

N° 8—10.

OCTOBRE—DÉCEMRE

1916

BULLETIN INTERNATIONAL
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES

DE CRACOVIE

CLASSE DE PHILOGIE
CLASSE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE

ANZEIGER
DER
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KRAKAU

PHILOGISCHE KLASSE
HISTORISCH - PHILOSOPHISCHE KLASSE



CRACOVIE

IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1917

L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE CRACOVIE A ÉTÉ FONDÉE EN 1873 PAR
S. M. L'EMPEREUR FRANÇOIS JOSEPH I.

PROTECTEUR DE L'ACADÉMIE:
S. A. I. ET R. CHARLES ÉTIENNE, ARCHIDUC D'AUTRICHE.

VICE-PROTECTEUR :

Vacat.

PRÉSIDENT: S. E. M. LE COMTE STANISLAS TARNOWSKI.

SECRÉTAIRE GÉNÉRAL: M. BOLESLAS ULANOWSKI.

EXTRAIT DES STATUTS DE L'ACADÉMIE

(§ 2). L'Académie est placée sous l'auguste patronage de Sa Majesté Impériale Royale Apostolique. Le Protecteur et le Vice-Protecteur sont nommés par S. M. l'Empereur.

(§ 4). L'Académie est divisée en trois classes:

- a) Classe de Philologie,
- b) Classe d'Histoire et de Philosophie,
- c) Classe des Sciences Mathématiques et Naturelles.

(§ 12). La langue officielle de l'Académie est la langue polonaise.

Depuis 1885, l'Académie publie, en deux séries, le „Bulletin International“ qui paraît tous les mois, sauf en août et septembre. La première série est consacrée aux travaux des Classes de Philologie, d'Histoire et de Philosophie. La seconde est consacrée aux travaux de la Classe des Sciences Mathématiques et Naturelles. Chaque série contient les procès verbaux des séances ainsi que les résumés, rédigés en français, en anglais, en allemand ou en latin, des travaux présentés à l'Académie.

Prix pour un an (dix numéros) — 6 K.

Adresser les demandes à la Librairie: Gebethner et Cie, Cracovie
(Autriche), Rynek Główny.

Publié par l'Académie
sous la direction du Secrétaire général de l'Académie
M. Boleslas Ulanowski.

Nakładem Akademii Umiejętności.

Kraków 1917. — Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem Józefa Piłpowskiego.

BULLETIN INTERNATIONAL
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE CRACOVIE.

I. CLASSE DE PHILOGOLOGIE.

II. CLASSE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE.

N° 8—10.

Octobre—Décembre.

1916.

Sommaire. Séances du 9 et du 16 octobre; du 13 et du 20 novembre; du 11 et du 18 décembre.

Résumés: 16. BIENKOWSKI PIOTR. Les lécythes grecques dans les collections d'antiquités à Cracovie.

17. SAJDAK JAN. Quae ratio inter Gregorium Nazianzenum et vetustissima carmina christiana intercedat.

18. WITKOWSKI STANISŁAW. Études sur Homère. La Dolonie.

19. BRÜCKNER ALEKSANDER. Les principes de l'éthymologie slave.

20. SINKO TADEUSZ. Epître adressée par un humaniste à Jean Długosz en 1455.

21. ELZENBERG HENRYK. Les bases de la métaphysique de Leibniz.

22. HORODYSKI WŁADYSŁAW. La philosophie de Lambert dans ses rapports avec les doctrines de Kant et de Bacon.

23. BIBLIOGRAPHIE.

S É A N C E S

I. CLASSE DE PHILOGOLOGIE.

SÉANCE DU 8 OCTOBRE 1916.

PRÉSIDENTE DE M. C. MORAWSKI.

M. STANISŁAW WITKOWSKI présente son travail: „*Études sur Homère. La Dolonie*“¹⁾.

Le Secrétaire présente un mémoire de M. WŁODZIMIERZ DEMETRYKIEWICZ: „*Les études préhistoriques en Suisse*“. II-e partie.

Le Secrétaire présente le travail de M. MAURYCY MANN: „*Étude sur «Nouvelle Héloïse» de Jean-Jacques Rousseau*“.

Compte-rendu de la séance de la Commission de l'histoire de l'art en Pologne du 26 octobre 1916.

SÉANCE DU 13 NOVEMBRE 1916.

PRÉSIDENTE DE M. C. MORAWSKI.

Le Secrétaire présente le travail de M. ALEKSANDER BRÜCKNER: „*Les principes de l'éthymologie slave*“²⁾.

1) Voir Résumés p. 90. 2) Voir Résumés p. 100.

M. JÓZEF KALLENBACH présente son travail: „*L'autographe récemment retrouvé de la troisième partie du poème d'Adam Mickiewicz intitulé »Dziady«*“.

Le Secrétaire présente un article de M. ALEKSANDER ŁUCKI: „*Le cours universitaire d'Adam Mickiewicz à Lausanne*“.

Compte rendu de la séance de la Commission de l'histoire de l'art en Pologne du 27 avril 1916, du 8 et du 12 juillet 1916.

SÉANCE DU 11 DÉCEMBRE 1916.

PRÉSIDENTE DE M. C. MORAWSKI.

M. TADEUSZ GRABOWSKI présente son travail: „*Le premier traité sur »l'Ars historica« publié en Pologne en 1557*“.

M. TADEUSZ GRABOWSKI présente son travail: „*La critique littéraire en Pologne jusqu' à l'an 1830*“.

Le Secrétaire présente le travail de M. FRANCISZEK GAWŁEK: „*L'origine médiévale d'une fête populaire (Lajkonik) observée à Cracovie*“.

Compte-rendu de la séance de la Commission de l'histoire de l'art en Pologne du 14 décembre 1916.

II. CLASSE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE.

SÉANCE DU 16 OCTOBRE 1916.

PRÉSIDENTE DE M. F. ZOLL SEN.

M. TADEUSZ SINKO présente son travail: „*Épître adressée par un humaniste à Jean Długosz en 1455*“¹⁾.

Le Secrétaire présente le travail de M. FRANCISZEK BUJAK: „*La plus ancienne colonisation des territoires de la Pologne*“.

SÉANCE DU 20 NOVEMBRE 1916.

PRÉSIDENTE DE M. F. ZOLL SEN.

Le Secrétaire présente le travail de M. HENRYK ELZENBERG: „*Les bases de la métaphysique de Leibniz*“²⁾.

¹⁾ Voir Résumés p. 105.

²⁾ Voir Résumés p. 106.

Le Secrétaire présente le travail de M. WŁADYŚLAW HORODYSKI:
„La philosophie de Lambert dans ses rapports avec les doctrines de Kant et de Bacon“ ¹⁾.

Le Secrétaire présente le travail de M. JAN STANISŁAW BYSTRON:
„Études sur les coutûmes populaires: a) Les usages observés quant à la bâtisse des maisons; b) L'abeille dans les idées et coutûmes des villageois“.

SÉANCE DU 11 DÉCEMBRE 1916.

PRÉSIDENCE DE M. F. ZOLL SEN.

Le Secrétaire présente le travail de M. LUDWIK KOLANKOWSKI:
„L'histoire du Grand-Duché de Lithuanie à l'époque des Jagellons (1377—1572)“.

Le Secrétaire présente le travail de M. KONSTANTY MICHAŁSKI C. M. :
„Jean Buridan et son influence sur la philosophie scolastique en Pologne“.

¹⁾ Voir Résumés p. 113.

Résumés

16. BIENKOWSKI PIOTR. O lecytach greckich w krakowskich zbiorach. (Über griechische Lekythen in Krakauer Sammlungen)¹⁾.

Nach einleitenden Bemerkungen über Bestimmung, Form und Technik dieser Gefäßklasse bespricht der Vf. siebzehn Lekythen, die sich zum Teil im Fürstlich Czartoryskischen Museum, zum Teil im Kunsthistorischen und Archäologischen Institut der Jagellonischen Universität in Krakau befinden, in der üblichen chronologischen Reihenfolge der schwarzfigurigen, der rotfigurigen und der weißgrundigen Gefäße.

Lekythos Nr. 1 (Fig. 2 und 3) — aus der Zeit des Peisistratos oder seiner Söhne — stellt eine beinahe identische Ausrückungsszene der „thessalischen“ Reiter dar, wie wir sie von der Berliner Amphora (abg. Mémoires de l'Acad. d. inscr. et belles lettres, B. 37 (1904) S. 217, Fig. 25) her kennen, — nur mit dem Unterschiede, daß hier ein Troßknecht zu Fuß mitgeht und daß die Reiter große, über die Schultern gehängte Rundschilder haben, woraus sich ergibt, daß in Athen damals nicht nur leichte, sondern auch schwere Kavallerie bekannt war. — Wichtiger ist No. 2 (Fig. 1), wo die Schleifung der Leiche Hektors durch Achill dargestellt ist. Hier tritt nämlich dieselbe Flügelgestalt auf, die von einer Londoner Amphora (abg. Roscher, Myth. Lexikon s. v. Patroklos, Fig. 12) her bekannt ist. Nur ist sie hier durch einen Heroldstab in der Linken unverkennbar als Iris gekennzeichnet. Die auf dem Londoner Gefäß lesbare Inschrift *Κοιισος* oder *Κοιιδος*, auf Grund deren man sie als Verkörperung des Schlachtstaubes oder dgl. deutete, ist also

¹⁾ Vorgelegt in der Sitzung der kunsthistorischen Kommission am 27. April 1916.

irrtümlich und vielleicht als bloße Verschreibung der ursprünglichen Inschrift: $\text{I\rho\iota\delta\omicron\varsigma}$ zu erklären. In beiden Bildern wirkt Iris als Vertreterin der barmherzigen Obhut, die die Mehrzahl der Olympier bei Homer dem Leichnam des gefallenen Helden angedeihen läßt. Nur ist die Szene auf der Londoner Vase in einem etwas späteren Augenblicke dargestellt. Iris hat nämlich bereits den Willen des Zeus vollzogen; Achill hat seine Pferde angehalten, ist vom Wagen herabgesprungen und knüpft die Leiche Hektors los. — Ferner finden wir auf dem Krakauer Gefäß ein sonst nur aus Homer bekanntes Detail. Achill trägt als Zeichen seiner Trauer um den Freund langes Haupthaar, das ihm auch einen Teil des Gesichtes bedeckt.

Auf No. 3 (Fig. 4) ist das Ringen des Peleus mit Thetis in einem Schema dargestellt, das von B. Graef (Jahrb. d. deutschen arch. Inst. I 192) als II 1 Bcz bezeichnet wurde. Auf der Lekythos Nr. 4 (Fig. 5) sieht man die Ausfahrt von zwei Frauen (wohl Ariadne und Semele) in einem vierspännigen Wagen in Anwesenheit von Dionysos und Silen, der vor den Pferden steht. Es ist gewiß — wie in Berlin (Furtwängler, Vasensamml. 1989) — ein Teil eines größeren Bildes, das die Auffahrt der Götter zur Hochzeit des Zeus und der Hera oder des Peleus und der Thetis darstellte. Wie No. 1 und 2 unzweifelhaft für einen auf dem Feld der Ehre Gefallenen bestimmt waren, eigneten sich No. 3 und 4 vorzüglich als Hochzeitsgeschenke (Epaulia).

Zwei Mädchen, die ein zahmes Reh im Garten einzufangen suchen, sind auf Nr. 5 (Fig. 6) dargestellt. Ähnliche idyllische Szenen, die auf einer Pariser und zwei Berliner Lekythen (Pottier Taf. 86 F. 362; Furtwängler 1996 und 2437) vorkommen, waren in der alten jonischen Kunst beliebt, von wo sie in der zweiten Hälfte des VI. Jhs. von der attischen übernommen wurden. — In das V., vielleicht sogar in den Anfang des IV. Jhs. gehören drei kleine, sehr nachlässig mit linearen und vegetabilen Mustern bedeckte schwarzfigurige (Nr. 6, 7, 8) und eine rotfigurige Lekythos (Nr. 13), die in größerem Zusammenhange von M. Mayer (Athen. Mitth. XVI, 1891, S. 309) besprochen wurden.

Unter den rotfigurigen Lekythen verdienen No. 9 (Fig. 7) und 12 (Fig. 11) deshalb Beachtung, weil sie aus größeren Kompositionen gelöste Figuren bieten. Und zwar ist die auf No. 9. zum Sturme vorgehende Athena aus der Gigantomachie (z. B. Berlin, No. 2023)

oder aus dem Kampfe des Herakles mit der lernäischen Hydra (z. B. Louvre, abg. Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art* X, Fig. 375) bekannt. Die auf No. 12 mit einem Kästchen und einem Alabastron davoneilende und zurückblickende Frau gehörte ursprünglich, wie die von A. Brückner (*Ath. Mitt.* XXXVIII Taf. 5—9) abgebildeten Gefäße beweisen, zu einer figurenreichen Szene der Darbringung der Epaulia. — Tadellos in der Zeichnung und Erhaltung ist die über einem großen Wasserbecken gebeugte Griechin auf No. 10 (Fig. 8), der von Wolters im *Archiv f. Religionswiss.* VIII, Usener-Beiheft S. 9 veröffentlichten vergleichbar.

Einen rituellen Tanz einer Bakchantin vor dem Διώνυσος περιχιόνιος stellt die ehemals Branteghemsche Lekythos Nr. 11 (Fig. 9 und 10) dar, die von Frickenhaus (*Lenäenvasen*, *Berliner Winckelmannsprog.* 1912, S. 36, No. 15) zwar aus der Fröhnerschen Beschreibung bekannt, aber als verschollen erklärt wurde.

Von vier weißgrundigen Lekythen sind No. 15 (Fig. 14) und No. 16 (Fig. 15) ziemlich nachlässig gezeichnet, aber wegen bedeutungsvoller Armbewegungen, die am Grabe stehende Frauen machen, interessant. Dafür ist No. 14 (Taf. I und Fig. 12) ein hervorragendes Werk der attischen Gefäßmalerei. Dargestellt ist die Vorbereitung zum Besuche des Grabes. Die Umrisse bei den Frauen sind mit schwarzem Firnis, die Gewänder hauptsächlich mit rotbrauner Farbe ausgeführt. Dieses Bildchen ist gewiß ein Werk desselben Künstlers, der die Athener Lekythen (abg. Riezler, *Weißgr. att. Lekythen*, Taf. 36 und 38) gemalt hat. Dagegen sind die von Riezler ebendemselben Maler zugeschriebenen Lekythen (Taf. 37; Fig. 13 auf S. 21) nach der Ansicht des Vfs. aus der Werkstatt eines gleichzeitigen Malers hervorgegangen, der jedoch nicht selbständig schuf, sondern die von unserem Meister geschaffenen Vorbilder nachahmte.

Koloristisch am meisten anziehend ist die polychrome Lekythos Nr. 15 (Taf. II). Die ziemlich oft vorkommende Charonszene ist hier durch zwei Details variiert. Zunächst werden hier nicht eine, wie gewöhnlich, sondern zwei Frauen von Hermes dem Charon zugeführt. Ferner ist Hermes hier nicht als ein bärtiger Gott, sondern als bartloser Jüngling, — wie nur noch in Brüssel A. 903 — dargestellt. Das Krakauer Gefäß stammt etwa aus dem letzten Drittel des V. Jhs. und zeigt eine schon weit fortgeschrittene koloristische Empfindung, besonders für Nuancen der roten Farbe.

17. SAJDAK JAN. *Quae ratio inter Gregorium Nazianzenum et vetustissima carmina christiana intercedat.*

Kirchenlieder entstanden und entwickelten sich in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung im Volke in ähnlicher Weise wie dies noch heute geschieht. Die kleinasiatischen Christen bedienten sich der griechischen Sprache. Das Lied hatte in der griechischen Literatur bereits feste Formen angenommen und deren Basis bildete die Quantität der Silben; diese konnten nun von dem Christentum, welches es verstand, von den vorhandenen sozialen und literarischen Formen sich viel anzueignen, einfach übernommen und fortgeführt werden. Jedoch wenn wir von den ganz wenigen Dichtern absehen, die sich in ihren Schöpfungen an die antiken Versformen hielten, wie Clemens von Alexandria (gest. um 215), Gregor von Nazianz (gest. um 389), Apollinarius von Laodicäa (gest. um 390), Synesios von Kyrene (gest. um 413), Nonnus (am Beginn des V. Jhs.) und anderen weniger bedeutsamen, erwies sich der alte Weg bereits als nicht mehr gangbar. Nicht nur dem einfachen Volke, wie es die ersten Christen waren, sondern auch den durchschnittlich Gebildeten späterer Zeit erschien das Element der quantitativen Poesie als etwas Künstliches. Man unterschied nämlich bereits keine langen und kurzen Silben, sondern alle wurden gleich behandelt. Ihnen mußte mithin der Hexameter, der jambische Trimeter oder andere Formen des klassischen Verses als etwas wirklich Totes erscheinen. Man sah sich also genötigt, den Vers nach einfacheren, den Formen der Umgangssprache mehr angepaßten Gesetzen zu bilden. Zur Grundlage des Verses wurde nun nicht die Länge und die Kürze der Silben gemacht, sondern mehr greifbare Prinzipien wie der Wortakzent und die Silbenzahl. So entstand die rhythmische Versform, und eben diese wurde von der christlichen Dichtung übernommen.

Über die Art der ältesten christlichen Poesie ist es schwer, etwas Bestimmteres zu sagen. Paulus sagt in dem Briefe an die Epheser 5, 18—19: *Και μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἔστιν ἄσωτία, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι, λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοὺς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ...* Man unterschied also zu Pauli Zeiten diese drei Gattungen von Liedern. Indem ich diese Stelle betrachte, gelange ich zu dieser Folgerung, daß die *ψαλμοί* nichts anderes sind als die alttestamentlichen Psalmen und daß

man mit ὕμνοι: diejenigen Lieder des Alten und des Neuen Testaments bezeichnete, welche die Ankunft Christi besingen, z. B. das Lied der hl. Maria (Luc. I, 46—55), oder des Zacharias (Luc. I, 68—79) u. drgl.; unter ὁδὲ πνευματικαί sind aber solche Lieder zu verstehen, die von den Wundern und dem Leiden Jesu Christi berichten. Diese Annahme findet Bestätigung in den Zeugnissen Plinius des Jüngeren (epist. X, 96), des Origines (Contra Celsum VIII, 67) und anderer. Christliche Lieder, die Christum besangen, und solche dogmatischen Inhalts blühten besonders im II. und III. Jh. und waren immer im Munde des Volkes. Da durch mündliche Überlieferung die Form und der Inhalt oft verändert wurde und die christlichen Dogmen hiedurch bedroht erschienen, so wurden schon von Firmilianus, dem Bischof von Cäsarea (gest. 269), in diese Lieder einige Einschränkungen eingeführt. Im Anfang des IV. Jhs. suchten Arius (gest. 335) und etwas später Apollinarius durch ihre für das Volk bestimmten Lieder (es waren dies Reise-, Schiffer-, Müller- und andere Arbeiterlieder) ihre häretische Lehre in die Herzen der einfachen Leute einzupflanzen. Um dieser Propaganda ein Ende zu bereiten, verbot das Konzil zu Laodicäa (um das J. 360) mit Kanon 59 das Absingen von solchen Liedern in der Kirche: "Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικῶς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης. Die Folge davon war, daß die rhythmische Poesie in der zweiten Hälfte des IV. Jhs. verstummte und daß die Lieder des Arius und Apollinarius schon zur Zeit des Historikers Sokrates (gest. bald nach 439) ganz in Vergessenheit geraten waren.

