen: Nicht lediglich in seiner Aussprache, sondern in seiner Betätigung durch die verschiedenen Problemgebiete hindurch enthüllt sich uns der Sinn des Begriffs. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft ist nur äußerlich erfaßt und beschrieben, solange man nur von einem wechselseitigen »Einfluß« spricht, den beide aufeinander ausüben. Eine derartige Wirksamkeit ist nicht das Vorrecht eines einzelnen Gebiets, sondern gilt in gleichem Sinne für alle Inhalte und Richtungen der Kultur. Die Fassung unserer Aufgabe dagegen setzt ein engeres, spezifisches Verhältnis zwischen beiden Gedankenkreisen voraus: Sie sind uns gleich selbständige und gleich unentbehrliche Symptome ein und desselben intellektuellen Fortschritts. Was der moderne Begriff der Erkenntnis besagt, dafür sind Galilei und Kepler, Newton und Euler ebenso wichtige und vollgültige Zeugen wie Descartes oder Leibniz. Die Gesamtentwicklung müßte sprunghaft und lückenhaft erscheinen, wenn wir uns der Betrachtung dieses wichtigsten Mittelgliedes begeben wollten. Denn erst in ihm und kraft des Zusammenhangs mit ihm erhält der philosophische Gedanke selbst seine wahrhafte innere Kontinuität. Daß es Erkenntnis als strengen und eindeutigen logischen Begriff gibt: dies wird erst hier vollständig bewiesen. Auch die übrigen Gebiete der geistigen Tätigkeit, auch das Recht und

die Sprache, auch Kunst und Religion, enthalten einen bestimmten Beitrag zum allgemeinen Problem der Erkenntnis. Aber wie sie sich diesem Problem von sehr verschiedenen Seiten her nähern, so bleibt es zunächst dahingestellt, ob und wie weit sie mit ihm einen wahrhaft einheitlichen Sinn verbinden. Eine Reihe charakteristischer Stellungnahmen zum »Ich« und zur »Wirklichkeit« tritt uns auch hier entgegen, aber ob in dieser Fülle der Motive eine gemeinsame Grundtendenz sich aussondern und festhalten lässt, bleibt häufig fraglich. In der exakten Wissenschaft erst, in ihrem trotz aller Schwankungen stetigen Gange, erhält die Einheit des Erkenntnisbegriffs, die überall sonst eine bloße Forderung blieb, ihre wahrhafte Erfüllung und Bewährung. Der Wechsel der Meinungen gestaltet sich erst hier zu einem klaren und sinnvollen Zusammenhang um, in welchem sich nunmehr auch die Philosophie ihres eigenen Begriffs und ihrer theoretischen Aufgaben erst vollständig bewußt wird.

Wenn indes der Beitrag, den Mathematik und Naturwissenschaft für den Fortschritt des Erkenntnisproblems leisten, offen zutage liegt, so ist es schwieriger, den allgemeinen Einfluß, der von den Geisteswissenschaften her geübt wird, zu bestimmen und deutlich abzugrenzen. Denn die Geisteswissenschaften treten uns zu Anfang der neueren Zeit noch nicht als ein unabhängiges Ganze entgegen, das in sich bereits seinen festen Halt gefunden hätte. Ihr Gehalt ist gleichsam eingeschmolzen in das herrschende System der Metaphysik, das gleichmäßig durch die aristotelische Tradition wie durch die Kirchenlehre bestimmt wird. Langsam nur treten die einzelnen gedanklichen Momente, die in diesem System wie unter einem dogmatischen Zwange zusammengehalten sind, in selbständigen, freieren Regungen hervor. Es bedarf der tiefen intellektuellen Kämpfe der Renaissance, um die mannigfachen und verschiedenartigen Probleme, die in dem Weltbild des Mittelalters noch unterschiedslos verschmolzen sind, Schritt für Schritt in ihrer Eigenart zurückgewinnen. An die Stelle der bewunderungswürdigen Folgerichtigkeit, mit der in der antiken Philosophie jede neue Phase aus der vorhergehenden nach inneren logischen Gesetzen erwächst, tritt hier eine vielfältig komplizierte und durch mannigfache Rücksichten bedingte Bewegung, die sich erst allmählich um einen festen Mittelpunkt zusammenschließt. Wollen wir daher auf dieser Stufe das Problem der Erkenntnis in seiner konkreten geschichtlichen Gestalt ergreifen, so dürfen wir es aus den Beziehungen und Zusammenhängen, die es mit andersartigen Interessen eingehet, nicht herauslösen. Die strenge Abgrenzung seiner Bedeutung, die Einsicht in seine Sonderstellung und seinen fundamentalen Wert, die das letzte Ergebnis der gedanklichen Arbeit der Neuzeit ist, dürfen

wir nicht vorwegnehmen und an die Spitze stellen. Wie eng insbesondere die Verknüpfung mit den ethischen und religiösen Ideen ist, kann man sich alsbald verdeutlichen, wenn man sich die Rolle ver-gegenwärtigt, die beide in der Entwicklung des modernen Begriffs des Selbstbewußtseins spielen. Hier müssen vor allem Denker wie Pascal, in denen zwei verschiedene innere Stellungnahmen zum Erkenntnisproblem, in denen die neue wissenschaftliche Methodik mit der religiösen Grundstimmung des Mittelalters sich begegnen und widerstreiten, das geschichtliche Interesse fesseln. Der individuelle Kampf, der sich in ihnen vollzieht, ist zugleich der Ausdruck einer tieferen allgemeinen Wandlung der Denkart. Allgemein müssen wir überall dort, wo im Bewußtsein einer Epoche die metaphysischen Interessen noch von entscheidender und zentraler Bedeutung sind, auch innerhalb dieser Interessen selbst unseren ersten Standort und Ausgangspunkt nehmen; und diese Rücksicht gilt, wie für das Gesamtgebiet, so auch für seine einzelnen Teile und Glieder. Die Grundbegriffe der wissenschaftlichen Erkenntnis, die Begriffe der Kraft und der Ursache, der Substanz und der Materie, haben sämtlich eine lange und vielverzweigte metaphysische Vorgeschichte, die weit über die Anfänge der neueren Zeit hinausreicht. Die | Genese dieser Begriffe läßt sich freilich nicht darstellen, wenn man nicht beständig auf ihre Funktion innerhalb der mathematischen Physik hinklickt; ebensowenig aber lassen sich hieraus allein alle Einzelphasen ihres Werdens verständlich machen. So sehen wir insbesondere bei den Begriffen des Raumes und der Zeit, wie sie bei ihrem ersten Auftreten in der neueren Philosophie noch völlig in metaphysische Voraussetzungen verstrickt sind. Und dieser Zusammenhang beider mit der Gotteslehre, der uns zuerst in der italienischen Naturphilosophie begegnet, bleibt weiterhin, bis zu Newton, herrschend. Noch Kant hat – wie sich uns zeigen wird – bei seiner transzentalen Kritik des Raumes und der Zeit eine bestimmte geschichtliche Fassung und Ausprägung dieser Begriffe vor Augen, die gleichsehr durch das Interesse an der wissenschaftlichen Grundlegung der Mechanik wie durch allgemeine metaphysische Fragestellungen bedingt ist. Können wir somit den Gegenstand unserer Untersuchung nicht von seinem metaphysischen Hintergrund ablösen, so dürfen wir doch bei den metaphysischen Problemen nur insoweit verweilen, als wir in ihnen die Hülle und das Symptom von Fragen sehen, die das Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem »Gegenstand« betreffen. Es ist der charakteristische Grundzug der neueren Metaphysik, daß sie kraft ihres eigenen immanenten Fortgangs immer deutlicher zu diesen Fragen hinstrebt. Allgemein soll uns die Geschichte des Erkenntnisproblems nicht sowohl einen Teil der

