

ERNST CASSIRER

Zur Logik der Kulturwissenschaften

Mit einem Anhang:
Naturalistische und humanistische Begründung
der Kulturphilosophie

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 634

Die hier abgedruckten Texte folgen seitenidentisch der Ausgabe *Ernst Cassirer, Gesammelte Werke*, herausgegeben von Birgit Reckl, Hamburg 1998–2009 (ECW), Band 22 bzw. 24. Die Paginierung der Werkausgabe findet sich eingraviert auf der Innenseite im Kolumnentitel und ist kursiv gesetzt. Die innen am Rand stehende Seitenzahl bezieht sich auf die Erstveröffentlichung. Ausführliche editorische Berichte befinden sich in der ECW.

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

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

ISBN print: 978-3-7873-2163-6

ISBN E-Book: 978-3-7873-2182-7

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2011. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: KCS GmbH, Buchholz. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Gedruckt wird auf alterungsbeständigem, säurefreiem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

INHALT

ZUR LOGIK DER KULTURWISSENSCHAFTEN. FÜNF STUDIEN (1942)

Der Gegenstand der Kulturwissenschaft	3
Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung	37
Naturbegriffe und Kulturbegriffe	60
Formproblem und Kausalproblem	92
Die »Tragödie der Kultur«	108

ANHANG

Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie (1939)	135
--	-----

ZUR LOGIK DER KULTURWISSENSCHAFTEN
FÜNF STUDIEN¹
(1942)

¹ [Zuerst veröffentlicht: Göteborg 1942 (Göteborgs högskolas årsskrift 48 [1942:1]).]

ERSTE STUDIE
Der Gegenstand der Kulturwissenschaft

[1.]

Platon hat gesagt, daß das Staunen der eigentlich philosophische Affekt sei und daß wir in ihm die Wurzel alles Philosophierens zu sehen haben. Wenn dem so ist, so erhebt sich die Frage, welche Gegenstände es waren, die zuerst das Erstaunen des Menschen erweckt und ihn damit auf die Bahn des philosophischen Nachdenkens geführt haben. Waren es »physische« oder »geistige« Gegenstände, war es die Ordnung der Natur, oder waren es die eigenen Schöpfungen der Menschen, denen hier die Führung zufiel? Als die nächstliegende Annahme mag es erscheinen, daß die astronomische Welt als die erste aus dem Chaos emporzusteigen begann. Der Verehrung der Gestirne begegnen wir in fast allen großen Kulturreligionen. Hier zuerst vermochte der Mensch sich aus dem dumpfen Bann des Gefühls zu befreien und sich zu einer freieren und weiteren Anschauung über das Ganze des Seins zu erheben. Die subjektive Leidenschaft, die danach strebt, die Natur durch magische Kräfte zu bezwingen, trat zurück; statt ihrer regt sich die Ahnung einer universellen objektiven Ordnung. Im Lauf der Gestirne, im Wechsel von Tag und Nacht, in der regelmäßigen Wiederkehr der Jahreszeiten fand der Mensch das erste große Beispiel eines gleichförmigen Geschehens. Dieses Geschehen war unendlich weit über seine eigene Sphäre erhoben und aller Macht seines Wollens und Wünschens entzogen. Ihm haftete nichts von jener Launenhaftigkeit und Unberechenbarkeit an, die nicht nur das gewöhnliche menschliche Tun, sondern auch das Wirken der »primitiven« dämonischen Kräfte kennzeichnet. Daß es ein Wirken und somit eine »Wirklichkeit« gibt, die in feste Grenzen eingeschlossen und an bestimmte unveränderliche Gesetze gebunden ist: das war die Einsicht, die hier zuerst aufzudämmern begann.

Aber dieses Gefühl mußte sich alsbald mit einem anderen verbinden. Denn näher als die Ordnung der Natur steht dem Menschen die Ordnung, die er in seiner eigenen Welt findet. Auch hier herrscht keineswegs bloße Willkür. Der einzelne sieht sich von seinen ersten Regungen an bestimmt und beschränkt durch etwas, worüber er keine Macht hat. Es ist die Macht der Sitte, die ihn bindet. Sie bewacht jeden seiner Schritte, und sie gestattet seinem Tun kaum einen Augenblick lang freien Spielraum. Nicht nur sein Handeln, sondern auch sein Fühlen und Vorstellen, sein Glauben und Wählen ist durch sie beherrscht. Die Sitte ist die ständig gleichbleibende Atmosphäre, in