In der zweiten Hälfte des IV. Jhs. tritt, zum Teil um der häretischen Wirksamkeit des Apollinarius entgegenzuwirken, Gregorius von Nazianz mit seinen Liedern auf. Da diese jedoch in der Form auf klassische Muster (Hexameter, jambische Trimeter, trochäische Septenare u. a.) zurückgriffen und inhaltlich entweder zu gebildet (dogmatisch) oder auch persönlich waren, fanden sie beim Volke keinen Anklang und mußten den Volksmassen auch fremd bleiben. Gregor sah auch, daß er nicht den richtigen Weg zum Herzen des Volkes gewählt habe, aber die klassischen Vorbilder waren ihm zu sehr ans Herz gewachsen, als daß er auf diese Formen hätte verzichten können, andererseits hielt ihn die Meinung der maßgebenden kirchlichen Kreise davon zurück, sich der rhythmischen Formen zu bedienen. Man darf auch nicht übersehen, daß er

selbst als Geistesaristokrat ungern zu den dem Volke so bequem erscheinenden Formen griff. Dessenungeachtet entschloß er sich, eine Ausnahme zu machen, und verfaßte zwei Lieder, welche sich uns als älteste Denkmäler der literarischen rhythmischen Poesie erhalten haben. Es sind dies die „Exhortatio ad virgines“ (carm. I, 2 n. 3. P. G. 37, 632: *Προθένε νόμφη Χριστοῦ*) und der „Hymnus vespertinus“ (carm. I, 2 n. 32. P. G. 37, 511: *Σὲ καὶ νῦν εὐλογοῦμεν*). Wenn wir von der äußeren Form dieser Lieder absehen, fehlen zwischen Gregor, dem Dichter, und dem ältesten Kirchenliede irgendwelche weitere Berührungspunkte¹⁾.

Aber Gregor wandte sich an das Volk selbst in seinen Reden, besonders in drei Predigten, die er am Weihnachts- und am Auferstehungstag hielt (38. 1. und 45. Rede). Allgemein wird darauf hingewiesen, daß sich eben in diesen Reden Gregors viele rhythmische Partien finden; man wollte bisher die Rhetorik Gregors dafür verantwortlich machen, doch der Verf. gelangt bei Betrachtung dieser Partien zu anderen Ergebnissen, und diese sollen nun den Hauptgegenstand der vorliegenden Abhandlung bilden.

Dorotheus, der Begründer und Abt eines zwischen Gaza und Maiumae in Palästina gelegenen Klosters, der nicht vor dem Jahre 560 lebte, erklärt in einer der „Lehren“ (*Διδασκαλία XXII*), die er seinen Mönchen zu halten pflegte, eine Hymne, die sie soeben gesungen hatten. Aus dieser ganzen Lehre läßt sich folgender „Psalm“ rekonstruieren: *Ἀναστάσεως ἡμέρα | καρποφορήσωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς | τὸ τιμωτάτον Θεῶ κτῆμα | καὶ οικειότατον | ἀποδῶμεν τῇ εἰκόνι | τὸ κατ' εἰκόνα | γνωρίσωμεν ἡμῶν τὸ ἀξίωμα | τιμήσωμεν τὸ ἀρχέτυπον | γνωμὲν τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν | καὶ ὑπὲρ τίνος Χριστὸς ἀπέθανεν*. Diesem rhythmischen, aus zehn Zeilen bestehenden Lied begegnen wir nun in wörtlicher Wiederholung am Anfang (Zeile 1) und gegen das Ende des vierten Kapitels (Z. 2—10) der von Gregor gehaltenen ersten Osterrede (in s. Pascha et in tardidatem). Der Verfasser bemerkt, daß mit dem IV. Kapitel der erste Teil der aus Anlaß der Auferstehung Christi gehaltenen Rede schließt, während der zweite Teil eine persönliche Angelegenheit behandelt.

¹⁾ Auffallenderweise besang Gregor in seinen Liedern nie die Geburt oder die Auferstehung Christi (nur einmal nebenbei im Hymnus ad Christum post silentium in Paschate: carm. II, 1 n. 38. P. G. 37, 1328 sq.), obwohl er ganze Reden über dieses Thema hielt.

Es erhebt sich nun die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem von Dorotheus erklärten Psalm und der Rede Gregors; sangen die palästinischen Mönche Gregors Rede als Hymne, oder wiederholten Gregor und die Mönche ein älteres rhythmisches Lied, das von dem Volk immer zur Osterfeier gesungen wurde? Schon hier muß bemerkt werden, daß der Titel der „Lehre“ des Dorotheus besagt, daß es „Worte des heil. Gregor“ seien: ἐρμηνεία τινῶν ῥητῶν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ψαλλομένων μετὰ τροπαρίων εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα. Diese Frage lasse ich vorläufig unbeantwortet und gehe zur zweiten „Lehre“ (Διδασκαλία XXIII) des Dorotheus über, in der eine von den Mönchen zu Ehren der heiligen Märtyrer gesungene Hymne erklärt wird. Hier wird sowohl in dem Titel von Dorotheus' Erläuterungen als auch von diesem selbst erwähnt, daß diese Worte einer Rede Gregors entnommen sind. Eine solche Hymne findet sich indessen in den Reden Gregors nicht; kaum finden wir einige Invokationen in der 33. Rede (Adversus Arianos et de se ipso), und auch diese beiden beziehen sich nicht auf Märtyrer, sondern auf die wahren Bekenner Christi (er nennt sie ἱερεῖα ἔμφυχα, ὀλοκαυτώματα λογικά, θύματα τέλεια... or. 33 c. 15) im Gegensatz zu den Anhängern der Lehre des Arius. Außerdem sagt er von seiner Schafherde, sie sei zwar klein, aber frei von Wölfen, er, der Hirte kenne seine Schäflein, und diese kennen auch ihn (... Στενὴ μοι ἡ μάνδρα, πλὴν λύκοις ἀνεπίβατος... γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουμαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν...) usw. Da diese Berührungspunkte zwischen dieser Rede und Gregor weniger deutlich erscheinen, als dies in der vorhergehenden „Lehre“ der Fall war, wäre es schwierig, einen von den Mönchen zu Ehren der Märtyrer gesungenen Psalm zusammenzustellen, hätten wir nicht eine solche Hymne in einer Sammlung liturgischer Gebete in der sg. Παρακλητική (römische Ausgabe aus dem J. 1885) unter den ältesten ἀπόστιχα (S. 325): Ἱερεῖα ἔμφυχα, | ὀλοκαυτώματα λογικά, | μάρτυρες Κυρίου, | θύματα τέλεια Θεοῦ, | Θεὸν γινώσκοντα | καὶ Θεῷ γινωσκόμενα | πρόβατα, ὧν ἡ μάνδρα | λύκοις ἀνεπίβατος, | πρεσβεύσατε καὶ ἡμᾶς | συμποιομανθῆναι ὑμῖν | ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως. — Von den 11 Zeilen der Hymne finden sich also bei Gregor sieben teils in der 24., teils in der 40. oder 33. Rede; acht Zeilen sind in den Erläuterungen des Dorotheus enthalten. Welcher Schluß ist daraus zu ziehen? Nach der Ansicht des Verfassers nur folgender: Das angeführte Apostichon ist der von Dorotheus erklärte „Psalm“ und wurde bereits von Gregor und zu dessen Zeiten

in der Kirche gesungen. Gregor kannte dieses Lied und schmückte gelegentlich seine Reden mit eingestreuten rhythmischen Versen. Dadurch lassen sich auch die in seinen verschiedenen Reden eingestreuten Fragmente erklären.

Wie sind aber die Titel von Dorotheus Erläuterungen und seine Anspielungen in den Erläuterungen selbst zu erklären? Unter allen Möglichkeiten besitzt hier eine die größte Wahrscheinlichkeit. Das volkstümliche, rhythmische Kirchenlied, das noch immer in Kappodokien¹⁾ blühte, verbreitete sich langsam gegen Süden (im VII. Jh. war es noch nicht bis zu den Klöstern auf dem Sinai und in Ägypten gelangt) und fand um die Mitte des VI. Jhs. Zuflucht in den Klöstern von Südpalästina. Dorotheus, dem es unbekannt war, daß solche Lieder in Kappadokien und in anderen Gegenden Kleinasiens schon lange vom Volke gesungen wurden, und dem ihre Ähnlichkeit mit Gregors Reden nicht entgehen konnte, da er die Reden desselben vorzüglich kannte, erklärte sie seinen Mönchen als Fragmente aus Gregors Reden, die in der Form von Psalmen gesungen würden, denn *καλόν ἐστι τὸ ψάλλειν ἐκ τῶν λόγων τῶν ἀγίων θεοφύρων...* So urteilte ein Mönch auf Grund der palästinischen Verhältnisse.

Bestimmter als in den Erklärungen selbst wird die Frage der Zugehörigkeit der gesungenen Hymnen zu Gregor in den Titeln von Dorotheus „Lehren“ betont. Doch dies hat wenig zu sagen, denn die Lehren des Dorotheus wurden wahrscheinlich erst zur Zeit des Patriarchen Tarasius (gest. 806) herausgegeben und mit Lemmata versehen.

Um auf die Hymne *Ἀναστάσεως ἡμέρα* zurückzukommen, glaubt der Verfasser schon aus sprachlichen Gründen annehmen zu müssen, daß die mit den Worten *καρποφορήσωμεν ἡμᾶς αὐτούς...* beginnende Partie des Liedes in der ersten Rede nur zitiert und erklärt (paraphrasiert) wird. Besonders ersichtlich ist dies in dem zweiten Teil der Rede, wo er am Anfange des sechsten Kapitels sagt: *καρποφορεῖ μὲν ὑμῖν, ὡς ὄρατε, ποιμένα...* Das hier besonders auffallende *καρποφορεῖ* läßt sich als Anspielung auf *καρποφορήσωμεν* erklären; anders aufgefaßt wäre es geradezu unmöglich (eher *προσφέρει, δίδωσι* u. ä.).

Der Verfasser vergleicht ferner die Hymne und andere rhythmische

¹⁾ K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, München 1897, S. 662.

sche Partien der 1. und 45. Rede mit dem Kanon des Johannes von Damaskus (VII.—VIII. Jh.) für den Ostersonntag (Εἰς τὴν κυριακὴν τοῦ Πάσχα). Der Kanon des Johannes besteht aus acht Oden und 126 Zeilen, aber nur die Anfangs- und die Schlußverse stimmen wörtlich mit dem Anfang und dem Schluß der Osterreden Gregors (1. u. 45. Rede) überein; die mittleren Partien zeigen gar keine Ähnlichkeit mit den Reden Gregors. Daraus läßt sich nur ein Schluß ziehen, daß sowohl Gregor seine Osterreden als auch Johannes von Damaskus seinen Kanon mit älteren rhythmischen, dem Volke gut bekannten Liedern einleiten. In der Tat finden wir unter den namenlosen rhythmischen Gedichten, die nach der Ansicht W. Christs und K. Krumbachers, dieser seinerzeit besten Kenner der griechischen Volks- und Kirchenpoesie, zu den ältesten (aus dem III. Jh. stammenden) Schöpfungen dieser Art gehören, zwei *ἰδιόμελα ἀδέσποτα*, deren eines (W. Christ, *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, Lipsiae 1871, S. 95: Πάσχα ἱερὸν ἡμῖν σήμερον ἀναδέδεικται...) teilweise dem Anfang und dem Ende der 45. Rede ähnlich sieht, während das andere (Christ, a. a. O., S. 93: Ἀναστάσεως ἡμέρα καὶ λαμπρυνθῶμεν τῇ πανηγύρει...) vollständig mit dem Anfang der ersten und der 45. Rede übereinstimmt. Es ist dies bloß eine offensichtliche Bestätigung der Vermutungen des Verfassers.

Am Anfang der 45. Rede sagt Gregor, daß er durch die Macht des hl. Geistes folgendes Gesicht sehe: In schwebenden Wolken sitzt ein Mann, ein Engel von Angesicht, in Blitze gekleidet, von himmlischen Heerscharen umgeben; er streckte seinen Arm gegen Osten und sang mit lauter Stimme: Σήμερον σωτηρία τῷ κόσμῳ... Χριστὸς ἐκ νεκρῶν, συνεγείρεσθε· Χριστὸς εἰς ἑαυτὸν, ἐπανέρχεσθε· Χριστὸς ἐκ τάφων, ἐλευθερώθητε τῶν δεσμῶν τῆς ἁμαρτίας... usw. So rief der Mann und sein Gefolge sang: Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία (Luc. 2, 14. Es ist dies ein Zitat aus dem Evangelium Lucä, aber es lautet dort anders: Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας). Man könnte den Grund dieses Unterschiedes in Gregors Interpretation der hl. Schrift suchen, wenn wir nicht eben in dem ältesten Denkmal des rhythmischen Kirchenliedes, in der sg. Doxologie, die von dem Volke des Morgens schon im II. und III. Jh. gesungen wurde, nicht dieselbe Form des Zitates wiederfänden¹⁾:

¹⁾ Christ a. a. O., S. 38.

Δοξα ἐν ὑψίστοις θεῶ, καὶ ἐπὶ γῆς εὐφρανίη,
ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.

Αἰνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε... usw.

Es war dies eine so sehr volkstümliche, auf klaren Ausdruck der Gedanken hinzielende Interpretation, daß sie von allen syrischen, memphitischen, äthiopischen, armenischen Übersetzungen und sogar von Luther übernommen wurde. Die griechische Tradition hat in den ältesten Handschriften und die lateinische durchgängig *εὐδοκίας* („bonae voluntatis“) überliefert. Indem also Gregor zu dem Volke von der Auferstehungsfeier des Herrn spricht, beginnt er mit einem dem Volke allgemein bekannten Kirchenliede.

Außer dem Osterfeste wurde schon in den ältesten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung auch das Weihnachtsfest feierlich begangen. Gewiß wurden in ähnlicher Weise, wie das noch heute bei uns geschieht, auch damals volkstümliche Weihnachtslieder gesungen, in denen man die Geburt Jesu Christi feierte. Die 38. Rede wurde von Gregor am Weihnachtstag gehalten. Sie beginnt mit den Worten (P. G. 36, 312 A): *Χριστὸς γεννᾶται, δοξάσατε· Χριστὸς ἐξ οὐρανῶν, ἀπαντήσατε· Χριστὸς ἐπὶ γῆς, ὑψώθητε· Ἄσατε τῷ κυρίῳ, πᾶσα ἡ γῆ...¹⁾*. Genau so lauten die ersten vier Verse des Kanons (*εἰς τὴν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν*) des Kosmas von Jerusalem (Anfang des VIII. Jh.); darüber hinaus fehlt jede weitere Ähnlichkeit zwischen dem Kanon und der Rede. Für denjenigen, der das Verhältnis zwischen dem Beginn der Hymne des Kosmas und dem Beginn von Gregors Rede verfolgt, ist wichtig, was Gregor unmittelbar nach der Invokation sagt: *καὶ ἐν ἁμφοτέροισιν συνελὼν εἶπω· Εὐφραίνεσθωσαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἀγαλλιᾶσθω ἡ γῆ...²⁾*. Der gemeinsame Anfang des Kanons und der Rede besteht aus vier Invokationen (*δοξάσατε — ἀπαντήσατε — ὑψώθητε — ἄσατε*). Welche zwei (*ἁμφοτέροισιν*) Teile vereinigt (*συνελὼν*) und erklärt Gregor durch die Worte des Psalms: Es freue sich der Himmel und es frohlocke die Erde...? Unstreitig befinden sich diese zwei Teile unter den Invokationen: den ersten Teil bilden die ersten drei Invokationen, den zweiten die vierte, d. h. der Anfang des 95. Psalms. Wäre der erste Teil (*Χριστὸς γεννᾶται — ὑψώθητε*) Gregors Eigentum, hätte er ihn gewiß dem Psalm nicht gleichgestellt (hier

¹⁾ Ἄσατε τῷ κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ... ist der Anfangsvers des 95. Psalms.

²⁾ Εὐφραίνεσθωσαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἀγαλλιᾶσθω ἡ γῆ... Psalm 95, 11.

sogar am Anfang der Rede unmittelbar vor dem Beginn des Psalms), später nicht vereinigt und wiederum nicht durch einen anderen Psalm erklärt. Deshalb ist anzunehmen, daß den Anfang der Reden ein volkstümliches Kirchenlied bildet, das dem Volke ebenso bekannt war wie der Psalm, mit dem Gregor seine Rede beginnt. Übrigens waren solche Akklamationen auch später, unabhängig von Gregor, das ganze Mittelalter hindurch bekannt (z. B. das Alphabetarion in einer Handschrift aus dem XII. Jh. in der Munizipalbibliothek zu Cambrai: Ἀρχηγὸς τῶν ἀπάντων | Βασιλεὺς Κύριος. | Γεννᾶται ὁ Χριστὸς | Διὰ λόγου θεοῦ...¹⁾) und heutzutage noch singt das griechische Volk auf der Insel Andros ein Lied, das mit den Worten beginnt: Ἀρχὴ τοῦ κόσμου | Βασιλεὺς ἔρχεται | Γεννᾶται ὁ Χριστὸς...²⁾.

Gregor schöpft also aus alten rhythmischen Volksliedern, beginnt und schließt damit seine Feiertagsreden (Rede 1, 45, 38), in ähnlicher Weise wie später, unabhängig von ihm, die Hymnographen ihre Kanone, flicht sie gelegentlich in andere Reden ein. Der Verfasser hat sich in seiner Abhandlung die Aufgabe gestellt, diese Elemente herauszugreifen, zu rekonstruieren und Belege dafür anzuführen.

18. WITKOWSKI STANISŁAW. *Study nad Homerem. Doloneja. (Studien zu Homer. Die Dolonie).*

Die Unechtheit der Dolonie war seit Lachmann fast ein Axiom. Im Laufe des 19. Jhs. wagten kaum einzelne Gelehrte, wie Bäumlein, Mure, Gladstone, Kocks, A. Lang, Allen, deren Echtheit zu verteidigen; man hielt sie aber für harmlose Schwärmer, wie es solche in jeder Wissenschaft gibt. Selbst in den beiden letzten Jahrzehnten erklärt die große Mehrzahl der Gelehrten K für unecht (Ludwich, Ed. Meyer, Robert, Hedwig Jordan, Finsler, W. Witte, P. Cauer, Wilamowitz, Hennings, Beloch, Valeton, Leaf, Browne, Monro, Miss Stawell, usw.). Ja, selbst manche Unitarier, wie neuerdings Bethe, glaubten, die Dolonie dem alten Epos absprechen zu müssen. Um so mehr Aufsehen erregte es, daß 1910 Rothe und 1911

¹⁾ Krumbacher, a. a. O., S. 256.