Geschichte der Philosophie bedeuten – denn bei der inneren sachlichen Wechselbedingtheit aller Glieder des philosophischen Systems bliebe jede solche Abtrennung eine willkürliche Schranke –, als sie vielmehr das Gesamtgebiet unter einem bestimmten Gesichtspunkt und einer bestimmten Beleuchtung darstellen und damit gleichsam in einem Querschnitt den Inhalt der neueren Philosophie zur Anschauung bringen soll.

Die analytische Aufgabe, die dem modernen Denken gestellt war, findet ihren logischen Abschluß im System Kants. Hier erst wird der letzte endgültige Schritt getan, indem das Erkennen völlig auf sich selbst gestellt und nichts mehr, im Gebiete des Seins wie des Bewußtseins, seiner | eigenen Gesetzlichkeit vorangesetzt wird. Aber indem Kant diese Wendung vollzieht, bringt er damit nicht sowohl die früheren Gedankenreihen zur Vollendung, als er vielmehr zum Schöpfer neuer Probleme wird, die bis unmittelbar in unsere philosophische Gegenwart hineinreichen und daher nicht mehr in geschichtlicher, sondern nur in systematischer Untersuchung behandelt und beurteilt werden können.¹ Das System Kants ist uns nicht sowohl das Ende als ein dauernd neuer und fruchtbare Anfang der Kritik der Erkenntnis. Aber indem wir unsere historische Betrachtung bis zu ihm hinführen, suchen wir damit zugleich ein Mittel zu seinem sachlichen Verständnis zu gewinnen. Weit enger, als die bisherigen Darstellungen der Entwicklung der kritischen Philosophie es erkennen lassen, ist diese in ihrer Entstehung mit der Wissenschaft des achtzehnten Jahrhunderts verflochten und verschwistert. Überall blickt die allgemeine Theorie hier auf die bestimmte konkrete Problemlage hin, die durch die methodischen Kämpfe zwischen Leibniz und Newton und ihren Nachklang in den bedeutendsten Forschern der Zeit, wie Euler und d'Alembert, geschaffen war. Wenn in diesem Zusammenhang das kritische System die Wurzel seiner Kraft besitzt, so enthüllt sich in ihm doch zugleich auch seine notwendige innere Bindung. Je deutlicher wir zu unterscheiden vermögen, in welchen begrifflichen Formulierungen der Vernunftkritik die wissenschaftliche Kultur der Zeit zum Ausdruck und zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt, um so klarer werden sich uns die allgemeingültigen Züge der Methodik Kants aus den Besonderheiten der Ausführung herausheben. Eben indem wir an dem Grundgedanken der Methode festhalten, suchen wir damit für die spezielle Ableitung und Begründung der Prinzipien freies Feld zu erhalten. Die »transzendentale Kritik«

¹ Vgl. jetzt hierzu meine Schrift: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnikritik, Berlin 1910.

bliebe zur Unfruchtbarkeit verurteilt, wenn es ihr versagt wäre, dem Fortschritt der wissenschaftlichen Grundbegriffe selbsttätig zu folgen und ihn in ihren speziellen Ergebnissen und Definitionen zum Ausdruck zu bringen. Je vielseitiger und beweglicher sie sich in dieser Hinsicht erhält, um so reiner wird sich die Universalität und die systematische Einheit ihrer Fragestellung erweisen.

Hier freilich stehen wir an einem Punkt, an dem noch heute die Absicht Kants wie die der modernen Vertreter der kritischen Methode am häufigsten und beharrlichsten mißverstanden wird. Immer wieder erhebt sich der Vorwurf, daß die transzendentale Kritik, indem sie von dem Faktum der Newtonischen Wissenschaft ausgeht, damit den geschichtlichen Prozeß gleichsam zum Stehen bringe und eine einzelne Phase der »Erfahrung« zum allgemeinen Maßstab ihres Gehalts und inneren Wertes mache. Die »Festlegung der Forschung an einen geschichtlichen Zustand bestimmter Einzeldisziplinen« übt zugleich – wie man einwendet – eine hemmende Tendenz aus: Eine Festigung der Vernunft durch ihre Arbeit kann nicht erfolgen, ohne daß sie zugleich »eine *Befestigung* an ihrer Arbeit und damit ein Hindernis des Fortschritts zu neuer Arbeit wäre«.² Wäre indes diese Folgerung richtig, so würden wir uns damit zugleich jedes sicheren Halts philosophischer Beurteilung beraubt sehen. Denn es ist vergeblich, uns, nachdem man uns die Orientierung an dem Inhalt der rationalen Wissenschaft versagt hat, an die Geschichte der geistigen Kultur als die eigentliche Realität zu verweisen. Solange die Vernunft in sich selbst noch nicht ihre Festigkeit und ihre Selbstgewißheit gefunden hat, bleibt ihr auch die Geschichte nur ein wirres und widerspruchsvolles Chaos. Es bedarf bestimmter sachlicher Prinzipien der Beurteilung, es bedarf fester Gesichtspunkte der Auswahl und Formung, damit die historischen Erscheinungen, die für sich allein stumm sind, zu einer lebendigen und sinnvollen Einheit werden. Wenn irgendwo, so wird es in der Geistesgeschichte deutlich, daß ihr Inhalt und Zusammenhang nicht gegeben, sondern von uns auf Grund der Einzeltatsachen erst zu erschaffen ist: Sie ist nur das, was wir kraft gedanklicher Synthesen aus ihr machen. Worin | aber sollten wir den inhaltlichen Grund dieser Synthesen selbst suchen, wenn wir uns des Halts an der Wissenschaft und an ihrem gegenwärtigen Bestand begeben müßten? Daß wir in ihr immer nur einen relativen Stützpunkt finden, daß wir somit die Kategorien, unter denen wir den geschichtlichen Prozeß betrachten, selbst veränderlich und wand-

² Max Scheler, Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik, Leipzig 1900, S. 67.

lungsfähig erhalten müssen, ist freilich richtig: Aber diese Art der Relativität bezeichnet nicht die Schranke, sondern das eigentliche Leben der Erkenntnis. Die inhaltliche Analyse des Tatbestands der rationalen Wissenschaften und die Verfolgung ihres allmählichen Werdens erhellen und bedingen sich nunmehr wechselseitig. Man wird in der geschichtlichen »Arbeitswelt« der Kultur nicht heimisch, wenn man sich nicht zuvor mit dem sachlichen Interesse an den Prinzipien und Problemen der gegenwärtigen Forschung erfüllt hat.