der er lebt und ist; er kann sich ihr so wenig entziehen wie der Luft, die er atmet. Kein Wunder, daß sich auch in seinem Denken die Anschauung der physischen Welt von der der sittlichen Welt nicht lösen kann. Beide gehören zusammen; und sie sind in ihrem Ursprung eins. Alle großen Religionen haben sich in ihrer Kosmogonie und in ihrer Sittenlehre auf dieses Motiv gestützt. Sie stimmen darin überein, daß sie dem Schöpfergott die doppelte Rolle und die zweifache Aufgabe zusprechen, der Begründer der astronomischen und der sittlichen Ordnung zu sein und beide den Mächten des Chaos zu entreißen. Im Gilgamesch-Epos, in den Veden, in der ägyptischen Schöpfungsgeschichte finden wir die gleiche Anschauung. Im babylonischen Schöpfungsmythos führt Marduk den Kampf gegen das gestaltlose Chaos, gegen das Ungeheuer Tiamat. Nach seinem Siege über dasselbe richtet er die ewigen Denk- und Wahrzeichen der kosmischen Ordnung und der Rechtsordnung auf. Er bestimmt den Lauf der Gestirne; er setzt die Zeichen des Tierkreises ein; er stellt die Folge der Tage, Monate, Jahre fest. Und zugleich setzt er dem menschlichen Tun die Grenzen, die es nicht ungestraft überschreiten kann; er ist es, der »[...] ins Innerste blickt, der den Übeltäter nicht entrinnen lässt [...] der [...] die Unbotmässigen [beugt und] das Recht gelingen lässt [...]«²

An dieses Wunder der sittlichen Ordnung aber schließen sich andre, nicht minder große und geheimnisvolle an. Denn all das, was der Mensch schafft und was aus seiner eigenen Hand hervorgeht, umgibt ihn noch wie ein unbegreifliches Geheimnis. Er ist weit davon entfernt, wenn er seine eignen Werke betrachtet, sich selbst als deren Schöpfer zu ahnen. Sie stehen hoch über ihm; sie sind weit erhaben nicht nur über das, was der einzelne, sondern auch über all das, was die Gattung zu leisten vermag. Wenn der Mensch ihnen einen Ursprung zuschreibt, so kann es kein anderer als ein mythischer Ursprung sein. Ein Gott hat sie geschaffen; ein Heilbringer hat sie vom Himmel auf die Erde herabgeholt und die Menschen ihren Gebrauch gelehrt. Solche Kulturmthen durchziehen die Mythologie aller Zeiten und Völker.³ Was das technische Geschick des Menschen im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende hervorgebracht hat: das sind nicht Taten, die ihm gelungen sind, sondern es sind Gaben und Geschenke von oben. Für jedes

² Näheres s. in meiner »Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken«, Berlin 1925, S. 142 ff. [ECW 12, S. 132 ff. Zitat: Hermann Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12. Mit Beiträgen von Heinrich Zimmern, Göttingen 1895, S. 416].

³ Vgl. das Material bei Kurt Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, Berlin 1905.

Werkzeug gibt es eine solche überirdische Abstammung. Bei manchen Naturvölkern, wie z.B. bei den Ewe in Süd-Togo, werden noch heute bei den jährlich wiederkehrenden Erntefesten den einzelnen Gerätschaften, der Axt, dem Hobel, der Säge Opfer dargebracht.⁴ Und noch weiter von ihm selbst entfernt als diese materiellen Werkzeuge müssen dem Menschen die geistigen Instrumente erscheinen, die er sich selbst erschaffen hat. Auch sie gelten als Äußerungen einer Kraft, die der seinen unendlich überlegen ist. In erster Linie gilt dies von Sprache und Schrift, den Bedingungen alles menschlichen Verkehrs und aller menschlichen Gemeinschaft. Dem Gott, aus dessen Händen die Schrift hervorgegangen ist, gebührt in der Hierarchie der göttlichen Kräfte stets ein besonderer und bevorzugter Platz. In Ägypten erscheint der Mondgott Thoth zugleich als der »Schreiber der Götter« und als der Richter der Himmel. Er ist es, der Götter und Menschen wissen läßt, was ihnen gebührt; denn er bestimmt das Maß der Dinge.⁵ Sprache und Schrift gelten als der Ursprung des Maßes; denn ihnen vor allem wohnt die Fähigkeit inne, das Flüchtige und Wandelbare festzuhalten und es damit dem Zufall und der Willkür zu entziehen.