²⁾ Ἐστία Jg. 1889 N. 693, S. 335.

Shewan den Mut fanden, für die Echtheit des K einzutreten. Gegen das Buch *Rothes* muß der Einwand erhoben werden, daß sein Buch den Eindruck macht, alle gegen die *Dolonie* erhobenen Bedenken widerlegen zu wollen, während dies in Wirklichkeit durchaus nicht der Fall ist; gerade die schwersten Mängel werden von ihm übergangen. Shewan hat in seinem Buch sehr viele Einwände widerlegt, aber auch er gleitet, trotz des enormen Aufwandes von Fleiß und Gelehrsamkeit, die sein Buch auszeichnen, über die schwersten Bedenken leichthin hinweg. Er legt überhaupt zu viel Gewicht auf das Sprachliche, unterschätzt dagegen die sachlichen und kompositionellen Schwierigkeiten. Auch verleiht das Streben, jede Schwierigkeit als nur scheinbar hinzustellen, seinem Buche den Charakter einer wenig vorurteilsfreien Arbeit. Sein Buch ist jedoch nicht rein negativ, wie man es bezeichnet hat; es löst in positiver Weise viele Probleme. So z. B. hat Shewan gezeigt, daß die *Dolonie* in bezug auf die ἀπαξ λεγόμενα keine Sonderstellung einnimmt, daß sie keinen „odysseischen Charakter“ zeigt usw.

In bezug auf diese Mängel der beiden, übrigens sehr verdienstvollen und tüchtigen Arbeiten erschien es angezeigt, die Frage nach der Echtheit der *Dolonie* einer neuerlichen Revision zu unterziehen. Ich ging an diese Arbeit ohne jede vorgefaßte Meinung; ich wollte, daß sich auf Grund einer unvoreingenommenen Prüfung der Schwierigkeiten die Echtheit oder Unechtheit des Buches von selbst ergebe.

Die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der *Dolonie* ist für die homerische Frage von entscheidender Bedeutung. Ist dieses unter allen am heftigsten angegriffene Buch echt, so kann man erwarten, daß es auch bei anderen, stark angezweifelte Büchern gelingen werde, ihre Echtheit und demzufolge auch die Einheit unserer heutigen *Ilias* zu erweisen. Sollte sie sich dagegen als unecht erweisen, so kann man von einer unbedingten Einheit dieses Epos nicht reden.

Besonderes Gewicht legte nun *Rothe* in seinem Buche auf die Behauptung, K wäre in I vorbereitet. Meine erste Aufgabe wäre nun, diese Behauptung nachzuprüfen. Aus praktischen Gründen beginne ich jedoch mit der Analyse des Inhalts der ersten Hälfte des Gesanges. Diese Analyse ist von besonderer Wichtigkeit, weil m. E. in der *Dolonie* die sachlichen und kompositionellen Schwierigkeiten bedeutend wichtiger sind als die sprachlichen.

Im Eingang des 10. Gesanges malt uns der Dichter die Nieder-

geschlagenheit Agamemnons, den in seinem Zelte der Schlaf flieht. Der König beschließt, zu Nestor zu gehen, um mit ihm einen Plan zu ersinnen, der den Achäern Rettung bringen könnte (μητιν ἀρύμονα τεκτήναιτο, ἢ τις ἀλεξιπικκος πᾶσιν Δαναοῖσι γένοιτο). Was ist der Grund der Verzweiflung Agamemnons? Entweder die Furcht vor einem nächtlichen Angriff der Troer oder die allgemeine schwere Lage der Griechen. Letzteres ist wahrscheinlicher, denn nach dem 9. Gesange sind Wachen aufgestellt, um das Lager der Griechen zu sichern. Agamemnon will zu Nestor gehen entweder, um sich mit ihm über die Mittel zu beraten, wie die während dieser Nacht drohende Gefahr abzuwenden wäre, oder um weitergehende Beschlüsse zu fassen. Dem ersteren Zwecke würde die Aussendung eines Spions dienen, der die Aufgabe hätte, die Pläne der Troer zu erforschen. Für diesen Grund des nächtlichen Ganges sprechen die Worte, die Agamemnon später an Nestor richtet (V. 87 ff., besonders aber 96 f.). Er befürchtet dort, daß die Wächter eingeschlafen sein können. Aber woher dann die tiefe Niedergeschlagenheit Agamemnons? Diese läßt uns vielmehr an die allgemeine Lage der Griechen als Beweggrund seines Besuches bei Nestor denken. Ist dies aber der Fall, was kann eine Zusammenkunft mit diesem Helden helfen? Man hat ja einige Stunden vorher beschlossen, am nächsten Morgen weiter zu kämpfen. Menelaos, der ähnlich wie sein Bruder nicht schlafen kann, kommt zu Agamemnon und, als er sieht, daß dieser auszugehen gedenkt, spricht er die Vermutung aus, der König wolle einen Spion aussenden. Agamemnon beachtet diese Worte nicht und meint, man hätte einen klugen Plan (βουλῆς κερδαλέης, V. 43) nötig, der den Griechen Rettung bringen könnte; er fordert Menelaos auf, Aias und Idomeneus zu wecken, während er selbst zu Nestor gehen will, damit dieser die Wachen zur Wachsamkeit ansporne. Was meint Agamemnon mit dem „klugen Plan“? Wahrscheinlich etwas, was die allgemeine Lage der Griechen verbessern soll, wie dies auch seine weiteren Worte von den Taten Hektors zu bestätigen scheinen. Schwerlich denkt er an die Aussendung eines Spions, da selbst eine Meldung von der bevorstehenden Rückkehr der Troer in die Stadt für die Griechen keinen Sieg bedeuten würde. In jedem Fall ist Agamemnons Antwort unklar, und man hat eher den Eindruck, daß der König die Vermutung des Bruders zurückweise, als daß er sie billige. Diese Unklarheit ist keine beabsichtigte, da Agamemnon selber den Versammelten später keinen Plan vorlegt.

Wie sind aber diese seine Worte mit den früheren in Einklang zu bringen? Vorhin wollte Agamemnon mit Nestor eine *μητις ἀμύμων* ersinnen, jetzt will er mit ihm bloß zu den Wachen gehen! Die Darstellung des Dichters ist unklar und irreführend. Wenn Aias und Idomeneus geweckt werden sollen, so denkt der Dichter offenbar wieder an eine Beratung, nicht aber an eine Wachenkontrolle. So bleibt die Absicht, die Helden zu wecken, und demzufolge auch der ganze Plan des Dichters unklar. — Bei Nestor angelangt, schlägt Agamemnon ihm vor, zu den Wachen zu gehen. Vorhin wollte er aber mit Nestor eine *μητις ἀμύμων* ersinnen. Jetzt ist von einer *μητις* keine Rede. Wie ist das zu verstehen? Wir haben hier eine Abweichung von dem ursprünglichen Plan. Nestor tröstet den Oberfeldherrn, und schlägt vor, noch andere Feldherren zu wecken. Wozu? Gewiß nicht, um die Wachen zu kontrollieren, da hiezu acht Personen nicht nötig waren. Der Leser denkt hier wieder an eine bevorstehende Beratung über die Lage der Griechen. Nun hören wir es, wie Odysseus und Diomedes geweckt werden. Nestor äußert sich dabei, man müsse beraten, ob man weiter kämpfen oder zurückkehren solle¹⁾. Der an Diomedes gerichtete Vorwurf, daß er so ruhig schlafe, ist unberechtigt.

Die ganze Schilderung, wie die Helden geweckt werden, ist viel zu breit, da gleichzeitig Wichtigeres nur kurz angedeutet wird.

Die Helden kommen zu den Wachen und überzeugen sich, daß diese ihre Pflicht erfüllen. Der Leser versteht demgegenüber nicht, warum von den Wachen so oft die Rede gewesen ist. Die Helden, welche *κεκλήατο βουλήν*, überschreiten den Graben und nehmen auf der Ebene zwischen den Leichen Platz. Nestor schlägt den Versammelten vor, einen Spion auszusenden, der erkunden sollte, ob die Troer bei den Schiffen bleiben oder nach der Stadt zurückkehren wollen. Die letztere Annahme ist militärisch unbegreiflich; sie dient nur dazu, um die Aussendung eines Spions und das ganze nächtliche Abenteuer zu rechtfertigen. Diomedes er bietet sich dazu, er wählt sich unter den übrigen Helden, die sich freiwillig melden, Odysseus zum Begleiter. Es muß auffallen, daß der Plan, einen Kundschafter auszusenden, nicht von Menelaos ausgeht, der ihn zuerst angeregt hat, auch nicht von Agamemnon, der doch im-

¹⁾ Der betreffende Vers (147) ist echt, wie ich dies B. ph. Woch. 1914. Sp. 1148 zu erweisen versucht habe. Odysseus muß erfahren, wozu man ihn wecke.

mer wieder von einer Beratung spricht, sondern von einem anderen Helden.

Der ganze Plan des ersten Teiles ist also verworren. Rothe hat diese Schwierigkeit nicht erklärt und ebensowenig ist es Shewan gelungen, mit allgemeinen Erwägungen diesen Teil zu retten. Keiner von den beiden Gelehrten war imstande, eine Parallele aus Homer anzuführen.

Versucht man, um den ersten Teil zu retten, als den einzigen Zweck der Handlung in diesem Teile die Aussendung eines Spions hinzustellen, so lassen sich die Worte Agamemnons von der μήτις ἀμύμων (Z. 19) und von der βουλή κερδαλέη (Z. 43), schließlich in diesem Sinne verstehen, aber Nestors Worte (βουλὰς βουλευέιν, ἢ φευγέμεν ἢ ἐμάχεσθαι) stehen mit diesem Zweck in direktem Widerspruch. Shewan weist auf gewisse Unklarheiten in A hin, aber diese betreffen nicht den Plan, sondern Einzelheiten von geringerer Bedeutung.

Wenden wir uns nunmehr der Behauptung Rotheres zu, die Dolonie sei im I vorbereitet. Die Nachricht der Scholien, K wäre für sich gedichtet worden, ist lediglich eine Kombination der Alten. Auch wenn Roemer mit seiner Erklärung des Aristonikos recht behalten sollte, würden wir nichts anderes als eine neue Kombination haben. Die Aufstellung der Wachen im I dient dazu, die Gesandtschaft an Achilles (B. IX) zu sichern, ferner ist sie im Hinblick auf die gefährvolle Lage der Griechen, an ihre an diesem Tage erlittene Niederlage, eine militärische Notwendigkeit. Wenn der siegreiche Hektor im Θ Troja durch Wachen sichert, mußte der Dichter umsomehr die geschlagenen Griechen eine ähnliche Maßregel ergreifen lassen. Rotheres Behauptung, die Dolonie sei durch die Aufstellung der Wachen im I vorbereitet, ist also unrichtig. Ebensowenig dient diese Aufstellung dazu, die Beratung der Feldherren im K zu sichern. Der Dichter war keineswegs gezwungen, die Feldherren jenseits des Grabens zusammenkommen zu lassen¹⁾. Sie konnten im Lager zusammenkommen, hier die Aussendung des Spions beschließen (was im Gedichte wenig Zeit in Anspruch nimmt und

¹⁾ Diesen merkwürdigen Ort der Zusammenkunft erklärt Bette dadurch, daß die ursprüngliche Dolonie keinen Graben und keine Mauer gekannt hätte. Daß diese nicht erwähnt werden, kann m. E. einfach auf Breviloquenz des Dichters beruhen.

erst dann die Wachen kontrollieren. Die Wachenkontrolle konnte auch gleichzeitig mit der Beratung durch einen der Geronten vorgenommen werden. Wilamowitz hat übrigens nachgewiesen, daß die Anführer der Wachen im I als bereits bekannt auftreten, also die Wachen schon früher aufgestellt zu werden pflegten. Merkwürdigerweise sind die Worte Hektors (Z. 309): ἡὲ φυλάσσουνται νῆες ἰοαὶ ὡς τὸ πάρος περ, bisher übersehen worden. Sie bezeugen, daß die Aufstellung der Wachen im I nicht zum erstenmal vorgenommen wird. Würden die Wachen hier zum erstenmal auftreten, so könnte Hektor zur Zeit der Beratung der Troer dies noch nicht wissen. Die Fäden, die Shewan zwischen K und einigen anderen Gesängen erblickt, sind trügerisch.

Im zweiten Teil des Gesanges findet auch im troischen Lager eine Zusammenkunft der Feldherren statt. Hektor will ebenfalls einen Späher aussenden. Es erbietet sich dazu Dolon. Er geht nach dem griechischen Lager und wird von Odysseus und Diomedes gefangen. Odysseus erkundigt sich, wo sich Hektor mit seinen Rossen befinde, wo die Troer biwakieren und was sie für Pläne haben. Dolons Worte wecken in Odysseus die Absicht, das thrakische Lager zu überfallen und Rhesos' Rosse zu entführen. Dolon wird getötet, 12 Thraker und Rhesos geschlachtet und beide Helden kehren auf den erbeuteten Rossen des Thrakerkönigs zurück¹⁾. Von den jenseits des Grabens wartenden griechischen Helden werden sie freudig empfangen.

Die Erzählung ist in diesem zweiten Teil lebendig und geschickt, trotzdem begegnen wir auch hier großen Schwierigkeiten. Die beiden griechischen Helden vergessen schon nach den ersten Worten Dolons, wozu sie ausgeschildt sind und denken nur daran, reiche Beute ins griechische Lager zu bringen. Ja, merkwürdigerweise vergessen auch die sie erwartenden Fürsten den Zweck der Aussendung beider Helden und fragen mit keinem Worte, was die beiden Helden über die Absichten der Troer erfahren haben. Weder Rothe noch Shewan ist es gelungen, diese Schwierigkeit zu erklären. Gegen den Dichter des K muß

¹⁾ Es ist wahrscheinlich, daß sie reiten und nicht fahren, da sonst V. 514 Odysseus die Rosse nicht mit dem Bogen, sondern mit der Peitsche antreiben würde. Irrtümlich nimmt Shewan an, daß die Helden zu Fuße gehen; wir lesen V. 541, daß sie nach ihrer Rückkehr κατέβησαν ἐπὶ χθόνα.

ferner der Einwand erhoben werden, daß der Beschluß der Griechen, einen Spion auszusenden, zu spät erfolgt. Der Morgen naht schon und ein Überfall auf das Lager birgt um diese Zeit keine große Gefahr. Warum vergessen Diomedes und Odysseus den Zweck, zu dem sie ausgesandt sind? Offenbar darum, weil sie erfahren müßten, daß ein Überfall nicht droht, wie dies der weitere Verlauf der Handlung zeigt; die Helden am Graben fragen sie nicht nach dem Ergebnis ihres Ganges, weil die gebrachte Nachricht, daß die Troer nicht daran denken, in die Stadt zurückzukehren, keineswegs geeignet wäre, die gedrückte Stimmung der Griechen zu heben, also der Hauptzweck des nächtlichen Abenteuers verfehlt erscheinen müßte. Dies machen die schon früher von Rothe (Widersprüche) angeführten Beispiele aus der Odyssee wahrscheinlich, wo eine der Fragen von den Beantwortenden übergangen wird, wenn dies ein höherer dichterischer Zweck erfordert. Man kann es sogar als ein Gesetz der homerischen Poetik hinstellen: ein näherer Zweck muß einem höheren weichen. (Dies erklärt uns auch, warum im Eingang des Gesanges Agamemnon Menelaos' Frage nicht beantwortet, ob er einen Späher auszusenden gedenke. Der Dichter hat den Plan der Aussendung eines Kundschafters für Nestor vorbehalten. Deshalb tritt auch Menelaos vor der Versammlung mit diesem Plan nicht auf. Nestor und Odysseus sind im K mechanisch, schematisch als kluge Berater dargestellt; kein anderer Held darf einen klugen Plan fassen.)

Die Technik der Darstellung, wie die Helden geweckt werden, ist in K kunstvoller als im Δ (H. Jordan). Viele Ausdrücke im K sind unklar oder ungenau: Vv. 243, 253, 265, 199 (πιπτόντων; im besten Falle kann man hier erklären: „welche (hier) einer nach dem anderen fielen, als . . .“, = cadebant), 497¹⁾. Diese Ausdrücke machen den Eindruck, daß der Dichter des K die sprachliche Form nicht völlig beherrscht.

Die Charaktere sind vorwiegend gut, wenn auch teilweise schematisch (s. oben) gezeichnet. Odysseus betrügt den Dolon, indem er ihm das Leben zu schenken verspricht; er erklärt sich ja später nach der Tötung Dolons (V. 478) mit Diomedes solidarisch (Δόλων, ὃν ἐπέφρονμεν ἡμεῖς). Shewan nimmt Diomedes wegen der Tötung der schlafenden Thraker in Schutz, aber χ 461 ff. ist die grausame Be-

¹⁾ V. 265 heißt ἔχον — εἶ και ἐπισταμένως: „waren — angebracht“.

strafung der Mägde und des Melanthios eine verdiente, kann also nicht als Parallele gelten. Wenn Dolon es gar nicht versucht, sich gegen seine Gegner zu wehren, so erblicke ich darin eine Übertreibung in der Schilderung seiner Feigheit, also einen Mangel.

Die Behauptung von dem burlesken Charakter des K (Henry) ist übertrieben.

Viele von den Einwänden, welche die Sprache und die Metrik des K betreffen, hat Shewan entkräftet. Nach seinen Ausführungen darf vor allem als erwiesen gelten, daß die Zahl der ἀπαξ λεγόμενα im K keine so große ist, wie es immer behauptet wurde. Die Frage ist jedoch noch nicht endgültig gelöst, die bisherigen Ansichten von der Bedeutung der ἀπαξ λεγόμενα für die höhere Kritik bedürfen dringend einer Revision. Den Weg hat bereits Shewan angebahnt. Es ist bei jedem ἀπ. λ. zu fragen, ob an der betreffenden Stelle ein anderes Wort dafür gebraucht werden konnte. Erst in dem Falle, wenn es sich zeigt, daß dem Dichter andere Ausdrucksmittel zur Verfügung standen, sind Schlüsse für die höhere Kritik zulässig. — Ferner hat Shewan gezeigt, daß das Digamma für die höhere Kritik belanglos ist. Dagegen ist es ihm nicht gelungen, einige syntaktische, vor allem aber morphologische Schwierigkeiten befriedigend zu erklären. Auch nach seinen Ausführungen muß man behaupten, daß das K einige unhomerische Formen aufweist (z. B. ἐμέο, μυγήσεσθαι, Perfekta auf -αα von den Verba auf -άω, -έω usw., σφίσιγ = ὕμιν). — Der Versbau spricht nicht gegen den homerischen Ursprung des Gesanges. — Die Wiederholungen einzelner Verse haben für die höhere Kritik fast keine Bedeutung. Die Dolonie trägt sprachlich keinen odysseischen Charakter; Shewan hat gezeigt, daß man mit gleichem Rechte auch das A als sprachlich odysseisch nennen könnte.