Die Aufgabe, die der Philosophie in jeder einzelnen Phase ihrer Entwicklung gestellt ist, besteht daher immer von neuem darin, an einem konkret geschichtlichen Inbegriff bestimmter wissenschaftlicher Begriffe und Grundsätze die allgemeinen logischen Funktionen der Erkenntnis überhaupt herauszuheben. Dieser Inbegriff mag sich wandeln und hat sich seit Newton gewandelt: Es bleibt dennoch die Frage zurück, ob nicht auch in dem neuen Gehalt, der jetzt heraustritt, jene allgemeinsten Beziehungen, auf die allein die kritische Analyse ihren Blick gerichtet hielt, nur unter einer anderen Gestalt und Hülle sich darstellen. Der Begriff der Wissenschaftsgeschichte selbst birgt in sich bereits jenen Gedanken der Erhaltung einer allgemeinen logischen Struktur in aller Aufeinanderfolge besonderer Begriffssysteme. In der Tat: Wäre der frühere Inhalt des Denkens mit dem vorangehenden nicht durch irgendeine Identität verknüpft, so gäbe es nichts, was uns berechtigte, die verstreuten logischen Bruchstücke, die wir alsdann vor uns hätten, zu einer Reihe des Geschehens zusammenzufassen. Jede historische Entwicklungsreihe bedarf eines »Subjekts«, das ihr zugrunde liegt und sich in ihr darstellt und äußert. Der Fehler der metaphysischen Geschichtsphilosophie liegt nicht darin, daß sie überhaupt ein solches Subjekt fordert, sondern darin, daß sie es verdinglicht, indem sie von einer Selbstentwicklung der »Idee«, einem Fortschritt des »Weltgeistes« und dergleichen spricht. Auf jeden derartigen sachlichen Träger, der hinter der geschichtlichen Bewegung stände, müssen wir verzichten; die metaphysische Formel muß sich uns in eine methodische wandeln. Statt eines gemeinsamen Substrats suchen und fordern wir nur die gedankliche Kontinuität in den Einzelphasen des Geschehens; sie allein ist es, die wir brauchen, um von der Einheit des Prozesses zu sprechen.

Freilich bleibt auch dieser Gedanke einer inneren Stetigkeit zunächst nichts anderes als eine Hypothese, die aber – wie alle echten wissenschaftlichen Voraussetzungen – zugleich schlechthin die Bedingung des Anfangs der historischen Erkenntnis ist. An dieser Einsicht in das echte »Apriori« der Geschichte gilt es festzuhalten, wenn

die falsche apriorische Konstruktion der Einzeltatsachen wahrhaft abgewehrt werden soll. »Der regelmässige Gang und die organische Gliederung der Geschichte«, so bemerkt Zeller gegen Hegel, »ist, mit Einem Wort, kein apriorisches Postulat, sondern die Natur der geschichtlichen Verhältnisse und die Einrichtung des menschlichen Geistes bringt es mit sich, dass seine Entwicklung, bei aller Zufälligkeit des Einzelnen, doch im grossen und ganzen einem festen Gesetz folgt, und wir brauchen den Boden der Thatsachen nicht zu verlassen, sondern wir dürfen den Thatsachen nur auf den Grund gehen, wir dürfen nur die Schlüsse ziehen, zu denen sie die Prämissen enthalten, um diese Gesetzmässigkeit in einem gegebenen Fall zu erkennen.«³ Diese Kritik indes wird dem tieferen idealistischen Motiv, das bei Hegel trotz aller metaphysischen Irrungen zugrunde liegt, nicht gerecht. Denn – so dürfen wir entgegnen – ist denn jene »Natur« der Geschichte und jene gleichförmige »Einrichtung« des Menschengeistes ein gegebenes und selbstverständliches Faktum, das wir dogmatisch an die Spitze stellen | dürfen? Oder bedeutet sie nicht gleichfalls eine Setzung und eine Annahme, die die Erkenntnis macht, um in dem Getriebe einzelner »Tatsachen« sich zurechtzufinden, um sich für ihre eigenen Zwecke eines Ausgangspunkts und eines Leitfadens zu versichern? Auch hier ist uns somit kein anderer Weg gelassen, als das Problem der Einheit der Geschichte – nach einem Goetheschen Wort – »in ein Postulat zu verwandeln«.⁴ Je mehr sich dieses Postulat in der Erschließung und Sichtung der besonderen Erscheinungen bewährt, um so mehr hat es sein Recht und seine »Wahrheit« erwiesen. Denn das »Faktum« der Wissenschaft ist und bleibt freilich seiner Natur nach ein geschichtlich sich entwickelndes Faktum. Wenn bei Kant diese Einsicht noch nicht unzweideutig zutage tritt, wenn die Kategorien bei ihm noch als der Zahl und dem Inhalte nach fertige »Stammbegiffe des Verstandes« erscheinen können, so hat die moderne Fortbildung der kritischen und idealistischen Logik über diesen Punkt volle Klarheit geschaffen. Die Urteilsformen bedeuten ihr nur einheitliche und lebendige Motive des Denkens, die durch alle Mannigfaltigkeit seiner besonderen Gestaltungen hindurchgehen und sich in der Erschaffung und For-

³ Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. I/1: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie, Leipzig 1892, S. 16.

⁴ [Johann Wolfgang von Goethe, Brief an Karl Friedrich Zelter vom 9. August 1828, in: Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausg.), 4. Abt., Bd. XLIV: Goethes Briefe. März–September 1828, Weimar 1909, S. 259–262: S. 261.]

mulierung immer neuer Kategorien betätigen. Je reicher und bildsamer sich diese Variationen beweisen, um so mehr zeugen sie damit für die Eigenart und Ursprünglichkeit der logischen Funktion, aus der sie hervorgehen.⁵ In diesem Zusammenhang wurzelt zugleich die systematische Aufgabe, die der Geschichte der Philosophie gestellt ist und die ihr, bei aller Versenkung in die Einzeltatsachen und bei allem Streben nach genauerster Erschließung und Wiedergabe der Quellen, dauernd lebendig bleiben muß. |

⁵ S. Hermann Cohen, Logik der reinen Erkenntniss (System der Philosophie, Bd. I), Berlin 1902, S. 41 ff. u. s.

ERSTES BUCH.
DIE RENAISSANCE DES ERKENNTNISPROBLEMS |

ERSTES KAPITEL.
Nicolaus Cusanus

I.

Wenn man in Nicolaus Cusanus den Begründer und Vorkämpfer der neueren Philosophie sieht, so kann sich dieses Urteil nicht auf die Eigenart und den objektiven Gehalt der Probleme berufen, die in seiner Lehre zur Darstellung und Entfaltung kommen. Die gleichen Fragen, die das gesamte Mittelalter bewegt haben, treten uns hier noch einmal entgegen: Noch wird das Verhältnis Gottes zur Welt unter den speziellen Gesichtspunkten der christlichen Erlösungslehre betrachtet und zum Mittelpunkt der Untersuchung gemacht. Wenn das Dogma nicht mehr unbedingt den Weg und Gang der Forschung bestimmt, so weist es ihr doch ihre letzten Ziele. An den Problemen der Christologie, an den Fragen der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes erwächst und entwickelt sich die Philosophie des Cusanus. Das ist das Charakteristische für die geschichtliche Stellung des Systems: daß es sich nicht unmittelbar dem neuen Inhalt zuwendet, sondern an dem überlieferten Stoff selbst eine Wandlung und Fortbildung vollzieht, die ihn den Forderungen einer neuen Denkart und Fragestellung zugänglich macht.

In allen Phasen des Systems bildet daher die Gotteslehre den einheitlichen Mittelpunkt. In ihr konzentrieren sich die allgemeinen Grundgedanken; in ihrer Entwicklung spiegelt sich jegliche Anregung, die von seiten der wissenschaftlichen Forschung ausgeht. In den frühesten Schriften sind Gottesbegriff und Erkenntnisbegriff zunächst negativ aufeinander bezogen und miteinander verknüpft. Indem wir alle Bestimmtheit, die dem Wissen und seinem endlichen Objekt eignet, fortschreitend verneinen und aufheben, gelangen wir damit zum Sein und zur Inhaltsbestimmung des Absoluten. Da alles Erkennen in einem Messen besteht, in einer | Gleichung, die zwischen dem gesuchten Inhalt und bestimmten bekannten Elementen hergestellt wird, so bleibt das Unendliche, da es über alle Proportion hinausliegt, der Funktion des Begriffs unzugänglich. Alles Denken und Benennen geht in einem Trennen und Unterscheiden auf, erreicht daher die höchste Einheit nicht, die allen Gegensätzen ent-

rückt sein muß, um jedweden Inhalt zu umfassen und an ihm teilhaben zu können. Sprache und Begriff bleiben gleichmäßig an das abhängige und eingeschränkte Sein gebunden; sie vermögen das Wesen ihres Objekts nicht an und für sich, sondern nur in der Differenz und Entgegensetzung gegen andere Inhalte zu bestimmen. Über diese gesamte Sphäre der »Andersheit« gilt es sich zu erheben, um das höchste Sein zu erreichen. Je mehr wir das Moment der Manigfaltigkeit zurückdrängen, je weiter wir alle Mehrheit und Verschiedenheit entfernen, desto reiner erfassen wir den Sinn und Gehalt der ersten und absoluten Einheit. Gott selbst ist weder das Leben noch die Wahrheit, sondern liegt über diese wie über alle anderen intelligiblen Bestimmungen hinaus: Der »Himmel des Intellekts« vermag ihn nicht zu fassen und in sich zu schließen. Nur durch ein Hinwegschreiten über alle Proportion, über alle Vergleichung und allen Begriff (*per transscensum omnium proportionum, comparationum et ratiocinationum*) vermögen wir uns seiner Anschauung zu nähern.¹ Die Fülle und das gegensätzliche Leben | der Erscheinungswelt bildet das Hemmnis, das uns von der echten Gotteserkenntnis ausschließt.

Damit aber ist nicht nur die Begreiflichkeit des göttlichen Urwesens aufgehoben, sondern zugleich das Sein und die innere Möglichkeit des Einzelwesens zu einem unlösabaren Problem geworden. Das Geschöpf kann nicht als Folge aus dem göttlichen Grunde des Seins, der alle Vielheit und alle Zerfällung von sich abweist, begriffen und hergeleitet werden. Keine innere gedankliche Notwendigkeit ist es, die sein Dasein erklärt und rechtfertigt. Das Einzelwesen bleibt das schlechthin »Zufällige«, der Gegensatz und das Widerspiel zu aller

¹ S. die Schriften »De docta ignorantia« (1440) und »De coniecturis« (1441 ff.) (Ich zitiere nach der Pariser Ausgabe der Werke des Nicolaus Cusanus, die im Jahre 1514 von Jacobus Faber Stapulensis herausgegeben worden ist [Haec accurata recognitio trium voluminum operum. Cuius universalem indicem proxime sequens pagina monstrat, 3 Bde., hrsg. v. Jacobus Faber Stapulensis, Paris 1514.]). Vgl. bes. Nicolaus Cusanus, De coniecturis duo (Buch 1, Kap. 7), in: Opera, Bd. I, fol. 42 a–65 a; fol. 43 b f.: »Si cuncta alia separasti et ipsam solam [absolutam unitatem] inspicis, si aliud nunquam aut fuisse aut esse aut fieri posse intelligis, si pluralitatem omnem abiicis atque respectum, et ipsam simplicissimam tantum unitatem subintras [...] arcana omnia penetrasti.« S. ferner ders., De filiatione Dei (1445), in: Opera, Bd. I, fol. 65 b–69 b; fol. 67 a: »[...] deus [...] nec est intelligibilis aut scibilis, nec est veritas nec vita, nec est, sed omne intelligibile antecedit, ut unum simplicissimum principium. Unde cum omnem intellectum sic ex[s]uperet: non reperitur sic in regione seu coelo intellectus, nec potest per intellectum attingi extra ipsum coelum esse.«

logischen und metaphysischen Begründung und Ableitung.² Dem Individuum ist der Anteil am Sein im letzten und höchsten Sinne versagt; wir müssen es als irrationales Faktum hinnehmen, ohne ihm seinen Bestand und seine Geltung in einem eigenen Prinzip sichern zu können. Diese Folgerung aber, zu der Cusas Gotteslehre in ihrer ursprünglichen Gestalt hindrägt, enthält zugleich die Aufforderung und das innere Motiv der Umkehr in sich. Je weiter die Entwicklung von Cusas Philosophie fortschreitet, um so deutlicher tritt neben dem Bestreben, das göttliche Sein in seiner unvermischten Reinheit festzuhalten, die Tendenz hervor, das Einzelwesen in seinem Eigenwerte zu begreifen und in seiner endlichen Besonderheit zu behaupten. Mit diesem Zuge erst wird seine Lehre zum Ursprung und Vorbild der Philosophie der Renaissance. Jedes Geschöpf ist, innerhalb der Schranken, die ihm durch seine Sondernatur gesetzt sind, in sich selbst vollendet; all sein Streben kann nicht darauf gerichtet sein, die ihm eigentümliche Wesenheit zu überschreiten, sondern nur, sie vollständig zu erfüllen und zu verkörpern. Auch die Erhebung zum Absoluten kann daher nun nicht mehr schlechthin in der Verneinung des eigenen, spezifischen Seins der »Kreatur« gesucht werden. Die einzelne Erscheinung ist nicht mehr der unversöhnliche Gegensatz zum Sein des Unendlichen; sie ist der notwendige Ausgangspunkt und das Symbol, das uns allein zu seiner Erfassung hinzuleiten vermag. Die zweite, reife Epoche von | Cusas Philosophie hat diesen Gedanken zu voller Klarheit fortentwickelt. Er selbst spricht es aus, daß er das Absolute, das er zuvor jenseits aller Kraft unserer Erkenntnis, jenseits aller Mannigfaltigkeit und Entgegensetzung gesucht habe, nunmehr in der geschaffenen Welt selbst zu ergreifen und festzuhalten trachte.³ Um ins Unendliche zu schreiten, brauchen wir nur im Endlichen nach allen Seiten zu gehen: Das Geschöpf ist nichts anderes als die Selbstdarstellung und Selbstoffenbarung des Schöpfers.⁴ Damit aber ist ein neuer Weg gewiesen und eine neue Aufgabe gestellt. Die wissen-