Meine Kritik, in der ich bestrebt war, ohne vorgefaßte Meinung zu verfahren, hat gezeigt, daß Rothe und Shewan viele Einwände gegen das K beseitigt oder entkräftet haben. Es bleiben aber andere, darunter sehr schwerwiegende, übrig, die auch jetzt noch in voller Kraft bestehen. Müller erhebt gegen Shewan mit Recht den Einwand, daß er jede Schwierigkeit im K bestreitet. Keinem der beiden neuesten Unitarier ist es gelungen, die verworrene und irreführende Darstellung des ganzen Aktionsplanes im ersten Teile zu rechtfertigen, dieses ewige Hin- und Herschwanken zwischen einer Wachenkontrolle und einer Beratung. Eine große Schwierig-

keit birgt im zweiten Teile der Umstand, daß der Zweck des nächtlichen Ganges, der die Griechen über die Pläne der Feinde belehren sollte, so gänzlich vergessen wird und etwas ganz anderes zum Ergebnis hat. Eine weitere Schwierigkeit bilden einige un-homerische Formen, die selbst der Odyssee fremd sind. Angesichts dieser großen Schwierigkeiten sind alle anderen — und sie sind ungewöhnlich zahlreich — nebensächlich. Mancher dieser geringerer Mängel ist an sich wenig bedeutend, aber ihre große Zahl bildet ein schwerwiegendes Moment. Die beiden ersten Schwierigkeiten gehören in die Kategorie der Widersprüche, aber diese sind von ganz anderer Art, als wenn z. B. Pylaimenes fällt, um später der Leiche seines Sohnes zu folgen. Parallelen aus Dichtern, wie Goethe, Schiller usw. helfen wenig, denn bei diesen handelt es sich um geringfügige Widersprüche, die von dem Leser in der Regel nicht bemerkt werden, hier dagegen ist es dem Leser einfach unmöglich, zu verstehen, was der Dichter bezweckt. Wenn behauptet wird, daß der antike Hörer manche Schwierigkeit nicht bemerkte, so ist dies im allgemeinen richtig, aber man darf andererseits nicht vergessen, daß der antike Hörer dieselbe Rhapsodie zehn- oder zwanzigmal zu hören bekam, also reichlich Gelegenheit hatte, über die Einzelheiten nachzudenken.

Die Dolonie hat gewiß manche Vorzüge; aber diese sind nicht imstande, die zahlreichen und großen Mängel aufzuwiegen.

Shewan versucht gegen Ende seines Buches, die Methode der Gegner ad absurdum zu führen, indem er zu zeigen unternimmt, daß man mit Hilfe dieser Methode auch A als spät erweisen kann. Dieser Versuch ist nicht ernst zu nehmen. Die sprachlichen Fragen werden von ihm überhaupt überschätzt.

Wie steht es nun um die Echtheit der Dolonie? Die Schwierigkeiten, die manchen Forschern äußerst schwerwiegend erscheinen, gelten anderen als geringfügig. Dies kommt daher, daß man von der poetischen Kunst Homers sehr verschiedene Ansichten hat. Den einen ist Homer eine Vollkommenheit, der kein Mangel anhaften darf, für andere stehen selbst große Mängel mit seinem Talent nicht im Widerspruch.

Wäre es nun erlaubt, über die Echtheit der Dolonie auf Grund eines einzigen Gesanges ein Urteil zu fällen, so müßte die Antwort lauten, die Dolonie ist unecht. Ein Dichter, der wundervolle Partien zu schaffen verstanden hat, kann etwas so schwaches wie der erste Teil des Gesanges nicht gedichtet haben. Dieser Teil

macht den Eindruck, als wäre ein späterer Dichter nicht imstande gewesen, das nächtliche Abenteuer an das Vorhergehende geschickt anzuknüpfen. Besser ist der zweite Teil. Man wäre versucht, wenigstens diesen Homer zuzuschreiben, aber beide Teile sind offenbare pendants¹⁾. Ebensowenig kann man die Mängel dadurch entschuldigen, daß man sagt: bonus dormitat Homerus. Es handelt sich hier nicht um Kleinigkeiten, sondern um schwere Mängel in der ganzen Anlage und Durchführung des Planes.

Eine andere Möglichkeit ist, daß der Gesang von Homer stammt, aber von diesem bedeutend später, in den letzteren Jahren seines Lebens, gedichtet ist. Beispiele einer reicher entwickelten Technik, die z. B. in der Darstellung des Weckens zutage treten, wären in diesem Falle erklärlich. Manche homerische Züge in der *Dolonie* würden für diese Ansicht sprechen, aber sie sind nicht durchschlagend, da sie leicht auf Nachahmung beruhen können. Gegen die Autorschaft Homers scheinen die jüngeren sprachlichen Formen zu zeugen. Die Frage wird kompliziert durch den Umstand, daß die Nichtbeantwortung einer der gestellten Fragen, wie wir sie im *K* finden, fast ausnahmslos erst in der *Odyssee* belegt ist. Die Entscheidung zwischen den beiden Möglichkeiten hängt also mit der Frage der Autorschaft der *Odyssee* zusammen. Aber auch die Frage jüngerer Formen bedarf noch weiterer Untersuchungen. Immerhin ist die Unechtheit wahrscheinlicher als die Annahme, *K* sei von Homer in seinem Greisenalter gedichtet worden.

Die Echtheit eines Gesanges läßt sich jedoch nicht auf Grund der Analyse des betreffenden Gesanges allein entscheiden. Man muß in ähnlicher Weise andere Partien untersuchen, besonders die stark angezweifelte, wie *B*, *Ψ*, *Ω*, usw., um festzustellen, ob auch in diesen ähnliche Mängel vorkommen. Für mich handelte es sich übrigens nicht lediglich darum, die Echtheitsfrage zu entscheiden. Ich war bestrebt, die Schwierigkeiten ohne Voreingenommenheit zu prüfen, was nach den Arbeiten *Roths* und *Shewans* unbedingt nötig erschien. Dabei hat sich ergeben, daß immer noch manches in der *Dolonie* unbeachtet geblieben war. Erst vorurteilslose Untersuchungen einzelner Partien der *Ilias*, bei denen das Ganze nie aus dem Auge gelassen werden darf, werden imstande

¹⁾ Deshalb ist *W. Witte* der Versuch, im *K* zwei Dichter nachzuweisen, mißglückt.

sein, in der Zukunft die homerische Frage einer Lösung entgegenzuführen.

In einem Schlußkapitel werden die die Dolonie betreffenden Ergebnisse des neuen Buches von Wilamowitz über die Ilias besprochen.

19. BRÜCKNER ALEKSANDER. *Zasady etymologii słowiańskiej. (Grundzüge der slavischen Etymologie).*

Prof. Aleksander Brückner legt eine Abhandlung vor unter dem Titel: Grundzüge der slavischen Etymologie. (*Zasady etymologii słowiańskiej*).

Obiger Titel könnte befremden, es kann ja keine besondere slavische Etymologie geben. Die Etymologie als Wissenschaft hat ja nur eine einzige Methode und es wechselt nur ihr Objekt. Theoretisch führte diese Forderung in der Praxis unstreitig zu folgendem Ergebnis. Seit 1886, seit dem Erscheinen des „Etymologischen slavischen Wörterbuches“ von *Miklosich*, das auf den Ergebnissen der vorausgegangenen Forschung fußte, ist in den folgenden dreißig Jahren äußerst viel Fleiß und Mühe auf slavische Etymologie verwendet worden, ungleich mehr als in den früheren Dezenien, ohne daß jedoch wesentliche Fortschritte über den Stand von 1886 hinaus erzielt worden wären. So ist z. B. von allen echt slavischen Worten, die mit *ch* oder mit *š* anfangen, von einigen lautnachahmenden abgesehen, nur je ein Wort sicher und bereits vor langer Zeit gedeutet: *chod* und *šiti*.

Über diesen Stand des Wissens, der eher für das Jahr 1817 passen würde als für die Gegenwart, ist die moderne Forschung nicht hinausgekommen, und wir können darin kaum einen Fortschritt gegen die alte Fassung erblicken, wenn man das *ch* von *chod* in Zusammensetzungen wie *uchod* oder *prichod* entstehen ließ, was einfach undenkbar ist.

Worin liegt nun der Grund, daß die slavische Etymologie nicht von der Stelle rückte? Die moderne Etymologie beschränkt sich auf Wurzelvergleichen; statt Wörter miteinander zu vergleichen, sucht sie ein slavisches Wort mit einem armenischen, keltischen oder kretischen usw. auf eine Wurzel oder „Base“ zurückzuführen, deren Zahl bekanntlich gering und deren Bedeutung immer sehr dehnbar ist; man erreicht auf diesem Wege nur soviel, daß für ein

slavisches Wort öfters acht verschiedene Wurzelvergleichungen, gleichsam zur Auswahl nach Belieben vorgeschlagen werden. Auch wenn man diese Wurzelvergleichungen beliebig vermehrt, kommt dabei dennoch nichts heraus. Dagegen achtet man gar nicht auf das oft wichtigste, entscheidendste, auf die Geschichte des Wortes. Das ist der erste Hauptfehler.

Bei der nahen Verwandtschaft zwischen slavisch und litauisch, die immer wieder geleugnet wird, aber sich stets von selbst wieder durchsetzt, müssen ferner die slavischen Wörter, wenn wir von den bekannten Urwörtern absehen, die längst von den älteren Forschern, von *Bopp* und *Pott* an bis auf *Miklosich* (und zum Teil *Fick*) festgestellt sind, zuerst aus dem Slavischen und, wo dies nicht ausreicht, aus dem Litauischen erklärt werden. D. h., wenn behauptet wird, ein slavisches *chotěti* hätte seine Parallele nur im Armenischen, oder das slav. *chyť* hätte „sichere Verwandte nur im Albanesischen“, so wissen wir bestimmt, daß die richtige Parallele, der „sichere Verwandte“ noch gar nicht gefunden sind. *Lęda*, eine durch Waldrodung frisch gewonnene oder brachliegende Ackerfläche, wird mit dem preuß. *linda* „Tal“ und mit deutschen u. a. Ausdrücken für Land identifiziert. Aber preußisch heißt Tal *dambo* (= slav. *dąbrava*, das mit *dąb* Eiche nichts zu tun hat, wie sein *r* beweist, weil *dąb* niemals ein *r* aufweist; die entgegengesetzten „Beispiele“ sind entweder direkt falsch oder erst durch *dąbrava*, das mit *dąb* später zufällig zusammenfiel, bedingt), oder *padaubis* (zu slav. *dąbrv* = lit. *duburas*); *linda* ist nicht „Tal“ im topographischen Sinne des Wortes, sondern Übersetzung von „Jammertal“ und bedeutet eher *Loch*, weil es gleich ist dem lit. *lindyne*, *landa* usw. „Loch, Schlupfwinkel“, und nicht von ihnen geschieden werden darf. *Lęda* hat damit nichts zu tun; es ist identisch mit dem lit. *lydimas*, das dasselbe bedeutet, nämlich Waldrodung für künftigen Acker (davon der Name der Stadt Lida), *ę* und *i* weisen auf dieselbe Doublette, wie z. B. lit. *pabanga* und *pabaiga* „Ende“ u. a., wie wir sie ebenso (ja, noch viel häufiger) auch noch auf jungen Sprachstufen für *ą* und *u* kennen, z. B. poln. *wnęk* und *wnuk* und in einer Menge ähnlicher Beispiele. So sieht eine Vergleichung des Litauischen aus. Aus der Geschichte der Worte im Slavischen soll ein anderes Beispiel folgen.

Bog wird mit dem eranischen (altpersischen) Namen identifiziert oder gar als daraus entlehnt bezeichnet, gerade als wenn Slaven

und Altperser unmittelbare Nachbarn wären und es sonst noch altpersische Elemente im Slavischen gäbe — denn die Skythen kann man schon darum nicht als etwaige Vermittler ansehen, weil man doch gar nicht weiß, ob die Skythen einen solchen Gottesnamen je besaßen, ferner weil wir andere skythische Elemente im Slavischen vermissen. Gegenüber dieser Fabel wird ein methodischer Sprachforscher nach dessen eigenster Geschichte fragen, ob das Wort nicht etwa aus dem Slavischen allein sich erklären lasse, und er kann zu folgender Erklärung ohne Hilfe der Skythen und Perser gelangen. Der Hauptgott aller Slaven war *Dadžbog*, die Sonne, die man unter diesem oder auf jüngeren Stufen unter verschiedenen anderen Namen wie *Svarożic* d. h. Sohn des *Svarog* = Feuer, oder *Triglov* oder *Světovit* oder *Jarovit* usw. verehrte. *Dadžbog* bedeutet aber nur „Spender von Reichtum“, denn *bog* bedeutete im Slav. nur Reichtum; daher *bogaty* „reich“ und *ubogi* oder *niebogi* „arm“. Aber *bog* „Reichtum“ ist außer in diesen Ableitungen, wo es wie auch in *zboże* „Reichtum, Getreide“, überlebte, aufgegeben worden, verdrängt von dem immer mächtigeren Götternamen, der schließlich auch zu *bog* verkürzt wurde; so kann *bog*, das nur „Reichtum“ bedeutete, auf dem Umweg über *Dadžbog* zur Bedeutung „Gott“ gekommen sein und das alte *div* = lit. *dievas* „Gott“ verdrängt haben. Sehr interessant sind dann in diesem Zusammenhange das Klein- und weißruss. *bahattje* „Feuer“ und der weißruss. *bohacz* „ein Dankerntefest, heute vielfach Mariä Geburt am 8. Sept.“ Wie man sieht, kann man sich ohne alle Wurzelvergleiche, durch bloßes genaues Abhören der slavischen oder auch litauischen Zeugen der Wahrheit nähern. Hat doch manchmal das Litauische, um zu diesem zurückzukehren, die konkrete Bedeutung bewahrt, die im Slavischen bereits zu Gunsten der abstrakten aufgegeben worden ist; so bedeutet slav. *zły* nur noch „böse“, aus seiner litauischen Entsprechung wissen wir aber, daß es ursprünglich „schief, schräge“ bedeutete.

Indem der Verf. auf elementare Forderungen, z. B. Ausgehen von den älteren, nicht von den jüngeren Formen oder Schreibungen, Beachtung der Lautgesetze, der Semasiologie u. dgl. gar nicht eingeht, da er dies als selbstverständlich betrachtet, bespricht er in 10 verschiedenen Punkten die Hilfsmittel und Methoden, deren sich der slavische Etymologe bedienen kann, um zu seinem Ziele zu gelangen. Im Grunde lassen sich alle zehn Punkte auf die Forderungen zurückführen: man beachte vor allem die Zusam-

menhänge und Erscheinungen im Slavischen selbst, dann auch im Litauischen; berücksichtige vor allem die Geschichte der Worte, lasse sich nicht durch vermeintliche, lautliche Schwierigkeiten oder durch zufälligen äußerlichen Anklang fremder und fremdsprachlicher Worte irreführen.

Die Einsicht in den eigentlichen Zusammenhang wird erschwert durch unvollständige Kenntnis der Lauterscheinungen, die zahlreicher und mannigfaltiger, namentlich im Anlaut sind, als man bisher vermutete. So ist die Behandlung der Gruppe *sk* vollständig verkannt worden und eine Menge etymologischer Rätsel (auch für *ch-* und *š-*) wird durch die richtige Einsicht sofort gelöst; ein *czdy* „fremd“ ist mit dem Namen der Finnen *Czud* (vielleicht sogar mit dem der Skythen) identisch und hat mit got. *Thiuda* „Volk“ nichts zu schaffen usw. Ebenso wenig ist bisher auch anderer Anlaut *s* + Konsonant richtig eingeschätzt worden und, was von diesem gilt, gilt auch von anderer anlautender Doppelkonsonanz, *tyda* „Wade“ z. B. ist mit dem lit. *blauzda* dass. identisch. Ebenso wenig ist die Behandlung von anlautendem *ja-je-i-* die untereinander wechseln oder in Wegfall kommen können (z. B. *jamiota* „Mistel“, *jemiota* und daraus russ. *ometa*, *imiota*, *miota*; *jaskier* „Funken“, *iskra*, *skra*; *jehla*, *jagty*, *igla*, *glica*; *jarzabek*, *jerzabek*, und daraus russ. *orjabok*, *irzabek*, *rjabczyk* usw.) erkannt. Im Inlaut kann — *str* — stehen bleiben (*sestra*), oder zu *zdr* (*nozdr*, *bizdar*), oder zu *tr* (*jutro* aus *justro*) werden; es können *au* und *an*, *ei* und *en* abwechseln usw. Ebenso wechseln, aus vorläufig ganz unbekanntem Gründen und in ganz unbekanntem Maße, *k* und *s*, *g* und *z*. Alle diese bisher geleugneten oder angezweifelten Lauterscheinungen erklären eine Menge von falsch gedeuteten Wörtern. Namentlich treten dabei gegen offenkundigen etymologischen Zusammenhang lautliche Schwierigkeiten vollkommen zurück; die Phonetik weicht vor der Etymologie zurück, ebenso wie vor den Forderungen der Formenlehre.

Scheinbarer Gleichklang behindert außerordentlich die richtige Erkenntnis. Eine Menge echter slavischer Wörter wird aus diesem Grunde, wegen mehr oder minder auffälliger Übereinstimmung z. B. mit einem deutschen oder einem anderen fremden Worte, als entlehnt bezeichnet; so galt z. B. *mleko* als aus *Milch* entlehnt und Peisker baute darauf weitgehende Schlüsse auf, bis der Verf. nachwies, daß beide Wörter nur durch Zufall zusammengeführt wurden, daß sie nichts miteinander zu schaffen haben. Unendlich seltener ist der umge-

kehrte Fall, daß man ein slavisches Wort aus dem Slavischen deutet, während es in Wahrheit ein Lehnwort ist. Gerade in allen diesen Fällen spielt die Wortgeschichte eine ausschlaggebende Rolle. So wird z. B. heute angenommen, daß die altslavische Bezeichnung der Sonnenwende, *Kračun - Koročun*, aus dem Rumänischen *craciun* „Weihnachten“ stamme, d. h. man setzt sich in Widerspruch mit der Erfahrung, wonach nur die Rumänen bei allen Kirchenausdrücken die Entlehnenden sind. Die Geschichte des Wortes beweist nun sofort das Widersinnige dieser Annahme. Wir begegnen dem Worte nämlich schon 1143 in Groß-Nowgorod, also zu einer Zeit, wo von Rumänen nirgends die Rede ist, am wenigsten aber so weit im Norden! Es folgt somit aus der Geschichte des Wortes, daß nur das Gegenteil richtig ist und daß das rumän. *craciun* wie alle ähnlichen rumän. Wörter aus dem Slavischen entlehnt sein müssen.