² S. ders., *De docta ignorantia libri tres* (Buch 2, Kap.2), in: *Opera*, Bd. I, fol. 1b–34b: fol. 14 a u. ö.

³ S. ders., *De apice theoriae dialogus* (1463 f.), in: *Opera*, Bd. I, fol. 219 b–222 a: fol. 219 b f.: »Cum igitur annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam, ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere: non attendi quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam [...] Veritas: quanto clarior, tanto facilior. Putabam ego aliquando: ipsam in obscurō melius reperiri. Magnae potentiae veritas est [...] Clamitat enim in plateis sicut in libello de idiota legisti.«

⁴ Ders., *Tetralogus de non aliud* (1462), S. 195: »Creatura igitur est ipsius creatoris sese definientis seu lucis, quae deus est, se ipsam manifestantis ostensio [...]«

schaftliche Vertiefung in die empirische Besonderung der Dinge ist zugleich der Weg zur rechten Erkenntnis des Göttlichen. Mit der deutschen Mystik berührt sich Cusa in dem Gedanken, daß Endliches und Unendliches gleich notwendige Momente sind, daß sie sich wechselseitig bedingen und fordern. Aber wenn die Mystik den Prozeß der Offenbarung Gottes in das Innere des Individuums verlegt, so ist Cusas Blick auf die äußere Natur und ihre Gesetzmäßigkeit gerichtet: Die Begriffe und Probleme der Statik werden ihm – in der Schrift »De staticis experimentis« – zum Anknüpfungspunkt und Vorbild seiner Metaphysik. »[...] aus der engen, düsteren Zelle des mystischen Dunkels, der mystischen Finsternis«, so faßt Uebinger das Ergebnis seiner Untersuchung über den Cusanischen Gottesbegriff treffend zusammen, »führt die *exakte* Denkrichtung die Gotteslehre wiederum in die | weiten, lichten Räume der Welt zurück. Jetzt gilt es [...] den unsichtbaren Schöpfer aus der sichtbaren Welt zu erkennen. Nicht der Unsichtbare selbst wird hier geschaut, aber sein Bild, die Wirkung der höchsten Ursache [...] die Offenbarung des unsichtbaren Gottes. Nach dem Bilde gilt es jetzt das Urbild, nach der Wirkung ihre Ursache, nach dem Geschöpfe den Schöpfer, nach der sichtbaren Offenbarung den unsichtbaren Gott zu bestimmen.«⁵

Wir verfolgen diese Wandlung der Gotteslehre nur insoweit, als sie sich im Grundbegriff von Cusas Erkenntnislehre, im Begriff der »docta ignorantia«, darstellt und widerspiegelt. Die Wissenschaft des Nichtwissens bedeutet zunächst in der Tat nichts anderes als die Aufhebung des absoluten Anspruchs der Erkenntnis, als eine Schranke, die der menschlichen Erfahrung und dem menschlichen Begriff gesetzt ist. Das Wissen, wie es auf die Welt der Veränderung und der Mannigfaltigkeit bezogen ist, vermag auch in sich selber nirgends zu einem sicheren Halt und Stillstand zu gelangen. Wie der Stoff, der ihm von außen zufließt, so bewegt sich auch der Charakter seiner Gewißheit in einem beständigen Mehr und Weniger; wie jede höhere Stufe nur durch einen quantitativen Fortschritt und Zuwachs des Erkennens erreicht wird, so kann sie, durch einen analogen Prozeß, in ihrem Werte herabgesetzt und vernichtet werden. Die eine, unbedingte Wahrheit ist nur ganz und unteilbar zu erfassen – wo die Möglichkeit der Gradabstufung gegeben ist, da kommt auch jeder

Die Schrift »De non aliud«, die in den Gesamtausgaben der Werke fehlt, ist nach der Ausgabe zitiert, die Johann Uebinger – im Anhang seiner Schrift: Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus, Münster/Paderborn 1888 (S.138–198) – veranstaltet hat.

⁵ Uebinger, Die Gotteslehre des Cusanus, S. 134.

einzelnen Stufe nur eine relative und jederzeit aufhebbare Sicherheit zu.⁶

Der ideelle Maßstab der höchsten Gewißheit, den wir in uns tragen, verwandelt somit alles wirklich erreichte Wissen in eine bloße »Annahme«, die durch andere und genauere Hypothesen wiederum verdrängt werden kann: »Die Einheit der unerreichbaren Wahrheit wird von uns in der Andersheit der Annahme erkannt.«⁷ Der beherrschende | Gegensatz von Cusas Metaphysik ist damit auf die Methodenlehre übertragen. Aber auch in ihr beginnt nunmehr die innere Wandlung, die das Wertverhältnis der beiden gegensätzlichen Momente umgestaltet. Wenn die Schrift »De docta ignorantia« die Beziehung zwischen dem Absoluten und den Begriffen unserer Erkenntnis mit dem Verhältnis vergleicht, das zwischen Kreis und Polygon besteht, so soll damit freilich zunächst der qualitative Wesensunterschied beider zum Ausdruck gebracht werden. Dennoch trägt eben dieses Bild bereits den Keim der gedanklichen Vermittlung in sich: Denn wie der Fortschritt der Philosophie der Mathematik lehrt, sind die unendlichen Polygone nicht sowohl der Gegensatz wie das notwendige und unentbehrliche Erkenntnismittel, um die Größe des Kreises zu bestimmen. Nicolaus Cusanus wagt zuerst den Satz, der auch der antiken Exhaustionsmethode fernlag: daß der Kreis seinem begrifflichen Gehalt und Sein nach nichts anderes als ein Vieleck von unendlich vielen Seiten ist. Der Begriff der »Grenze« ist hier zu positiver Bedeutung erhoben: Der Grenzwert selbst kann nicht anders als vermöge des unbeschränkten Prozesses der Annäherung erfaßt und in seiner Bestimmtheit ergriffen werden. Die Unabschließbarkeit dieses Prozesses gilt jetzt nicht mehr als Beweis eines inneren, begrifflichen Mangels, sondern als Zeugnis seiner Kraft und Eigenart: Die Vernunft kann nur in einem unendlichen Objekt, einem schrankenlosen Fortgang zum Bewußtsein ihres eigenen Vermögens gelangen. Gerade die fortschreitende Bewegung des Geistes, die von dem bloßen Faktum zur Entdeckung der Gründe, vom »quia est« zum »quid est« vordringt, enthält zugleich das Prinzip seiner Gewißheit und seiner Ruhe in sich: In ihr erst ist der Geist seines eigenen unerschöpflichen Seins und Lebens versichert.⁸ Das Bewußtsein des Nichtwissens

⁶ S. Cusanus, De docta ignorantia (Buch 1, Kap. 3), fol. 2 b.

⁷ Ders., De conjecturis (Buch 1, Kap. 2), fol. 42 a: »Cognoscitur igitur inattinibilis veritatis unitas, alteritate conjecturali [...]«

⁸ Ders., Complementum theologicum (1453) (Kap. 2), in: Opera, Bd. II/2, fol. 93 a–101 a: fol. 93 b: »Et est speculatio: motus mentis de quia est, versus quid est. Sed quoniam quid est distat a quia est per infinitum: hinc motus ille nunquam cessabit. Et est motus summe delectabilis: quia est ad vitam mentis. Et hinc in se

birgt daher einen tieferen und fruchtbareren Gehalt der Erkenntnis | als jede scheinbar noch so gewisse positive Einzelbehauptung: Denn wenn in dieser der weitere Fortschritt gleichsam gehemmt und zum Stehen gebracht ist, so ist in ihm der Ausblick ins Unbegrenzte erhalten und Ziel und Richtung des Weges erleuchtet.⁹ Jetzt ist die Unendlichkeit nicht mehr die Schranke, sondern die Selbstbejahung der Vernunft. »Von größerer Freude wird erfüllt, wer einen unermesslichen und unzählbaren Schatz, als wer einenzählbaren und endlichen findet: So ist auch das heilige Nichtwissen die erwünschteste Nahrung meines Geistes, zumal ich diesen Schatz in meinem eigenen Acker finde und er mir somit als Eigentum zugehört,«¹⁰

Immer von neuem und in mannigfachen Formen wiederholt Cusanus diesen Gedanken, der in der Tat eine innere geschichtliche Wandlung bezeichnet.¹¹ Dem Mittelalter gilt das Objekt des höchsten Wissens als transzendent: Nur eine unmittelbare äußere Gnadenwirkung vermag den Geist zu seiner Anschauung zu erheben, zu der er aus eigenen Mitteln unzureichend bleibt. Auf der anderen Seite indes ist das System der göttlichen Wahrheit ein festes, in sich abgeschlossenes Ganze, das uns, unabhängig von aller Arbeit der Vernunft und der Forschung, fertig und gestaltet dargereicht und gegeben wird. Das ist der Widerspruch, in dem die scholastische Philosophie besteht: daß sie einen unendlichen und transzendenten Gegenstand durch einen fest begrenzten und fixierten Inbegriff dogmatischer Einzelsätze zu erfassen und zu erschöpfen trachtet. Die neuere Zeit beginnt nach beiden Richtungen, nach der subjektiven wie der objektiven Seite hin, mit einer Umkehr der bisherigen Anschauung. Der | Gegenstand, auf den

habet hic motus quietem. Movendo enim non fatigatur: sed admodum inflammatur.«

⁹ »Et hoc posse videre mentis supra omnem comprehensibilem virtutem et potentiam: est posse supremum mentis. [...] Nam est posse videre, ad posse ipsum tantum ac ordinatum: ut mens praevide possit quorsum tendit. Sicut viator praevidet terminum motus: ut ad desideratum terminum, gressus dirigere possit.« Ders., De apice theoriae, fol. 220b.

¹⁰ Ders., De visione Dei (1453 f.) (Kap. 16), in: Opera, Bd. I, fol. 99b–114b: fol. 108a [»Multo enim maiori gaudio perfunditur ille, qui reperit thesaurum talem quem scit penitus innumerabilem et infinitum: quam qui reperit numerabilem et finitum. Hinc haec sacratissima ignorantia magnitudinis tuae: est pascentia intellectus mei desiderabilissima. Maxime quando talem reperio thesaurum in meo agro: itaque thesaurus sit meus.«].

¹¹ S. z. B. ders., Idiotae libri quatuor (1450) (Buch 1: De sapientia), in: Opera, Bd. I, fol. 75 b–99 a: fol. 76 b; De beryllo (1454) (Kap. 30), in: Opera, Bd. I, fol. 184 b–193 a: fol. 190 b; De venatione sapientiae (1463) (Kap. 12), in: Opera, Bd. I, fol. 201b–219 a: fol. 205 b u. s.

sie hinblickt, ist dem Geiste immanent: Das Bewußtsein selbst und seine Gesetzlichkeit bedingt und umgrenzt das Objekt der Erkenntnis. Und dennoch muß der Prozeß, in dem wir dieses neue Sein zur wissenschaftlichen Bestimmung zu bringen suchen, prinzipiell als unabschließbar gedacht werden. Die endliche empirische Existenz ist niemals völlig erkannt, sondern liegt als Aufgabe der Forschung beständig vor uns. Der Charakter der Unendlichkeit ist von dem Gegenstand der Erkenntnis auf die Funktion der Erkenntnis übergegangen. Das Objekt des Wissens, obwohl es von demselben Stoffe wie der Geist ist, obwohl es diesem also völlig durchsichtig und innerlich begreiflich ist, bleibt doch auf jeder einzelnen Stufe des Wissens unbegriffen. In dieser skeptischen Einsicht stellt sich der neue Glaube der Vernunft an sich selber dar. Beide Grundmomente des neuen Verhältnisses sind in Cusas Philosophie im Keime enthalten: Denn wie er auf der einen Seite die Grenzenlosigkeit des Erkenntnisganges betont, so steht ihm andererseits fest, daß alle empirische Erkenntnis nur eine Auseinanderfaltung und Entwicklung des eigenen Besitzes ist, der dem Geiste in seinen Prinzipien implizit bereits gegeben ist.