Es ist somit die historische Etymologie, für die der Verf. gegen alle Wurzelvergleichungen, gegen bloße „linguistische“ — oder richtiger „Wörterbücher“ — Etymologie eintritt. Er zeigt, aus welchen Sprachen der Slave nichts entlehnt haben kann (Litauisch, Keltisch, Finnisch, Iranisch u. a.); er verlangt, daß faktische, nicht bloß fiktive Grundwörter für die Entlehnung namhaft gemacht werden — mit andern Worten, er verlangt Methode statt Willkür oder Zufall und zeigt an Beispielen, wie man bisher vorgeht und wie man vorgehen sollte.

An zahlreichen Beispielen wird nachgewiesen, wie man aus dem Slavischen und aus dem Litauischen die verwickeltsten Erscheinungen des Lexikons aufzulösen vermag. Reichen alle sonstigen Mittel nicht aus, so bleibt dem vorsichtigen Etymologen noch folgendes übrig. Hat er z. B. das Wort für Wald, *las*, und überzeugen ihn nicht die dafür bisher vorgebrachten Deutungen (die eine aus einem germanischen Worte, das aber Wohnung zu bedeuten scheint; die andere aus griechisch *ἄλος*, als ob dieses die Form *las* ergeben könnte oder müßte), so sieht er sich im Slavischen (gegebenenfalls auch in den verwandten Sprachen, vor allem natürlich wieder im Litauischen) um, aus welchem Material andere Namen für Wald gebildet sind; er prüft die Namen wie *gvozd*, *dvezga*, *gaj*, *drěva* (davon die Derevljane am Dnjepr und die Drevani westlich der Elbe, die slavischen „Holtsaten“ benannt sind) und kommt zu der Überzeugung, daß auch *las* nichts anderes als Holz bedeutete und mit *lasa* und *laska* eng zusammengehört.

Der Verf. fragt zuletzt, ob denn alle Wörter einer Sprache, abgesehen natürlich von den lautnachahmenden, deutbar sind, und kommt zu dem negativen Ergebnis, daß eine stattliche Anzahl sog. künstlicher Wörter jeder Erklärung spottet, daß in ähnlicher Weise wie Zufall oder Laune sie hat entstehen lassen, nur durch Zufall ihre Erklärung gelingen kann. Schließlich sind ja alle Wörter mehr oder minder künstlich, aber hier versteht der Verf. unter dem Namen „künstlich“ Wörter, die nicht in gewohnter Weise aus geläufigem Material neu gebildet sind, sondern ganz willkürlich in Laut und Bedeutung auftreten und über die sich dann die Forscher die Köpfe unnütze zerbrechen, Wörter wie *Fidibus*, *Pumpernickel* usw., im Polnischen Wörter wie *lafirynda*, *safandula*, *cymes*, das aus einem Pferdenamen in einem alten Roman herkommen kann, *fanaberie* usw. Der Verf. bespricht eine ganze Reihe solcher Wörter, und zeigt, wie man sich auch ihnen gegenüber zu verhalten hat, wenn man durchaus zu ihrer Erklärung gelangen will.

Der Verf. verzichtet hier auf eine genaue Aufzählung seiner zehn Grundsätze, die er beim Etymologisieren im Slavischen beobachtet sehen möchte; er verweist deshalb auf die Abhandlung selbst; hier sollten nur die allgemeinen Gesichtspunkte angegeben werden, von denen er bei seiner eigenen Arbeit ausgegangen ist. An einer stattlichen Reihe von Beispielen, alten und neuen, erläutert er diese Gesichtspunkte — das Schwergewicht ruht gerade auf diesen Einzelheiten, denn gegen die Gesichtspunkte selbst dürften kaum Einwände erhoben werden, wohl aber gegen die Nutzenanwendung auf den gegebenen Fall. Die Beispiele erschöpfen allerdings durchaus nicht die Fülle des Stoffes. Ausgeschlossen blieben diesmal ganz die geographischen Namen und wurden für eine spätere Untersuchung vorbehalten.

20. SINKO TADEUSZ. *Humanistyczny list do Długosza z r. 1455.* (*Ein humanistischer Brief an Johannes Długosz vom J. 1455*).

Den Gegenstand eines im Mogilaner-Kodex aus dem XV/XVI. Jh. erhaltenen Briefes eines gewissen Nicolaus de Albo-Castro bildet seine Bitte, ihm ein in Krakau fruktifiziertes Kirchenbenefiz, das er vor einigen Jahren verlassen hatte, zu erhalten. Seine rechtliche Begründung der Bitte bietet kein besonderes Interesse. Umso wichtiger ist der Umstand, daß seine demütige Bittschrift

sich zu einem humanistischen Traktat, mit zwei eingelegten Dialogen und einer Menge von klassischen Zitaten erweitert. Manche freilich — wie die angeblichen Verse aus Vergil und Juvenal — sind Schwindelzitate. Jedenfalls mußte der Verfasser annehmen, daß seine humanistische Bildung ihn bei Zbigniew Oleśnicki gut empfehlen wird, dem er — leider für den Bittsteller zu spät (da der Krakauer Bischof schon am 1. April 1455 gestorben war) seine Dienste anbot. Denselben Zwecke der Empfehlung bei Oleśnicki dient eine sonderbare Begründung, warum man die preußischen Untertanen des Kreuzritterordens unter die polnische Schutzherrschaft nicht stellen dürfte. Diese Begründung hilft uns den Inhalt einiger dunkler Verse in einer versifizierten lateinischen Apologie des verstorbenen Kardinals (geschrieben um 1460) verstehen.

21. ELZENBERG HENRYK. *Podstawy metafizyki Leibniza. (Die Grundlagen der Leibnizschen Metaphysik).*

Dem metaphysischen System von Leibniz ist im allgemeinen eine Deutung zu Teil geworden, welche die Grundlagen desselben in der Dynamik erblickt. Wir finden sie ungefähr in allen Arbeiten, aus welchen das philosophisch gebildete Publikum sein Wissen über Leibniz schöpft, wie z. B. in Deutschland in dem bekannten Werke von Kuno Fischer; aus diesen ist sie aber in die philosophischen Handbücher herübergenommen worden. Im Gegensatz dazu sind Russel in seiner *Critical exposition of the philosophy of Leibniz* (1900) und Couturat in seiner *Logique de Leibniz* (1901) wie auch in einem Artikel in der *Revue de métaphysique* aus dem Jahre 1902 mit einer ganz anderen Deutung aufgetreten, welche die Grundlagen des Systems in die Logik versetzt, und Couturat belegte seinen Standpunkt mit einer im Jahre 1903 von ihm herausgegebenen umfassenden Sammlung von bisher unbekanntem Schriften Leibnizens unter dem Titel: *Opuscules et Fragments*. Ein endgültiges Bürgerrecht hat sich aber diese Auffassung bis auf den heutigen Tag nicht erworben; besonders ablehnend verhält man sich derselben gegenüber in Deutschland, wie es noch die letzterschienenen Arbeiten über Leibniz beweisen. Eine vergleichende Untersuchung beider Deutungen, eine Begründung der letzteren, d. h. der logischen, und (was wir bei Russel und

Couturat vermissen) eine ins Einzelne gehende Darstellung der grundlegenden Sätze des Systems von diesem Standpunkt aus sind der Gegenstand unserer Abhandlung.

Die dynamische Auslegung besteht darin, daß der für Leibnizens Philosophie grundlegende und besonders in seiner Metaphysik entscheidende Begriff der Kraft als von ihm auf dem Wege einer Untersuchung der Bewegungsgesetze gewonnen dargestellt wird. Eine genauere Nachprüfung des kartesianischen Mechanismus habe ihm nämlich den Beweis geliefert, daß der Mechanismus die Erscheinungen nicht erkläre, und soll ihn zur Annahme gezwungen haben, es müsse in der Materie, außer der Größe und der Bewegung, noch eine Wirklichkeit geben, wovon die Bewegung erst eine Folge ist, sie aber selbst dasjenige, was wir als Kraft bezeichnen. Außerdem kämen aus derselben Quelle auch noch Sätze wie derjenige von der Vielheit der Substanzen und von der Unmöglichkeit, daß eine Substanz auf eine andere einwirke. Für diese Auffassung scheinen allerdings mehrere Gründe zu sprechen. So lassen sich bei Leibniz insbesondere nicht weniger als sechs dynamische Beweise für die Kraft aufzählen: durch die „natürliche Trägheit“ der Körper, durch die Relativität der Bewegung, durch die Theorie von der Erhaltung der lebendigen Kräfte, ausgedrückt durch die Formel $m v^2$ (massa und velocitas) als Bezeichnung einer konstanten Größe, im Gegensatz zu der Behauptung von Descartes, daß $m v$ eine solche Größe sei; weiter: ein auf die Tatsache gestützter Beweis, daß ein Körper die ihm mitgeteilte Bewegung beibehält; ein Beweis, der behauptet, daß erst der Begriff der Kraft eine siegreiche Widerlegung des Paradoxes von Zeno über die Unterschiedslosigkeit zwischen einem sich bewegenden und einem ruhenden Körper gestattet; und endlich der zwar nicht mehr rein dynamische, aber doch verwandte Beweis durch die Vielartigkeit der Erscheinungen, welche zwischen den Bestandteilen der Materie qualitative Unterschiede fordere. Alle diese sechs Beweise findet man tatsächlich oder glaubt sie in den Texten Leibnizens zu finden. An Hand einer näheren Untersuchung dieser Texte kann aber dargetan werden, daß es keine Beweise von vollem demonstrativem Wert sind und daß ihnen noch weniger metaphysische Tragweite zukommt; auch haben sie für Leibniz selbst diese Bedeutung nicht besessen; es sind dies vielmehr exoterische, zu polemischen Zwecken an fremde, in diesem Falle kartesianische Begriffe angepaßte Argumente. Wer sich ihrer als voll-

wertiger Beweise bedienen wollte, würde entweder in innere Widersprüche der Beweisführung selbst oder aber in Widerspruch mit anderen Teilen des Systems geraten. Gewinnen sie aber demonstrativen Wert, so geschieht dies nur in dem Maße, als sie sich *implicite* auf ganz andere, der Dynamik vollständig fremde Sätze, berufen, sei es auf metaphysische (so daß nicht die Dynamik für die Metaphysik, sondern die Metaphysik für die Dynamik grundlegende Begriffe abgibt), oder aber auf logische. Dasselbe läßt sich von den Argumenten behaupten, welche die Unmöglichkeit einer Einwirkung einer Substanz auf die andere beweisen sollen, also vom Argument, daß ja in der Welt nicht nur die gleiche Menge von Bewegung, sondern auch dieselbe allgemeine Richtung erhalten bleibe, sowie demjenigen durch die „elastische Kraft“, welches auch die Vielheit der Substanzen beweisen soll. Es ergibt sich also die Behauptung von den dynamischen Grundlagen des Systems als unbegründet. Eine Bestätigung hiefür bildet eine Reihe von Aussprüchen des Philosophen selber, darunter der wichtigste in einem Briefe an de Volder aus dem Jahre 1704, wo es heißt, daß seine Philosophie sich nicht des Begriffs der Entelechie, d. h. der Kraft bedient, um zu den Monaden zu gelangen, sondern umgekehrt; ferner kehrt immer der Gedanke wieder, daß das Vorhandensein der Kraft ein Ergebnis der Definition der Substanz sei. Dies aber führt uns zur logischen Auslegung des Systems, und zu dieser wollen wir nun übergehen.

Als fundamentalen Satz seiner Philosophie hat Leibniz selbst mehr als einmal den Satz vom Grunde bezeichnet. Unglücklicherweise tritt dieser Satz bei ihm in einer gewissen Vielgestaltigkeit auf, und seine Fassungen sind zum Teil ungenau, oder exoterisch, oder von theologischer Färbung. Es gehören hiezu namentlich die Auffassungen des Satzes vom Grunde als Satz von der Zweckmäßigkeit oder als *principium melioris*. Seine philosophisch einzig strenge Fassung lautet dagegen: alle Wahrheiten haben ihren Beweis *a priori*. Ein Beweis *a priori* ist aber nach Leibniz nur bei analytischen Urteilen möglich; deshalb erscheint der Satz vom Grunde nur dann begründet, wenn alle Urteile analytisch sind. Dies ist auch der Standpunkt Leibnizens, und dies sein noch mehr als der Satz vom Grunde fundamentales Prinzip. Seine endgültige und folgenreichste Fassung erhält es aber durch seine Formulierung in Terminen der formalen Logik, nämlich durch

den sich übrigens an Aristoteles anlehnenen Ausspruch, daß in allen Urteilen das Prädikat im Subjekt enthalten sei, — *praedicatum inest subjecto*.

Dies wäre nun ein Grundpfeiler des Leibnizschen Baues. Den zweiten bildet die Definition der Substanz. Für Leibniz gilt als Substanz im strengen Sinne nur die individuelle, und die Definition derselben lautet: Eine Substanz ist ein letztes oder unbedingtes Subjekt, das nicht mehr als Prädikat eines anderen Subjektes genommen werden kann.

Stellen wir nun das obengenannte Prinzip und diese Definition nebeneinander, so ergeben sich aus dieser Zusammenstellung folgende logische Schlüsse, welche eine Reihe weiterer grundlegender Sätze dieser Philosophie bilden.

Erstens, und unmittelbar: jede Substanz enthält in ihrem Begriff alle ihre Prädikate.

Zweitens und als Folge des ersten: zu den Prädikaten einer Substanz gehören auch ihre Beziehungen zu den andern, oder, nach scholastischer Terminologie, ihre äußeren Bestimmungen; also sind auch sie in ihrem Begriff enthalten, so daß es rein äußere Bestimmungen überhaupt nicht gibt: *non datur denominatio pure extrinseca*.

Drittens: es kann nicht zwei Substanzen oder überhaupt nicht zwei konkrete Dinge geben, die einander ganz ähnlich wären. Denn nehmen wir zwei nichtidentische Substanzen A und B, so ist die Nichtidentität der Substanz A mit der Substanz B eine Beziehung, der (nach dem obigen) in der Substanz A ein Prädikat entspricht, so daß diese Substanzen schon auf Grund ihrer Nichtidentität nicht gleich sind. Es ist dies das allgemein bekannte *principium indiscernabilium*.

Viertens: in jeder Substanz spiegelt sich die Welt. Dies ist eine unmittelbare Folge von Punkt 2, wonach eine jede Prädikate enthält, die allen ihren Beziehungen zu allen anderen Substanzen entsprechen.

In diesen vier Sätzen erschöpft Leibniz das Wesen der Substanz, unabhängig von ihrem Sein oder Nichtsein und unabhängig von irgendwelchem Einblick in das Gefüge der aktuellen Welt. Um weiter gehen zu können, müssen wir gerade an dieser Stelle an das Problem der aktuellen Welt herantreten, weil wir erst auf Grund seiner Lösung den für alle weiteren Sätze unerläßlichen Begriff der Zeit einführen können.

Die Leibnizsche Theorie, mit der wir uns hier befassen müssen, besagt, daß die Welt eine unendliche Vielheit von individuellen Substanzen sei. Für diese Behauptung findet man in Leibnizens Schriften verschiedene Beweise; doch hat nur einer, in den Augen des Philosophen selbst, wirkliche Beweiskraft, nämlich der Beweis durch die Notwendigkeit von einfachen Elementen des uns in der Erfahrung als Materie gegebenen Zusammengesetzten.

Dieser Beweis fußt auf der Annahme, daß die Materie kein reines Phänomen ist. Im Gegensatz zu allen anderweitigen Behauptungen, mit denen besonders deutsche Ausleger aufgetreten sind, ist Leibniz in seinem Ausgangspunkt Realist, und das müssen wir uns auch immer vor Augen halten, wenn wir uns in dem Labyrinth seiner öfters unklaren Bezeichnungen nicht verirren wollen. Nachdem er also die Wirklichkeit der Materie angenommen, argumentiert er wie folgt: Diese Materie ist teilbar, d. h. zusammengesetzt; die Wirklichkeit eines Zusammengesetzten kann aber nur von dessen einfachen Elementen stammen: also gibt es notwendigerweise einfache Elemente. Diese Elemente aber können, im Gegensatz zur Annahme mancher, keine Atome sein, und zwar aus mehreren Gründen, unter denen einer ausschlaggebend ist, nämlich daß das Atom selbst als materiell und deshalb ausgedehnt gedacht wird; ist es aber ausgedehnt, so ist es nicht unteilbar und ist kein Einfaches. Das einfache Element muß ein Unausgedehntes, Immaterielles, und dennoch ein Wirkliches sein: und da es eine Sinnlosigkeit wäre, mit Spinoza eine einzige Substanz anzunehmen, deren gewöhnliche Modi jene Elemente wären, so bleibt nichts anderes übrig, als sie als immaterielle Substanzen anzuerkennen. In diesem ihren Charakter erhält die Substanz den Namen *Monade*.

Die zwei Einwände, die gegen diese Ansicht erhoben werden können, sind für Leibniz ein Antrieb zu zwei höchst bedeutsamen Theorien geworden: der Theorie der Ausdehnung und derjenigen des Raumes. Wirft man ihm nämlich vor, daß also nach der hier angeführten Auffassung die ausgedehnte Materie ein Aggregat von unausgedehnten Substanzen sei, was einen Widerspruch bedeutet, so antwortet er darauf mit seiner Definition der Ausdehnung, wonach dieselbe ihrem Wesen nach nichts anderes ist, als eben eine Wiederholung, ein Miteinandersein, eine Vielheit von Miteinanderseienden. Wird aber, wie es später tatsächlich seitens Kants in der Antithese der zweiten Antinomie geschehen ist, das Argument

von der Unmöglichkeit, zu einfachen Elementen des Räumlichen zu gelangen, angeführt, so lautet die Antwort: die Körper sind ein Wirkliches, den Raum aber müssen wir aus einer ganzen Reihe von Gründen als etwas nur Ideelles erkennen, woraus folgt, daß die Körper eigentlich nicht im Raume, daß sie ihrem Wesen nach unräumlich sind, und der Satz von der Unmöglichkeit einfacher Elemente gilt nicht für sie. Der Raum ist durchaus nicht ein Etwas, worin die Körper sich befinden. Was ist er also eigentlich? Nur eine Ordnung des Miteinanderseienden, ein phänomenales Sinnbild des Systems von Beziehungen zwischen den Monaden. Diese Rolle kommt also der Raumtheorie im Leibnizschen System zu: es ist dies eine gleichsam vorbedachte Verteidigung des Monismus gegen Kants Kritik.