So beleuchtet der Begriff der »docta ignorantia« einen Zusammenhang, der uns bis zu Descartes und Galilei hin in immer neuen Wendungen entgegentreten wird. Nicolaus Cusanus hat diesen Begriff nicht erfunden, sondern ihn, in fertiger terminologischer Bestimmtheit, von Augustin und den christlichen Mystikern übernommen. Das Charakteristische und Neue aber besteht in der Umprägung seiner Bedeutung und seines inneren Gehalts, die hier vollzogen wird. Das Prinzip bezog sich bisher auf das Gebiet des übersinnlichen Seins und blieb – in der Negation wie in seinen positiven fruchtbaren Konsequenzen – völlig innerhalb dieser Sphäre beschlossen.¹² Der »niedere« Bezirk der empirischen Forschung war von Anfang an dem Blick und dem Interesse der metaphysischen Erkenntnislehre entrückt. Jetzt ist es ebendieser polemische Begriff des Nichtwissens, der jenes verachtete Gebiet dem Erkennen neu erobern soll. Die Wirksamkeit, die er in dieser Richtung entfaltet, tritt uns alsbald in einem Fundamentalproblem der neuen Wissenschaft und Philosophie entgegen: Der Gedanke der »docta ignorantia« ist es, der Cusanus zuerst über die Relativität aller Ortsbestimmung aufklärt und der ihn damit zum Vorläufer des kopernikanischen Weltsystems

¹² Vgl. hierzu Johann Uebinger, Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 8 (1895), S. 1–32.

macht.¹³ Die doppelte Richtung des Prinzips wird an dieser Frage besonders deutlich: Indem es, kraft seines skeptischen Gehalts, die Existenz des absoluten Raumes und eines absoluten Weltmittelpunkts aufhebt, erschließt es zugleich die Mittel, die Mannigfaltigkeit der Relationen, in denen der Kosmos fortan besteht, zur gedanklichen Einheit zusammenzuschließen.

Auch der Begriff der »conjectura« gewinnt hier eine neue und positive Bedeutung. Wie die reale Welt aus der unendlichen göttlichen Vernunft, so gehen alle unsere Annahmen aus unserem Geiste, als ihrem Grunde, hervor. Die Einheit des menschlichen Geistes ist die Wesenheit seiner Konjekturen: »[...] mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas.«¹⁴ So wird alles einzelne Wissen bedingt und getragen von der Einheit des Geistes und seiner Grundsätze und erhält erst in ihr festen Bestand. Die »conjectura« bedeutet nicht lediglich die Aufhebung des absoluten Wissens, sondern eben darin den Gehalt und die relative Wahrheit der veränderlichen Erscheinungswelt.¹⁵ »Das höchste Wissen ist nicht in dem Sinne als unerreichbar anzusehen, als wäre uns jeder Zuweg zu ihm versperrt, noch dürfen wir es jemals erreicht und wirklich erfaßt wähnen, vielmehr ist es derart zu denken, daß wir uns ihm beständig annähern | können, während es dennoch in seiner absoluten Wesenheit dauernd unzugänglich bleibt.«¹⁶ Ein Symbol des göttlichen Seins darf uns der Geist nicht in dem Sinne heißen, als wäre er ein toter Abdruck, eine noch so vollkommene Kopie des Unbedingten: Einzig in seinem Werden, in seiner Selbstentfaltung und Selbstgestaltung bewährt sich die Kraft seines Ursprungs. Der Erwerb, nicht der Besitz des Wissens gibt der menschlichen Vernunft den Charakter der Göttlichkeit.¹⁷ Die empirischen Einzelerkenntnisse selbst gilt es nach dem Maße, in dem sich der reine Begriff in ihnen darstellt und ausprägt, zu unterscheiden und in ihrem Werte zu ordnen: Innerhalb des Sinnlichen selbst müssen wir ein Moment entdecken, das es dem Mathematischen und damit dem Inbegriff der »Präzision« verwandt und zugänglich macht.

Bevor wir uns diese Entwicklung im einzelnen vergegenwärtigen, müssen wir indes auf die Folgerungen hinblicken, zu denen der

¹³ Vgl. Cusanus, *De docta ignorantia* (Buch 2, Kap. 11), fol. 21 aff.

¹⁴ Ders., *De coniecturis* (Buch 1, Kap. 3), fol. 42 a.

¹⁵ A.a.O. (Kap.13), fol. 48 b: »Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem uti est participans.«

¹⁶ Ebd. [»Nec est inaccessibilis illa summitas ita aggredienda: quasi in ipsam accedi non possit. Nec aggressa: credi debet actu appraehensa. Sed potius ut accedi possit semper quidem propinquius: ipsa semper uti est inattingibili remanente.«].

¹⁷ S. Cusanus, *Idiota* (Buch 3: *De mente*, Kap. 13), fol. 93 a.

Begriff der »*docta ignorantia*« im ethischen und religiösen Gebiet fortgeführt wird. Hier erst zeigt sich das Prinzip in seiner vollendeten Gestalt und Bedeutung. Der Dialog »*De pace seu concordantia fidei*« spricht es aus, wie die mannigfachen Formen und Bräuche, in denen die Völker das Göttliche verehren, nur verschiedene Versuche sind, das Unbegreifliche dogmatisch zu begreifen, das Unnennbare in feste Namen zu fassen. Jeder Name bleibt gleich unzureichend gegenüber der Wesenheit des einen absoluten Seins. Der Grenzgedanke des Unendlichen bildet den einheitlichen und wesentlichen Kern aller Religionen, gleichviel wie sie ihn im einzelnen bestimmen und einschränken mögen: »*Una est [...] religio et cultus omnium intellectu vigentium: quae in omni diversitate rituum praesupponitur.*«¹⁸ Die Wissenschaft des Nichtwissens ist hier zum Prinzip der religiösen Duldung und Aufklärung geworden. So sehr Cusanus selbst die christlichen Grunddogmen festzuhalten und dem Ideal jener Einheitsreligion, der Religion des *λόγος*, anzunähern strebt, so ist | doch in dieser symbolischen Umdeutung das Dogma nicht mehr der unbedingte Maßstab, sondern das Objekt, das gemessen wird.

II.

Die Einigung, die sich im Gebiete der Metaphysik zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen Gott und Welt vollzog, reflektiert sich innerhalb der Erkenntnislehre in einem neuen Verhältnis, das sich jetzt zwischen Sinnlichkeit und Denken herausbildet. Zwar ihrem eigentümlichen Gehalt und Ursprung nach bleiben beide Vermögen streng voneinander getrennt: Es ist das Charakteristikum des reinen Verstandes, daß er aus eigener Kraft all seine Inhalte entwickelt und begründet, daß er zu ihrer logischen Rechtfertigung nicht über die Grenzen seines eigenen Machtbereichs hinauszugehen braucht. Die ganze Fülle der Erkenntnis ist sachlich in den ersten, rein intellektuellen Prinzipien bereits enthalten und vorgezeichnet. Nicht als der materiale Urgrund und Beweisgrund des Wissens ist somit die Sinnlichkeit anzusehen, wohl aber bildet sie den psychologischen Anstoß und Antrieb, der die »schlummernden« Verstandeskräfte zuerst erweckt und zur Selbstentfaltung und Selbstrechtfertigung auffordert. Erst in ihrer Hinwendung zum Sinnlichen gelangen die reinen »Potenzen« des Geistes zu ihrer aktuellen Wirk-

¹⁸ Ders., *De pace seu concordantia fidei* (1453) (Kap. 6), in: *Opera*, Bd. I, fol. 114 b–123 b: fol. 116 b.