Mit diesen Ergebnissen können wir nun erst zum Substanzbegriff zurückkehren, um jetzt aus ihm weitere Schlüsse, durch welche wir ein Bild der wirklichen Welt erhalten, zu ziehen. Denn, wie schon bemerkt, setzen uns diese erst in die Lage, den Begriff der Zeit in den Begriff der Substanz einzuführen, und zwar auf folgende Weise: Die unendliche Vielheit der Substanzen, zusammengestellt mit der Spiegelung aller in jeder einzelnen, hat die Nichtnotwendigkeit (Kontingenz) dessen, was in jeder Substanz vorgeht, zur Folge. Der unendlichen Vielheit der Monaden entspricht nämlich, dem Spiegelungsprinzip zufolge, eine unendliche Vielheit von Prädikaten in jeder einzelnen; angesichts dieser Unendlichkeit ist es nun für einen endlichen Intellekt unmöglich, einen notwendigen Zusammenhang zwischen einem gegebenen Prädikat und dem Begriff einer gegebenen Substanz nachzuweisen, d. h. (und Leibniz zieht wirklich diesen Schluß, für welchen wir, wenn es ein Paralogismus ist, ihm die Verantwortlichkeit überlassen müssen), daß dieser Zusammenhang kein notwendiger ist. Neben den notwendigen, aus der Definition einer Substanz als Substanz folgenden, haben wir also eine Unendlichkeit von nichtnotwendigen Prädikaten. In dieser Nichtnotwendigkeit „besteht das Wesen der Zeit“: die logische, für unsere Vernunft unerfaßbare Aufeinanderfolge der nichtnotwendigen Prädikate erscheint nämlich unserer unklaren Erkenntnis in einem entsprechenden phänomenalen Sinnbild: der Aufeinanderfolge in der Zeit. Auf diese Weise entsteht die Zeit, deren konstante, aus Gründen der Symmetrie mit derjenigen des Raumes etwas gekürzte und deshalb unklare Definition lautet: eine Ordnung des Aufein-

anderfolgenden. Machen wir nun die Anwendung des Zeitbegriffs auf die schon auf anderem Wege gewonnenen Ergebnisse, so erhalten wir mit Leichtigkeit die letzten, sich zu einem Bild der lebendigen Welt nach Leibniz zusammenschließenden Sätze. Der erste ist der innere Determinismus der Substanz, d. h. daß alles, was ihr je zustoßen wird, von vornherein in ihrem Begriff enthalten ist. Der zweite ist die Tätigkeit der Substanz: denn alle in der Substanz vorkommenden Veränderungen haben ihr Prinzip in derselben; das Prinzip der Tätigkeit aber nennen wir Kraft, und von dem, was Kraft hat, sagen wir, es sei tätig, oder es handle. Der dritte ist die Stetigkeit dieses Handelns: denn da der Begriff der Nacheinanderfolge der nichtnotwendigen Prädikate, d. h. der Veränderung, dem Zeitbegriff logisch vorangeht, können wir keine Zeit denken ohne Veränderung, d. h. ohne Tätigkeit. Der vierte ist die Unmöglichkeit einer Einwirkung einer Substanz auf die andere; denn da alle Prädikate einer Substanz aus ihr selbst stammen, so stammt keiner von außen, d. h. es ist keiner die Folge des Handelns einer anderen Substanz. Der fünfte endlich ist die Theorie von der prästabilierten Harmonie. Auf Grund des Spiegelungsprinzips zieht nämlich jede Veränderung in einer Substanz eine Veränderung in allen anderen nach sich, und eine Veränderung in jenen eine solche in ihr selbst, d. h. obgleich es keine eigentliche Wechselwirkung im strengen Sinne gibt, so ist doch alles, was in einer Substanz vorgeht, abhängig von dem, was in den anderen geschieht, und umgekehrt: und so ist die Welt eine geordnete. An sechster Stelle könnten wir endlich den Satz anführen, durch welchen das Leibnizsche System gleichsam eine gewisse Abrundung erlangt, weil hiedurch in gleichmäßiger Weise die materielle und die geistige Welt umfaßt und die bisher abstrakte Vision mit konkretem Vorstellungsinhalt erfüllt wird: es ist der Satz von der Gleichsetzung der Monade mit der Seele. Das Merkmal der Seele ist nämlich die Wahrnehmung, deren Definition lautet: Ein Ausdrücken der Vielheit in der Einheit; nichts anderes aber als eben ein solches Ausdrücken ist jene Einwirkung einer jeden Monade auf jede andere nach dem Prinzip der Harmonie. Indem er aber das Problem des Bewußtseins und das Problem der Erkenntnis berührt, eröffnet dieser Satz, der einerseits einen Abschluß des bisherigen Gedankenganges bildet, andererseits

weitere Perspektiven, mit deren Erscheinen unsere Aufgabe und die Frage nach den Grundlagen des Systems ein Ende nehmen.

Wir kommen also zu dem Schluß, daß die eigentlichen Grundlagen des Systems die logischen sind und daß, wie die obige Darstellung gezeigt hat, dasselbe erst durch sie seinen, unbeachtet aller möglichen objektiven Einwände, sogar sehr ausgesprochenen inneren Zusammenhang erhält.

22. HORODYSKI WŁADYSŁAW. *Filozofia Lamberta w stosunku do rozwoju poglądów Kanta oraz do Bakona. (Lamberts Philosophie in ihren Beziehungen zu Kants Gedankenentwicklung und zu Bacon).*

Den Gegenstand vorliegender Abhandlung bildet Lamberts Philosophie, u. zw. die Darstellung seiner Reform der Philosophie und ihre Bedeutung sowohl in der Epoche des vorkantischen Eklektizismus, als auch im Verhältnisse zu der kritischen Philosophie, ferner wird der Zusammenhang, d. h. die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zwischen dem Lambertschen und dem Kantischen Gedankengang betont, endlich diese beiden Reformen in ihrer Beziehung zu Bacons „Instauratio magna“ betrachtet, um die Frage zu beantworten, inwiefern die in dieser Abhandlung besprochenen Probleme von der Philosophie der Erfahrung gefördert worden sind. Die letzte Aufgabe bietet uns Gelegenheit zu interessanten Betrachtungen, hauptsächlich über Lambert. Der Hauptteil der Arbeit ist selbstverständlich Lambert gewidmet; es handelt sich aber in gleichem Maße um Folgerungen hinsichtlich Kants kritischer Philosophie.

Der Verfasser charakterisiert zuerst die Stellung Lamberts als die eines Gelehrten in der zweiten Hälfte des XVIII. Jhs. und greift dabei hauptsächlich auf die Werke und den Briefwechsel Kants zurück. Die charakteristischen Anschauungen anderer Denker werden ebenfalls zitiert. Als Gelehrter von universeller Fassung erwarb sich damals Lambert den seltenen Ruhm, der ihm nicht nur auf dem Gebiete der Philosophie erwachsen ist. Nach seinem Tode (1777) geriet Lambert bald in Vergessenheit. Sein Name erscheint wieder um die Hälfte d. XIX. Jhs., und die Frage nach dem Verhältnis seiner Philosophie zu Kant hatte bald einen heftigen, heute nur scheinbar entschiedenen Streit zur Folge.

Es fehlte nicht an Stimmen, welche Lambert nicht nur als Kants

Vorgänger (Vorläufer), sondern auch als seinen Lehrmeister hinstellten. Selbst die erkenntnistheoretische Terminologie der beiden Philosophen erschien ihnen im strengsten Sinne identisch. Lambert wurde zum Philosophen der „Kritiken“ gestempelt. Andere dagegen, die ebenfalls Lamberts Anhänger waren, traten mit gemäßigten Urteilen hervor. Aber auch diese Interpretationen waren dem Sinne der Lambertschen Schriften fremd, und die Erklärung von Lamberts philosophischer Richtung war falsch. Die Gegner aller dieser Interpreten stellten wiederum jede denkbare Beziehung der Lambertschen Philosophie zu Kants Kritizismus in Abrede und erklärten in dem Falle Lamberts Philosophie zu seinen Ungunsten. Um Kants Größe besorgt, setzten sie sich sogar in Widerspruch zu Äußerungen im Kants-Lambertschen Briefwechsel und zur ursprünglich geplanten Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft“. Diese Anschauung wurde in Deutschland als richtig angenommen. Damit wurde der Streit vor 15 Jahren geschlichtet.

Es ist aber von hohem Interesse — und Lambert verdient es auch — daß eine neue Bearbeitung seiner Philosophie und seiner philosophischen Stellung in Angriff genommen werden; und zwar sowohl mit Rücksicht auf den damaligen Eklektizismus, als auch auf die Reform Kants, dessen Umfang und sogar Bedeutung erst auf Grund der Beurteilung der Lambertschen Philosophie richtig erfaßt werden kann. Ohne Lambert hätte Kants Kritizismus damals als verfrüht erscheinen müssen. Es war aber der damalige Eklektizismus eben durch Lamberts philosophische Reform zum Kantischen Kritizismus herangereift. Endlich verdient Lamberts Philosophie an und für sich eine neue, streng sachliche Bearbeitung. Der Verfasser hofft, daß erst jetzt der oben besprochene Streit ausgetragen werden wird, umsomehr da die von diesem Gegenstand handelnden Arbeiten von Bartholmès, Zimmermann, Lepsius, Baensch, Riehl, u. a. die Aufgabe gewissermaßen vorbereitet hatten; er hofft, daß es ihm gelingen wird, das wichtige Moment in der Geschichte der Philosophie des XVIII. Jhs. in hellerem Lichte darzustellen. Kants wissenschaftliches und philosophisches Verdienst wird hiedurch keineswegs irgendwelchen Abbruch erleiden.

Lambert verstand es, mit dem Eklektizismus, der sich nur in den Schranken des Rationalismus entwickelte, endgültig aufzuräumen. Die Leibnizschen und Wolffschen Probleme suchte er mit Lockes Empirismus auszugleichen, d. h., in den beiden Richtungen die

richtigen Thesen festzustellen und sie nach Ausscheidung von falschen auf einen gemeinschaftlichen Nenner zu bringen. Der Verfasser versucht deshalb vor allem, die zwei Haupttendenzen der Lambertschen Reform zu präzisieren, u. zw., die Begründung der Philosophie auf mathematischer Methode, was mit dem auch für Kant wichtigen Probleme der Metaphysik der Zukunft in enger Verbindung steht, ferner den Versuch, der Wissenschaft eine neue Theorie des Apriorismus zugrunde zu legen. Mit diesen Problemen stellte sich Lambert auf kritischen Boden, nicht aber durchaus auf den Kantisch-kritischen. Es gelang Lambert durch seine Thesen über die Methode, die Theorie der einfachen Begriffe, die Lehrsätze über die metaphysische Wahrheit, die Ableitung eines Organons der Begriffe (das Reich der Wahrheit), die auf das Verhältnis der Grammatik zur Metaphysik bezüglichen Forschungen, die wertvolle Theorie vom Ableiten der Wahrheit aus dem Scheine — kurz durch seine Reform — die Einseitigkeiten des Rationalismus und des Empirismus zu überwinden, wobei er sich systematisch der Euklidischen Methode bediente. Die Frucht seiner Forschung ist nicht nur das neue „Organon“, eine Sammlung von Regeln und Gesetzen, die für jedes Erkennen maßgebend sind, sondern auch das System der Anschauungen auf das gesamte Gebiet der Wirklichkeit. Den Hauptpunkt seiner Betrachtungen bildet die Umwandlung der Wissenschaft a posteriori in die a priori, kurz: die Theorie der einfachen Begriffe. Lamberts Kritizismus stellte mit Ausnahme der Begriffe des Raumes und der Zeit und „des Dinges an sich“, die von Lambert ganz anders gelöst wurden, dieselben Grundprobleme die in der „Kritik d. r. Vernunft“ behandelt werden, doch wurden diese von ihm entweder nicht weiter entwickelt, oder nicht systematisch gefaßt, oder ganz anders gelöst: teils ungenügend, teils aber breiter und tiefer, als es Kant tut. Das Kantische Problem der Form und der Materie der Erkenntnis (der Erscheinung, der Erfahrung, der sinnlichen Erkenntnis) wurde bei Lambert nur berührt; er erwähnt es nur in diesem Sinne gelegentlich, jedoch entweder ohne sich bewußt zu werden, wie bedeutsam die auf dem Momente aufgebaute Theorie sein könnte, welches er ohne nähere Ausführungen und Schlüsse kurz als „Mittelweg“ bezeichnet, oder indem er im Gegenteil eine solche Theorie schon als unfruchtbar und überflüssig betrachtet. Aus diesen, wie noch aus anderen Gründen sollte Lamberts philosophische Richtung im Gegensatz zu Kants idealistischem er-

kenntnistheoretischen Kritizismus als kritischer Realismus bezeichnet werden. (Der Terminus „qualitativer erkenntnistheoretischer Dualismus“ ist sachlich falsch.) Deshalb war auch Kants moralisches Gesetz dem Lambertschen Kritizismus fremd. Der Umstand dagegen, daß Lamberts philosophischer Ausgangspunkt den bei Kant benützten Standpunkt Humes (neben Leibniz und Locke) unberücksichtigt läßt, beweist uns ohne Zweifel die Stärke des Lambertschen Kritizismus. Denn ohne Humes subtile Analyse des Kausalnexus, d. h. des Inbegriffes der Notwendigkeit, kennen gelernt zu haben, stellte Lambert seine Lehre vom Apriorismus kritisch auf, was aufrichtige Bewunderung verdient.

Von Lamberts Kritizismus, dessen erkenntnistheoretische Reform tatsächlich den Umfang der für Kants „Kritik“ nötigen Aufgaben oder Fragen festsetzt, war der unmittelbare Übergang zu Kants Kritizismus und nur zu diesem gegeben. Obgleich die Probleme der „Kritiken“ allmählich, systematisch und in Etappen des Entwicklungsganges der Anschauungen Kants selber reiften, obgleich sie als Frucht seiner eigenen Denkprozesse aufzufassen sind, so gewinnen sie ihre endgültige Form erst nach der Lambertschen Reform. Diese Reform war Kant bekannt, ehe er noch zu seinen kritischen Resultaten gelangt war. Durch diese Reform und durch Lamberts Briefe angeregt, versuchte Kant eine eigene Lösung der Probleme, die von Lambert entweder vorgezeichnet wurden, oder sich aus seiner Lehre deutlich ergaben. Die Genesis des Kantischen Kritizismus führt also auf Lambert zurück. Das Datum der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“, die Geschichte der Abfassung dieses Werkes, der Briefwechsel der beiden Philosophen, die Lambert gewidmete Vorrede, endlich der Inhalt der „Kritik“ selbst, besagen viel für einen Kritiker, der die Sache ohne Voreingenommenheit untersucht, und geben ihm wertvolle Fingerzeige für eine unparteiische Vergleichung der Lambertschen und der Kantischen Reform. Als eine notwendige Bedingung erwies sich eine wirklich genaue, gründliche Berücksichtigung von Kants Schaffen seit seinen ersten philosophischen Abhandlungen, ein Eindringen in den Inhalt der „Kritik der reinen Vernunft“, in welcher mehrmals, in den für unsere Forschung wesentlichen Momenten, Lamberts Name nicht erwähnt wird. Es hat sich dabei herausgestellt, daß Kant in den allgemeinen Problemen seiner vorkritischen Schriften Lambert gegenüber zurückstand, was angesichts der Behauptungen der Gegner

Lamberts besondere Beachtung verdient, da hiedurch die Methode gewisser Interpretationen ins richtige Licht gesetzt wird.

Die Vergleichung der Probleme der Lambertschen Reform mit der „Kritik der reinen Vernunft“ und mit Kants Schriften vor dem J. 1777 ist für den Forscher der Philosophie sehr lehrreich. Ebenso instruktiv sind auch Kants Briefe an Lambert oder über ihn. Die Berührungspunkte lassen sich in folgender Weise zusammenfassen:

1.) Lambert überwand die Einseitigkeit des Rationalismus und Empirismus, wußte sich auch vom Skeptizismus freizuhalten und wollte jeden Dogmatismus unmöglich machen. Doch erst Kant gelang es, Humes Gedanken kritisch ergänzend, den damaligen Dogmatismus zu stürzen.

2.) Lambert stellte die Philosophie auf mathematische Basis. Dies erschien ihm wie auch Kant, sowie auch einigen ihrer Vorgänger, als die sicherste Gewähr für Wissenschaften im strengen Sinne, d. h. für zwingende Behauptungen und Lehrsätze (nb. Kantisches Merkmal der Notwendigkeit und der strengen Allgemeinheit). Die Lehre von den Begriffen baute Lambert auf, indem er sich Euklids allgemeine Methode zum Ausgangspunkt nahm. Die Methode der Philosophie (der Metaphysik) sollte in ähnlicher Weise wie in der Mathematik synthetisch sein. Wolff richtete sich nach diesem Muster nur halb, und Locke vermied es nicht, zusammengesetzte Begriffe auf nichts zu begründen. Die neue Methode wird von nun an die Regel sein; sie ist noch ein Ideal. Nach Lamberts Ansicht wird Ontologie zum philosophischen Wörterbuche, zum Begriffslexikon werden. Augenblicklich gibt es noch Schwierigkeiten zu überwinden. Lamberts Voraussetzung der synthetischen Methode führt unter Berücksichtigung seiner Lehre von den Begriffen zur speziellen Vergleichungsfolgerung hinüber, die noch weiter unten besprochen werden soll.

Kant nahm erst in der Epoche seines Kritizismus an, daß die künftige Metaphysik auf synthetischen Urteilen (a priori) basieren müsse. *Quaestio facti* war damals für ihn schon vorhanden, und es handelte sich nur um *quaestio iuris*. Er stand also erst damals auf dem Standpunkte der mathematischen Voraussetzung Lamberts. Im J. 1764 — dem Erscheinungsjahr von Lamberts „Neues Organon“ — schrieb Kant der Philosophie (Metaphysik) ausschließlich die analytische Methode zu und schloß die Anwendung der synthetischen auf diesem Gebiete aus. Dagegen gründete Kant in der „Kritik der

reinen Vernunft“ die Mathematik auf die reinen Anschauungsformen (in ähnlicher Weise wie die Empirie auf reine Verstandesbegriffe), während Lambert sogar die betreffende Konzeption Kants vom J. 1770 für unrichtig hielt. Kant bestimmte endlich in der „Kritik d. r. Vernunft“ genau die Grenze zwischen der mathematischen und der philosophischen Erkenntnis, Lambert hingegen befaßte sich zwar mit diesem Verhältnis, aber der von ihm angegebene Unterschied ließ die Besonderheit der Erkenntnisgegenstände dieser beiden Wissenschaften nicht scharf hervortreten.

3) Raum und Zeit gelten — und zwar nur diese allein — in der „Kritik d. r. Vernunft“ als Formen der sinnlichen Anschauung a priori, während Lambert diese Begriffe allen übrigen einfachen, welche sich nicht definieren, sondern nur angeben lassen („ist“), als gleichgeordnet betrachtet, da ihm eine Definition des Raumes und der Zeit überhaupt unmöglich erscheint. In dieser Frage tritt uns scharf der entschiedene Unterschied zwischen den Anschauungen Lamberts und denen Kants hervor. Schon Lambert ließ sich die Kantische Fassung dieses Problemes nicht genügen, aber er blieb bei seiner Theorie stehen, in der der Raum und die Zeit (die Dauer, die Ausdehnung) von den Grundbegriffen nicht gesondert wurden.

4.) Lambert und Kant befaßten sich eingehend mit der Metaphysik. Einen der wichtigsten Punkte bildet in ihren philosophischen Schriften die Frage: wie ist die Metaphysik als Wissenschaft möglich? Als solche sollte sie die Metaphysik der Zukunft werden und erforderte eine Reform sowohl in der Methode, als auch in der Feststellung ihres Gegenstandes.

Kant ließ sich seit dem Erscheinen seiner frühesten Schriften das Schicksal der Metaphysik angelegen sein und betonte es zu wiederholten Malen, sogar in der Periode, als er schon die Unmöglichkeit und die Schädlichkeit der Metaphysik (des Übersinnlichen) nachzuweisen suchte, da sie die Wahrheit verdunkle. Er schrieb: „Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein, (ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann, leistet zweierlei Vorteile)“⁴. Die beiden Reformen, die von Lambert und von Kant, wurden um der Metaphysik willen vorgenommen. Kant bot aber in seiner kritischen Epoche noch kein System, sondern beschränkte sich darauf, nur ausführliche Weisungen für einige Teile der Metaphysik zu geben. Lam-

bert, der zu vorsichtig war, in der Überschätzung der Metaphysik ihrer Mittel, zu weit zu gehen, baute eine vollständige Weltanschauung aus. Die Wissenschaft führe nicht zur Erkenntnis der Wirklichkeit, d. h. all dessen, was möglich ist, sondern sie setzt uns in den Stand, nur in einen kleinen Ausschnitt „aus der Gesamtheit des Möglichen“ einzudringen. Es sei also nur ein Teil der metaphysischen Probleme der wissenschaftlichen Bearbeitung zugänglich. Lambert war also bedeutend der Entwicklung der Weltanschauung vorausgeeilt. Es blieb ihm aber versagt, die Frage so tief wie Kant zu erfassen, denn:

5.) Er hatte das Problem des Dinges an sich, für welches in seinem Wirklichkeitsausschnitte Raum vorhanden war, nicht gestellt. Lamberts „Phänomenologie“, d. h. die Lehre vom Schein, stellt zwar auch dieses Problem, aber ohne die Frage mit der Kant eigenen, scharfen Konsequenz zu verfolgen, ja, sogar ohne sich deren bewußt zu werden. Lambert führte allerdings als erster den Terminus: „das Ding an sich“ ein („Phänomenologie“). In demselben Sinne bediente er sich öfters des Wortes: die Sache an sich. Diese beiden Ausdrücke verwendet er im Gegensatz zum Schein. Da bei ihm die Behandlung dieses Problems fehlt, sehen wir uns gezwungen, Lamberts Philosophie als kritischen Realismus zu bezeichnen.

6.) Lamberts Lehre vom Schein ergänzt seine „Alethiologie“, d. h. die Lehre von der Wahrheit (und deren Unterscheidung vom Irrtum). Sie gibt die allgemeinen Regeln, wie man den Schein zu vermeiden und die Wahrheit aus demselben herausholen könne, (da der Schein mit dem Falschen nicht gleichgesetzt werden kann). Lambert führte die Arten des Scheines an, erweiterte damit seine Lehre von den Begriffen. Wir finden hier weder die kantische Logik des Scheins, noch die Kantisch-kritischen Betrachtungen über das Reich der Vernunftkenntnis. Daß aber Lamberts „Phänomenologie“ Kant das Thema zur systematischen Bearbeitung geboten hat, ist anzunehmen, und dies beweist eine (auch bisher nicht verwertete) Stelle in der „Kritik der reinen Vernunft“.

7.) Da Lambert in anderer Weise als Kant die Lehre vom Schein aufstellt, aber auch hier dasselbe Ziel der Forschung voraussetzt, ohne die Sache bis zu Ende durchforscht zu haben, (— Kant leitet aus dieser Lehre die dialektische, problematische Wahrheit für drei Wissenschaften: für die rationale Psychologie, die Kosmologie und die Theologie ab —) so mußte bei ihm die Kantische

Unterscheidung von Vernunft und Verstand fehlen. Seine Theorie der Begriffe gilt für die homogene Erkenntnisfunktion. Aber in Lamberts Lehre vom Schein ist der Bereich der Fragen und Fälle bedeutend größer.

8.) Es fehlen daher bei Lambert all die speziellen, schlechterdings pedantischen Analysen, wie wir ihnen in der Kantischen Analytik der Begriffe und der Grundsätze und in der Lehre von der reinen Vernunft begegnen, von denen als Beispiel die subtilen, mit denselben Bezeichnungsworten operierenden Definitionen der Anschauung, des Begriffes und des Urteiles zu erwähnen sind. Lamberts Reform ist als Organon weniger inhaltsreich und weniger mannigfaltig. Kant war sich des Wertes seines Organons, seiner — wie er sich auszudrücken pflegte, — kritischen Propädeutik, bewußt. Die gewiß bescheiden erscheinenden Worte in seiner Methodenlehre — deren Tendenz uns durchsichtig genug ist, — nämlich der Ausspruch: „Freilich fand es sich, daß, ob wir zwar einen Turm im Sinne halten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte“, waren ohne Zweifel gegen die Architektonik der Lambertschen Ideen gerichtet.

9.) Die wenig komplizierte Theorie der Begriffe bei Lambert erschien gegen die „Kritik der reinen Vernunft“ zu gedrängt. Sie führt zu weiteren, nicht minder interessanten Übersichtspunkten.

Lambert machte Wolff den Vorwurf, daß er die Begriffe willkürlich, unmethodisch bearbeitet habe, daß sie sich aus diesem Grunde zur wissenschaftlichen Deduktion nicht eignen und daß man deshalb eine neue Lehre von Begriffen aufstellen müsse. Indem er die in der Astronomie erprobte Methode einführte, ging Lambert von Tatsachen, und zwar von den einfachsten aus. Als solche betrachtet er im Erkennen die einfachen Begriffe. Sie lassen sich auf zehn Grundbegriffe zurückführen. In der „Architektonik“ erweiterte Lambert diese Tabelle. Als einfachste Tatsachen lassen sie sich durchaus nicht definieren. Sie sind da. Das Merkmal derselben bildet die Gedenkbarkeit, und das bedeutet, daß sie möglich sind. Als formeller Grund gilt für sie der Satz des Widerspruchs. Das ist ein negativer Grund. Als materieller, positiver tritt die Existenzmöglichkeit hervor, d. h. daß etwas existieren kann. Das Existenzmögliche ist mit dem Begriff des Soliden und dem Begriff der Kräfte gleichbedeutend. Das Solide ist das materiale Körpersubstrat, ist die mate-

riale Substanz. (Es existieren drei Modifikationen für die Substanz). Die Kräfte bezeichnet Lambert als immateriale Substanzen. Die einfachen Begriffe sind für sich gedenkbar, die zusammengesetzten Begriffe nur mittels der einfachen (mittelbare Gedenkbarkeit). Also die Dinge sind überhaupt gedenkbar, entweder als einfache Begriffe oder als solche, die leicht auf solche zurückgeführt werden können (nb. Grundsätze und Postulate). Die einfachen Begriffe führen, im Sinne des formalen und materialen Grundsatzes, von der Form zur Materie (*principia ac axiomata*). Die Begriffe bilden insgesamt das Reich der Wahrheit oder der Möglichkeiten, das nicht nur symbolisch, sondern auch tatsächlich harmonisiert ist, weil die Grundlage dieser Harmonie das gemeinsame Zeichen: der Gedenkbarkeit (d. h. die einfachen Begriffe und die in ihnen enthaltenen Möglichkeiten) bildet. Dieses Reich ist also unendlich weit. Das System der Wahrheiten dieses Reiches ist rein ideal, hat rein subjektive Bedeutung, solange es bloß auf dem Satze des Widerspruchs beruht. Das Gedenkbare ist in Rücksicht auf den Verstand möglich. Die logische Wahrheit muß zur metaphysischen werden, muß auf eine positive Basis gestellt werden. Was gedenkbar ist, das ist zugleich existenzmöglich. Die logische Wahrheit bildet die Grenze zwischen dem rein Symbolischen (der bloßen Benennung) und dem logisch Gedenkbaren, hingegen die metaphysische eine solche zwischen dem bloß Gedenkbaren und dem Reellen, Kategorischen. Es gibt keinen Unterschied zwischen dem *principium cognoscendi* und dem *essendi*. Lambert leitet aber daraus die Schlußfolgerung ab, daß die Wahrheiten für uns das *principium cognoscendi* — der Existenz Gottes, dagegen Gott das *principium essendi* — für Wahrheiten ist. Die logische Wahrheit gleicht also — streng genommen — der metaphysischen, vorausgesetzt, daß sie von Gott gedacht war. Das Existenzmögliche muß in Gott begründet werden. Die höchste Formel für alles, was gedenkbar ist, was existiert und gewollt wird, enthält nicht nur die logische und die metaphysische, sondern auch die moralische Wahrheit. Diese drei Wahrheiten haben denselben Umfang und fallen gänzlich zusammen. Daraus entwickelte Lambert seine beste Welt, die von vielen möglichen die einzig wirkliche ist.

Die ganze Weltanschauung leitete Lambert aus seiner Theorie der Begriffe ab. (Wahrheit und Irrtum.) Dem Irrtum (der vom Scheine zu unterscheiden ist) widmete Lambert eine Abteilung

in seinem „Organon“. Der Irrtum entsteht nur in zusammengesetzten Begriffen. Die einfachen Begriffe enthalten in sich den materialen Grund für unsere Erkenntnis, aber sie enthüllen die Existenz selbst nicht. Man soll wissenschaftlich zu erkennen wissen, umso mehr da wir unseren ganzen Erkenntnisinhalt auf dem Wege der Erfahrung gewinnen.

Es fällt nun nicht schwer, daraus die Bedingung für das streng wissenschaftliche Verfahren abzuleiten, das von dem rein beschreibenden, historischen verschieden ist. Eine solche Bedingung muß als Verhältnis zwischen dem materialen Erkenntnisgrund und der Erfahrung gelten. Unsere Vorstellungen, die in der Regel ihrer Natur nach empirisch sind, müssen ein für die Grundtatsachen wichtiges Merkmal besitzen. Sie müssen gedenkbar, und zwar entweder unmittelbar oder mittelbar sein. Sie sind gedenkbar, d. h. sie sind auch für die Zukunft möglich, so daß wir in der Zukunft nicht gezwungen sein werden, uns auf die Erfahrung zu berufen. Sie sind für uns schon von der Erfahrung unabhängig, und zwar unabhängig in ihrer Begründung; sie sind also apriorisch. In diesem Sinne hatte Lambert sein *a priori* gefaßt. Die Wissenschaften, die sich auf gedenkbare Begriffe aufbauen, sind apriorisch. Im Grund genommen, kann in diesem Sinne jede Wissenschaft apriorisch werden. Der absolute Apriorismus gebührt nur dem göttlichen Intellekte. Unsere apriorische Wissenschaft hat noch eine Grenze für sich. Sie soll nämlich die streng und teleologisch gefaßte Wirklichkeit ausdrücken; eine solche streng beweisende Teleologie gibt es aber nicht. Daraus folgt, daß die Existenz kein Thema des apriorischen Wissens ist. Daß etwas existiert, muß immer empirisch bewiesen werden. Deshalb umfaßt die apriorische Wissenschaft nur das Reich der Möglichkeiten, also nicht die Existenz, sondern das Existenzmögliche.

Die Erklärung der Existenz gehört zur Erfahrung. Daher bietet sich auch hier Gelegenheit zum Irrtum. Sofern wir die apriorische Möglichkeit auch *a posteriori* bestätigen, — und ein solches Verfahren ist immer angezeigt, — dürfen wir sie mit Recht als existierend annehmen, ohne uns des Zweckbegriffes zu bedienen. Auf diese Weise gehen wir von der Erkenntnis *a priori* zu der *a posteriori* über. Wichtiger erscheint jedoch in Hinsicht auf den Bereich der Anwendung der umgekehrte Weg. Wir können Möglichkeiten *aposteriorisch* nicht nur bestätigen, sondern sie auch finden. Hier begnügen wir uns nicht mit der gemeinen Erkenntnis,

sondern indem wir den Irrtum sowie alles das, was sich an die Erfahrung selbst knüpft, ausschalten, erheben wir uns zur wissenschaftlichen Erkenntnis. Wir verwandeln die Erkenntnis *a posteriori* in die rein apriorische in dem Sinne, daß sich in den Gründen schon nichts aposteriorisches befindet. Das Ziel des Erkennens bildet die Umbildung einer jeden historischen Erkenntnis in die wissenschaftliche, apriorische, rein ideale. So würde Lamberts Realismus in Idealismus übergehen. Doch ist die letzte Aussage von dem rein Idealen nur scheinbar; dem Lambertschen System liegt der Begriff des Soliden zugrunde, welches wir nur als eine physische Masse (— der die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit anhaftet —) begreifen können und welches, der Leibnizischen Monade entsprechend, an den Begriff der Kraft gebunden ist. Diese These kann nur als Fingerzeig, als selbstverständlicher Wunsch betrachtet werden, der noch deshalb unerfüllbar erscheint, weil wir doch nur einen Teil der Wirklichkeit kennen. Die empirische Wissenschaft läßt sich nicht immer auf eine apriorische zurückführen. Lambert spricht sogar von einem Abstände zwischen der apriorischen und der aposteriorischen Erkenntnis. Im Prinzip besteht ein solcher Abstand nicht, aber in der Praxis unseres Erkennens kommt er zum Vorschein. Die Behauptung, — die sich aus Lamberts Anschauungen ergibt, — daß die Erfahrung schon überflüssig erscheinen könnte, wäre ein Vorrecht der absoluten Wissenschaft, die nur als unerreichbares Ideal besteht.

Das sind nun Lamberts Anschauungen von dem Wesen der Begriffe und dem Apriorismus. Unsere Erkenntnis, die mit einfachen Begriffen arbeitet, kann sich entweder in apriorischer oder aposteriorischer, progressiver oder regressiver Richtung bewegen. In der empirischen Wirklichkeit, sofern es sich um die Richtung der Reihe (Gründe — Folgen, Folgen — Gründe), und um die Mittel handelt, deren wir uns im ersteren und im letzteren Falle bedienen können, gibt es eine Grenze zwischen dem *a priori* und *a posteriori*, und Lambert zieht eine solche. Aber es kann — wie Lambert meint — der Fall vorkommen, daß man einen Mittelweg einschlagen muß, wenn es uns nicht gelingt, die apriorische oder die aposteriorische Reihe aufzustellen. Als Ausweg wird dann die analytisch-synthetische Methode dienen müssen. Näheres über diesen („kombinierten“) Weg gibt aber Lambert nicht an.

Im Verhältnisse zum Kantischen Kritizismus lassen sich außer den oben angeführten folgende weitere Parallelen nachweisen :

a) Lamberts Grundbegriffe repräsentieren in seiner Reform dasselbe, was Kant in seiner „Kritik d. r. Vernunft“ als Kategorien bezeichnet. Sie ermöglichen die Erfahrung. Sie sind apriorisch und bilden die Grundlage für alle Begriffe. Der Mangel in Lamberts Kategorienlehre besteht sowohl in der Konstruktion und in der Ableitung der Kategorien, wie auch in der Festsetzung eines numerici clausi. In der „Architektonik“ werden ja mehr als zehn solche Grundbegriffe angeführt, darunter auch der Schall, die Hilfszeitwörter, ja selbst Bindewörter. Was die Deduktion anbelangt, finden wir bei Lambert keine Inkonsequenz, denn da diese Begriffe unbestimmbar sind und man darauf nur hinweisen kann, so bleibt nichts anderes übrig, als sie zu denken. Und die Wahl war, im Grund genommen, deshalb unfreiwillig, weil hierin der formale Satz vom Widerspruch den Ausschlag gab. Allerdings fehlt uns eine Formel für die Systematisierung. Lambert gab sich Mühe, die Zahl der Grundbegriffe festzusetzen. Ob aber dieselbe zu groß oder ob sie unvollständig ist, diese Frage steht in Lamberts Kategorienlehre offen.

b) Lambert hat den Gedanken, der im Worte „Mittelweg“ enthalten sein mochte, nicht entwickelt. Es fehlt bei ihm das Kantische Problem der Form und der Materie der Erkenntnis (der Erfahrung, der Erscheinung). Eine Regel für ein beständig apriorisch-aposteriorisches Verfahren gibt es bei ihm nicht. Über ein Wissen, das halb ideal, halb real wäre, läßt er sich gar nicht aus, aber man kann sich die Frage stellen, ob Lambert überhaupt die Absicht hatte, eine solche in seiner Lehre ergänzende Theorie als notwendig hinzustellen. Lambert nahm eine Regel für die Zurückführung der aposteriorischen Erkenntnis auf das apriorische an, er zeigte, daß zwischen beiden ein Abstand infolge des kleinen erkenntnistheoretischen Wirklichkeitsbereiches, nicht aber infolge des angeblichen qualitativen Unterschiedes der Gebiete bestehe. Es galt also für ihn seine These vom Apriorismus in dem Sinne, wie für Kant die Lehre von der Form und Materie. Sonst wäre Lamberts Identifizierung der logischen Wahrheit mit der metaphysischen, und noch mehr seine „transzendente“ Form und sein Reich des Existenzmöglichen (nicht der Existenz selbst) nicht verständlich. Wir müssen uns an die Lambertsche Bestimmung der Gründe für die Ge-

denkbarkeit erinnern. Lamberts Mittelweg wurde nur der Genauigkeit halber, d. h. als eventueller Fall eingeführt.

c) Lamberts wesentliche Identifizierung der logischen Wahrheit mit der metaphysischen ist Kants allgemeiner Weltanschauung nicht fremd. Kant hatte aber in der „Kritik“ die Sache eingeengt, drängte sie zusammen, und vertiefte sie für die Erkenntnistheorie. Aus dieser Tendenz ist z. B. Kants Definition des Urteiles entsprungen.

Aus der Lambertschen Lehre vom Apriorismus ergeben sich folgende vergleichende Betrachtungen:

α) Lamberts a priori bedeutet: vor der Erfahrung; es drückt aber vor allem den Gedanken aus: unabhängig von (den Elementen der) Erfahrung. Dies soll aber durchaus nicht bedeuten: wider die Erfahrung, oder: abseits von der Erfahrung.

β) Lambert hat die Kantische für das Problem der Form und der Materie fundamentale Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? nicht gestellt. An die mathematischen Urteile und den Apriorismus denkend, fragte aber auch Lambert: wie ist streng wissenschaftliche Erkenntnis möglich? Diese Frage ist ihrem Wortlaut nach sogar der Kantischen ähnlich: wie ist die Tatsache der Erkenntnis möglich?