samkeit.¹⁹ Schon in den frühesten Schriften wird dieser »Zug« und Trieb des Intellekts zum Gebiet der körperlichen Erscheinung geschildert, wiewohl zugleich betont wird, daß es sich hierin nicht darum handelt, dem Stofflichen selbst Wesenheit und Bestand zu verleihen, sondern sich von ihm, vermöge des Staunens über seine Mannigfaltigkeit, zur Erkenntnis der eigenen Einheit | anregen zu lassen. Die höheren Kräfte steigen in die niederen herab: nicht um sich an sie zu verlieren, sondern um an dem Gegenhalt, den sie in ihnen finden, zum Bewußtsein ihres Eigenwertes und ihrer Selbständigkeit zu gelangen. Aufstieg und Abstieg gilt es in einem einzigen geistigen Blick zu umfassen und zu begreifen. »Der Intellekt will nicht zum Sinn werden, sondern zum vollkommenen und vollständig wirksamen Intellekt; da er aber auf keine andere Weise zu dieser Selbstverwirklichung zu gelangen vermag, so wird er zum Sinn, um durch dieses Medium hindurch aus der leeren Möglichkeit zum Akt und zur Energie zu gelangen. So kehrt der Geist, nachdem sein Kreislauf vollendet, in sich selber zurück; sein Herabsteigen zu den sinnlichen Bildern bedeutet in Wahrheit ein Hinaufheben des Mannigfaltigen selbst zur Einheit und Einfachheit des Gedankens.«²⁰ In diesem tiefen Worte hat Cusanus eine Forderung vorweggenommen, die erst in der modernen Wissenschaft und ihrem Erkenntnisideal zur Ausbildung und Erfüllung gelangt ist. Nur in der Hingabe an den Stoff der Wahrnehmung kann wahres Wissen erreicht und gegründet werden; aber je tiefer wir uns in diese Aufgabe versenken, um so deutlicher hebt sich

¹⁹ »[...] sic vis mentis quae est vis comprehensiva rerum, et notionalis, non potest in suas operationes nisi excitetur a sensibilibus. Et non potest excitari nisi medianibus phantasmatisbus sensibilibus. Opus ergo habet corpore organico: tali scilicet sine quo excitatio fieri non posset. [...] Unde mens: est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus, ab initio vita illa similis est dormienti: quousque admiratione quae ex sensibilibus oritur excitetur, ut moveatur.« Ders., *Idiota* (Buch 3, Kap. 4 u. 5), fol. 84 b f.

²⁰ Ders., *De coniecturis* (Buch 2, Kap. 11 u. 16); vgl. bes. fol. 62 b: »Complica [...] ascensum cum descensu intellectualiter: ut apprehendas. Non enim est intentio intellectus ut fiat sensus, sed ut fiat intellectus perfectus et in actu: sed quoniam in actu aliter constitui nequit fit sensus, ut sic hoc medio de potentia in actum pergere queat. Ita quidem supra scipsum intellectus redit circulari completa reditione [...] Nam intellectum in species sensibiles descendere: est ascendere eas de conditionibus contrahentibus ad absolutiores simplicitates. Quanto igitur profundius in ipsis se immittit, tanto ipsae species magis absorbentur in eius luce: ut finaliter ipsa alteritas intelligibilis resoluta in unitatem intellectus in fine quiescat. [...] Non igitur attingitur unitas nisi mediante alteritate.« – Zu vergleichen ist hiermit die metaphysische Wendung desselben Gedankens: ders., *Dialogus de genesi* (1447), in: *Opera*, Bd. I, fol. 70 a–75 a: fol. 71 a.

uns auf dem Hintergrunde der Erfahrung das Bild des eigenen Geistes und seiner gedanklichen Schöpfungen heraus. Cusanus bezeichnet hier die geschichtliche Wendung des Platonismus, die zu Kepler und Galilei hinüberführt. Es | wäre irrig, die philosophische Renaissance des Quattrocento schlechthin als eine Entdeckung der Platonischen Philosophie zu bezeichnen: war doch die Beziehung zu dieser auch im christlichen Mittelalter nirgends abgebrochen. Insbesondere blieben in der Lehre Augustins, wenngleich sie rein aus den Bedürfnissen und Forderungen des Glaubens erwuchs, die Grundmotive der Platonischen Erkenntnislehre nichtsdestoweniger klar und durchsichtig erhalten. Bezeichnend aber ist der veränderte Gesichtspunkt, unter dem die Ideenlehre jetzt erscheint. Sofern die Ideen als absolutes Sein jenseits der Erscheinungswelt gedacht und gedeutet werden, werden sie von Cusanus ausdrücklich zurückgewiesen; hier tritt er der Aristotelischen Kritik in ihrem ganzen Umfang und in allen ihren Folgerungen bei. Und nicht minder bestreitet er den falschen Apriorismus der »angeborenen Begriffe«: Nicht einzelne Erkenntnisinhalte, sondern nur die Kraft, sie zu erwerben, ist der Seele eingeboren.²¹ So knüpft er nicht an die metaphysische Weiterbildung der »Idee« an, sondern geht unmittelbar auf die tiefen methodischen Erörterungen der »Republik« über das Verhältnis von Sinnlichkeit und Denken zurück. Die Wahrnehmung ist nicht der unbedingte Widerstreit, sondern sie ist der Wecker und »Paraklet« des reinen Begriffs, den sie herbeiruft, um die in ihr liegende Unbestimmtheit zu überwinden und zu schlichten.²² Das ist der tiefere Grund und Zweck jener | Gegensätzlichkeit, die uns überall in der Sinnenwelt entgegentritt: daß sie die Fähigkeit der Unterscheidung in uns anregt und unterstützt und damit das Denken zum Bewußtsein seiner eigentümlichen Grundkraft erhebt.²³ Denn dem

²¹ »In hoc igitur Aristoteles videtur bene opinatus: animae non esse notiones ab initio concreatas, quas incorporando perdiderit. Verum quoniam non potest proficere si omni caret iudicio, sicut surdus nunquam proficeret ut fieret citharoedus, postquam nullum de harmonia apud se iudicium haberet per quod iudicare posset an profecerit: eapropter mens nostra habet sibi concreatum iudicium, sine quo proficere nequiret. Haec vis iudiciaria est menti naturaliter concreata [...] Quam vim, si Plato notionem nominavit concretam: non penitus erravit.« Ders., *Idiota* (Buch 3, Kap. 4), fol. 84 b.

²² Ebd.: »Orator. Aiebat Plato tunc ab intellectu iudicium requiri: quando sensus contraria simul ministrat. *Idiota*. Subtiliter dixit. Nam cum tactus simul durum et molle, seu grave et leve confuse offendat contrarium in contrario: recurrit ad intellectum, ut de quidditate utriusque sic confuse sentitum, quod plura discreta sint iudicet.«

²³ »Puta cur in sensibili mundo est tanta contrarietas: dices ideo quia opposita