γ) Kants transzendente Deduktion, deren Durchführung in der transzendentalen Analytik von Kant als die schwerste Aufgabe bezeichnet wurde, findet man bei Lambert nicht. Die Frage selbst: wie können reine Begriffe Grundsätze der Erfahrung werden? — folgt aus Lamberts Theorie (Die Verifizierung der Begriffe a priori; die Zusammensetzung der Begriffe). Diese „schwerste“ Aufgabe Kants bestand darin, daß gegen die hergebrachten Behauptungen gefragt werden sollte, ob in den synthetischen Urteilen die Empirie mit dem Apriorismus in Einklang gebracht werden kann. Das hat aber schon Lambert getan, wie er auch schon die Deduktion der zusammengesetzten Begriffe verlangte.

δ) Lambert kannte den Terminus „transzendental“ nicht. Er gebrauchte das Wort „transzendent“, in dem Sinne, daß die Begriffe und Urteile „transzendent“ sind, d. h. daß sie sich z. B. von der Körperwelt auf die Intellektualwelt übertragen lassen. In dem Sinne sprach er von der transzendenten Form, und von der transzendenten Optik und Perspektive. („Phänomenologie.“)

So stellt sich die Übersicht des Verhältnisses der Lehre Lamberts zu Kants Kritizismus dar. Das in der Einleitung ausgesprochene

Urteil des Verfassers wurde im einzelnen, aber noch nicht im großen und ganzen begründet. Es sollen noch Kants vorkritische Ideen berücksichtigt werden. Kant strebte langsam, geradezu mühsam, aber mit großer Beharrlichkeit und mit Erfolg nach seinem Kritizismus. Deshalb sind auch alle seine vorkritischen Probleme ein Vorbereitungs-material. Im J. 1764 hatte Kant den Einfluß des dogmatischen Rationalismus schon völlig überwunden und sich gerade von dem des Empirismus freigemacht. In seinen Schriften hatte er gewisse Themen fast in ähnlicher Weise wie Lambert behandelt. Mit Recht betonten auch die beiden Philosophen die Gemeinsamkeit ihrer Methode und dasselbe Streben (wie sie uns ebenfalls in ihren physisch-mathematischen Anschauungen entgegentritt). Aber Lambert hatte damals schon die ganze Reform entwickelt und erfaßte Probleme, die von Kant nicht in Angriff genommen worden waren. Lamberts Werk und seine Briefe gaben Kant einen neuen Anstoß und veranlaßten ihn zur Erweiterung des Themas. Kant selbst betrachtete sich als Lamberts Schuldner. Obgleich Kants vorkritische Schriften in gewissen Anschauungen mit Lambert übereinstimmten, standen sie gegen Lamberts philosophische Stellung zurück und wiesen Unterschiede auf. Wenn sie also schon Kant nur zum Kritizismus (was teilweise schon im J. 1770 in der Schrift: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ stattgefunden hat), hinführen mußten, so erscheint die Behauptung, daß die Lambertsche Reform von Kants Kritizismus weit, sogar sehr weit entfernt ist, als unbegründet, als falsch.

Kant stand unter dem Einflusse der Leibnizischen Lehre und verband noch in der „*monadologia physica*“ den Raum mit der Monade. Dieses Problem und das der Zeit bildete damals nebst den Dissertationen über die logischen Erkenntnisgründe und über die einzig möglichen Beweise für das Dasein Gottes (woraus die Freiheit des Menschen abgeleitet wurde) das Hauptthema für Kant. Er arbeitete es mehrmals um. Für Lambert waren Raum und Zeit Tatsachen. Er blieb bei dieser Behauptung stehen. Raum, Zeit und die Kritik der logischen Sätze führten hingegen Kant zum Wendepunkte im J. 1770 und in d. J. 1772, 1776. Die Erschließung dessen, was später in der transzendentalen Ästhetik hervortrat, als Hinweis für das gesamte Erkenntnisgebiet, fand gleichzeitig mit Lamberts Tode statt. Lambert hat Kants kritische These vom Raume und von der Zeit nicht beeinflusst, ebensowenig seine

Anschauungen vom J. 1770 über den *mundus intelligibilis* und *sensibilis*. Er hat aber Kant auch in diesen Ideen bestärkt und ihn durch seinen abweichenden Standpunkt zu ihrer Aufstellung angeregt. Gewiß hat Kant nicht ohne Grund an Lambert seine Dissertation v. J. 1770 als Antwort auf dessen letzten Brief (v. J. 1766) geschickt. Die gänzliche Ausarbeitung des neuen Gesichtspunktes fand ohne Zweifel unter dem Einfluß der Lambertschen Reform, ihrer Probleme, statt. Vor d. J. 1770 gestalteten sich Kants Anschauungen oft in Übereinstimmung mit den Lambertschen, aber von ihnen unabhängig, da sie vor d. J. 1764 entstanden waren. Lambert griff damals weiter, tiefer als Kant. Nachdem Kant die logischen Sätze, hauptsächlich Leibnizens und Wolffs, bewältigt hatte („*Nova dilucidatio*“), näherte er sich in der „Falschen Spitzfindigkeit“ dem Punkte, von dem Lambert ausgegangen war, d. h. er ging nun daran, den Rationalismus durch den Empirismus zu verbessern und umgekehrt. Zwar war Lambert mit Kants Behauptung von den syllogistischen Figuren nicht einverstanden. Die logisch-metaphysische Frage der Abhandlung Kants war ihnen aber gemein. Kants Schriften v. J. 1762 und sein Briefwechsel berührten immer und immer wieder die Lambertsche Frage, ob und in welcher Gestalt, in welchen Grenzen die Metaphysik möglich sei? Ob sie als Grundlehre möglich sei? An diese Fragen knüpften sich noch andere, hauptsächlich bei Lambert. Die Geistesverwandtschaft zwischen Kant und Lambert bestand schon damals. Aber auch die Unterschiede lassen sich nicht in Abrede stellen.

Das Gesetz der Erhaltung der Kraft, zu welchem Kant, wie Lambert, zuerst auf Grund mathematisch-physischer Betrachtungen gelangt war, erfaßte Kant noch im J. 1755 als logische Konsequenz des Satzes vom Grunde. Indem er die Behauptung ableitete, daß die Summe des Reellen eine Konstante ist, bereitete er auf diese Weise die Mittelstellung zwischen der „*harmonia praestabilita*“ Leibnizens und der nach-Leibnizischen Theorie vom „*influxus physicus*.“ Lambert stellte sich — so sehr es auch einer von seinen Interpreten leugnet — auf denselben Standpunkt. Mit der Anschauung des wirklich Reellen entwickelte Kant seinen metaphysischen Optimismus, der anfangs auf die Idee von der besten und wirklichen Welt, die uns fast wie die von Anselmus anmutet, später auf die ästhetisch-moralischen Faktoren aufgebaut wurde. Lambert bekennt sich zu dem gleichen Optimismus; er ließ sich

aber von einer mehr exakten Idee des Panentheismus leiten. Gott, der uns die Gewähr bietet, daß diese Welt die einzige und beste ist, vereinigt im Denken die logische Wahrheit mit der metaphysischen. Diese Konklusion ist uns auch aus Lamberts Lehre her bekannt. Innerhalb der Grenzen unserer Erkenntnis müssen jedoch diese Wahrheiten auseinander gehalten werden, wenn wir nicht in den Fehler des Rationalismus verfallen sollen. Lambert erweiterte diesen Gedanken. Er wollte auch die entschiedene Abgrenzung derselben vermeiden, um nicht in den Fehler des Empirismus zu verfallen, der zu der Behauptung führen müßte, daß die abgegrenzten Gebiete qualitativ verschieden sind. Nach der Absonderung der Logik von der Metaphysik stellte Kant seine Ansicht über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren dar. Hingegen betonte Lambert den Nutzen aller Figuren und gab, neben anderen logischen Reformen, auch noch die „dicta“ für die drei letzten Figuren. Mit Kants Anschauung über die Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen den analytischen und den synthetischen Urteilen war er einverstanden und — als wenn er die späteren Systeme Krauses und Hegels geahnt hätte, — hob er, wie Kant die Bedeutung des Unterschiedes zwischen der logischen und der realen Verneinung hervor. In der Anwendung dieser Urteile weichen aber die Philosophen voneinander ab. Kant schrieb der Metaphysik (der Philosophie) ausschließlich die analytische Methode zu und erblickte den bisherigen Hauptfehler darin, daß die Betrachtungen mit den Definitionen anfangen. Die Philosophie müsse zuerst analytisch ihre Elementargründe feststellen und die Grundbegriffe, deren Zahl im Gegensatz zur Mathematik groß ist, am Ende ableiten. Es folge daraus, daß auch die Grundurteile für die Philosophie und die Mathematik verschieden seien. Man müsse Tabellen der Grundurteile schaffen und das sei die Aufgabe der wahren Philosophie. Lambert verfaßte in demselben Jahre (1764) das Register der Grundbegriffe und das „organon quatorum“ für die Mathematik. Kant empfahl der Philosophie als Muster die empirisch-physische, Lambert die mathematische Methode. Die synthetische, wissenschaftlich gestellte Methode könne der Philosophie nicht schaden, d. h. sie soll niemals zu den Fehlern der Rationalisten führen. Die Stellung der Definitionen am Anfange wird empfohlen. Sie müssen aber durch nicht definierbare Tatsachen vorausgesetzt werden. Die mathematische Methode gebe also der Philosophie die Garantie, daß ihre Ergeb-

nisse streng sind. Lambert ging über Kant hinaus. Er schloß sich Kants damaliger Meinung nicht an, daß die mathematische Methode in der Philosophie unfruchtbar und schädlich sei. Kant wies damals auf die differenten Gegenstände der Philosophie und der Mathematik hin. Lambert tat es ebenfalls. Kant meinte, daß die dringendste Aufgabe der Philosophie in der grammatischen Analysis, d. h. in der Erklärung der verworrenen und endlich dunklen Worte, nicht der Dinge bestche. Lambert stellte (gleichzeitig mit Kant, im J. 1764) die grammatische Symbolik der methaphysischen Wahrheit entgegen und setzte den Parallelismus voraus, dem er die Mathematik annäherte. Außerdem behandelte er neben dem Probleme des Irrtums besonders das wichtige Problem des Scheins. Der Frage der Unvollkommenheit der Sprache widmete er seine ganze „Semiotik.“

Nach dem Realgrund für das Dasein Gottes suchend, beschäftigte sich Kant mit einer genaueren Analysis dessen, was auch Lambert Existenz nannte. Von Wolff, Baumgarten und Crusius ausgehend, versuchte Kant (1763) den Begriff des Daseins zu erklären. Das Dasein war für ihn die von unserer Vorstellung unabhängige Wirklichkeit. Als solche ist sie immer möglich. Er suchte also die Bedingungen für die Möglichkeit zu fassen. Es sind dies: die logische, formale (Satz des Widerspruchs) und die materiale, reelle (data). Wenn im Datum nichts Denkliches gegeben sei, dann müsse etwas unmöglich sein. Diese Betrachtungen (welche hier, wie an anderen Stellen — so z. B. die Behauptung vom Raume in der Abhandlung v. J. 1770 — terminologisch ungenau in Kuno Fischers monumentalem Werke „I. Kant und seine Lehre“ vorkommen) erinnern uns an die Lambertsche Analysis der Gedenkbarkeit und sind bei Kant wie bei Lambert ohne Zweifel eine Reminiszenz der Leibnizischen These, daß alles, was denkbar ist, vom inneren Widerspruche frei sein, und was existiert, begründet werden muß.

Nach dem J. 1764 entwickelte Kant die Gedanken von der Unmöglichkeit der Metaphysik des Übersinnlichen. Mit diesen Gedanken, die die leitende Rolle der Metaphysik für unser allgemeines intellektuelles Leben nicht bestreiten, bereitete Kant die spätere These vom Dinge an sich vor. Das fand nach dem ersten Briefwechsel mit Lambert (1765) und nach dem Erscheinen des Lambertschen „Organon“ (1764) statt. In diese Zeit, aber etwas später, fällt Kants allmähliche Absonderung der Gebiete des praktischen und des künstlerischen Erkennens. Lambert war von der Unzulänglichkeit und Schädlichkeit

der bisherigen Metaphysik überzeugt, sprach es hauptsächlich in den Briefen aus; aber er war der Meinung, daß er das Werk von Grund auf umgebaut habe. Seine Metaphysik wurde auf synthetische Urteile gegründet, welche selbst durch den Begriff des Lambertschen Apriorismus diesen mit der Empirie versöhnen. Diesen Standpunkt entwickelte weiter Kant, jedoch erst in der „Kritik der reinen Vernunft“; er vertiefte ihn, ähnlich wie Lamberts Kategorien. Die moralische Wahrheit hatte auch schon Lambert ausgesondert. Er hatte nämlich neben dem logischen und dem metaphysischen noch — als Mittelstufe — das moralische „Ganze-System“ gestellt (Kennzeichnen: wissen, können, wollen; principia: cognoscendi, essendi, volendi), woraus er das Reich der Systeme, endlich die Welt „im Ganzen“ ableitete. Er vertiefte aber den Gedanken von der moralischen Wahrheit kritisch nicht, wie es später Kant tat. Lambert hätte freilich, ehe er imstande gewesen wäre, die Kompetenz der moralischen Erkenntnis abzusondern, den durchaus realistischen Begriff des Soliden reduzieren müssen. Was das künstlerische Erkennen anbelangt, hatte sich Lambert in seiner „Phänomenologie“ (1764) ausgesprochen. Den Gegenstand dieses Erkennens zählte er zu den Arten des Scheines. Aus diesem Scheine wie überhaupt aus jedem soll die Wahrheit erschlossen werden. Lambert wies der Kunst den Platz in der „transzendenten Perspektive“ an.

Kant wurde durch Lambert unstreitig gefördert. Auch Lambert hatte Kants Schriften (und es waren die vor 1764 erschienenen) gelesen. Es wäre dennoch kein Grund vorhanden, vom Einflusse der damaligen Anschauungen Kants auf Lambert zu sprechen. Aber Kants Beeinflussung durch Lambert ist nicht zu leugnen. Das Urteil über diesen Einfluß mußte auf die Tatsachen zurückgeführt werden, deren Feststellung, Beleuchtung und Hervorhebung, überhaupt Besprechung die Aufgabe vorliegender Abhandlung war. Bei der Abfassung der „Kritik der reinen Vernunft“ mußten sich Kants Gedanken stets Lambert zuwenden. Dies beweist nicht nur die ursprünglich geplante Vorrede zur „Kritik der rein. Vernunft“, nicht nur die Kantischen Aussagen über Lambert, die nach Lamberts Tode immer kühler wurden und von der ehemaligen, fast könnte man sagen, Ehrerbietigkeit weit entfernt waren. Das beweist der Inhalt der „Kritik der reinen Vernunft“, wenn man sich nur in denselben versenkt. Die einzige, ganz kurze, Er-

wähnung seines Namens bezieht sich auf einen Lambertschen mathematischen Beweis. Die in der transzendentalen Ästhetik vorkommende Polemik mit Lambert ist — wie schon früher gezeigt wurde — ohne daß dessen Name erwähnt wird, durchgeführt. Nur in einem privaten Briefe (an Bernoulli) bekannte es Kant, daß er an dieser Stelle Lambert meine. Er hatte Lambert im Sinne, wo er die „Kritik“ als Propädeutik bezeichnete. An ihn wandte er sich in der Transzendentalen Analytik und Dialektik, in der Methodenlehre. In dem Kommentar zur Lehre vom Schein (I. Ausgabe) kommt er Lambert mit den Worten der „Phänomenologie“ entgegen. Von ihm oder von Baumgarten hat er den Namen und den Begriff der Architektonik übernommen. Er verdankte ihm alles, was in dieser kurzen Zusammenfassung dargestellt wurde.

Um das Verhältnis der Kantischen und der Lambertschen Reform zu der s. g. Philosophie der Erfahrung deutlicher hervorzuheben, verglich der Verfasser mit diesen die Grundfragen von Bacons „Instauratio“. Kant und Lambert betrachteten sich Bacon gegenüber als solche Reformatoren, wie dieser selbst Aristoteles gegenüber. Beide wandten ihre Blicke oft auf Bacon und dachten über ein neues „Organon“ nach. Bacon sprach von der „Mutter der Wissenschaften“, bemerkte aber, daß eine solche noch fehle. Kant und Lambert verkündeten die Metaphysik, wie eine solche noch fehlte. Kants und Lamberts Lehre vom Schein übernahm die negative Hauptbedingung „interpretationis naturae“ Bacons. Besonders war für die Art des Lambertschen Realismus Bacons Erwähnung nützlich. Es wurde Bacons allgemeine Anschauung über den „globus intellectualis“, über die Erkenntnisreform, die Anschauung über die Stellung der Mathematik, über die Erfahrung und die Tatsachen, die Methoden, den Begriff der Interpretation der Natur und die Instanzen, Analogien, die Form und Materie der Dinge, die Einheit und die Zweckursache, die Begriffe der Metaphysik, der ersten Philosophie, die Logik, die Deduktion und Induktion, die „Idolen“, den Gebrauch der Wörter — berücksichtigt. Die nach-Baconische Frage über das Wesen der Tatsache unseres Erkennens wurde von Lambert gestellt, von Kant nicht nur entwickelt, sondern auch — wie er der Meinung war, — endgültig präzisiert.

BIBLIOGRAPHIE.

I. Classe de philologie.

»Biblioteka pisarzy polskich«. (*Bibliothèque des écrivains polonais*), Nr. 71, 8-o, pp. VIII et 187.

— Nr. 72, 8-o, p. 658.

BYSTRON JAN. »Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka«. (*Usages et cérémonies observées dans les familles slaves. Cérémonies à la naissance de l'enfant*), 8-o, p. 148.

NITSCH KAZIMIERZ. »Monografie polskich cech gwarowych. Nr. 3. Prasłowiańskie ł' (*Monographies des caractères dialectiques polonais. No. 3. Le préslave ł'*), 8-o, p. 47. .

ROSTAFIŃSKI J. »Tchórz, kuna i łasica«. (*La martre, la fouine et la belette*), 8-o, p. 25.

II. Classe d'histoire et de philosophie.

»Statuty kapituły katedralnej Włocławskiej z materiałów przysposobionych przez X. Prałata Stan. Chodyńskiego«. (*Les statuts du chapitre cathédral de Włocławek*), éd. par St. Chodyński et J. Fijałek, 8-o, pp. CCXXI et 492.

TAYLOR EDWARD. »Pojęcie współdzielczości«. (*L'idée fondamentale de la coopération*), 8-o, p. 131.

»Rocznik Akademii Umiejętności. Rok 1914/16. (*L'annuaire de l'Académie des Sciences. L'année 1914/1916*), 8-o, pp. LXI et 185.

Nakładem Akademii Umiejętności.

Pod redakcją

Sekretarza Generalnego Bolesława Ulanowskiego.

Kraków, 1916. — Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, pod zarządem J. Filipowskiego.