In alledem spüren wir, schon im Kreise des Mythos und der Religion, das Gefühl, daß die menschliche Kultur nichts Gegebenes und Selbstverständliches, sondern daß sie eine Art von Wunder ist, das der Erklärung bedarf. Aber zu einer tieferen Selbstbesinnung führt dies erst, sobald der Mensch sich nicht nur dazu aufgefordert und berechtigt fühlt, derartige Fragen zu stellen, sondern statt dessen dazu übergeht, ein eigenes und selbständiges Verfahren, eine »Methode« auszubilden, mittels deren er sie beantworten kann. Dieser Schritt geschieht zum ersten Mal in der griechischen Philosophie – und hierin bedeutet sie die große geistige Zeitenwende. Jetzt erst wird die neue Kraft entdeckt, die allein zu einer Wissenschaft der Natur und zu einer Wissenschaft von der menschlichen Kultur führen kann. An die Stelle der unbestimmten Vielheit der mythischen Erklärungsversuche, die sich bald auf dieses, bald auf jenes Phänomen richten, tritt die Vorstellung von der durchgängigen Einheit des Seins, der eine ebensolche Einheit des Grundes entsprechen muß. Diese Einheit ist nur dem reinen Denken zugänglich. Die bunten und vielfältigen Schöpfungen der mythenbildenden Phantasie werden jetzt der Kritik des Denkens unterworfen und damit entwurzelt. Aber an diese kritische Aufgabe schließt sich die neue positive Aufgabe. Das Denken muß, aus eigener Kraft und

⁴ Vgl. Jakob Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig 1911 (Religions-Urkunden der Völker, Abt. 4, Bd. 2), S. 8.

⁵ Vgl. Alexandre Moret, *Mystères Egyptiens*, Paris 1913, S. 132 ff.

aus eigener Verantwortung, wieder aufzubauen, was es zerstört hat. An den Systemen der Vorsokratiker können wir verfolgen, mit welch bewunderungswürdiger Folgerichtigkeit diese Aufgabe in Angriff genommen und Schritt für Schritt durchgeführt wird. In Platons Ideenlehre und in Aristoteles' Metaphysik hat sie eine Lösung gefunden, die auf Jahrhunderte hinaus bestimmt und vorbildlich geblieben ist. Eine solche Synthese wäre nicht möglich gewesen, wenn ihr nicht eine gewaltige Einzelarbeit vorangegangen wäre. An ihr sind viele, dem ersten Anschein nach diametral entgegengesetzte Tendenzen beteiligt, und sie schlägt, in Problemstellung und Problemlösung, sehr verschiedenartige Wege ein. Dennoch lässt sich für uns diese ganze gewaltige Gedankenarbeit, wenn wir ihren Ausgangspunkt und ihr Ziel betrachten, gewissermaßen in einen Grundbegriff zusammenfassen, den die griechische Philosophie zuerst gefunden und den sie nach allen seinen Momenten durchgebildet und ausgebaut hat. Es ist der Logosbegriff, dem diese Rolle in der Entwicklung des griechischen Denkens zufällt.⁶ Schon in der ersten Ausprägung, die er in der Philosophie Heraklits erfahren hat, spüren wir diese seine Bedeutung und seinen künftigen Reichtum. Heraklits Lehre scheint auf den ersten Blick noch ganz auf dem Boden der ionischen Naturphilosophie zu stehen. Auch er sieht die Welt als ein Ganzes von Stoffen, die sich wechselseitig ineinander umsetzen. Aber dies erscheint ihm nur als die Oberfläche des Geschehens, hinter der er eine Tiefe sichtbar machen will, die sich bisher dem Denken nicht erschlossen hat. Auch die Ionier wollten sich nicht mit der bloßen Kenntnis des »Was« begnügen; sie fragten nach dem »Wie« und nach dem »Warum«. Aber bei Heraklit wird diese Frage in einem neuen und in einem viel schärferen Sinn gestellt. Und indem er sie in dieser Weise stellt, ist er sich bewußt, daß die Wahrnehmung, in deren Grenzen sich die bisherige naturphilosophische Spekulation bewegte, sie nicht mehr zu beantworten vermag. Nur das Denken kann uns die Antwort geben: Denn hier und hier allein wird der Mensch von der Schranke seiner Individualität frei. Er folgt nicht mehr der »eigenen Meinung«, sondern er erfaßt ein Allgemeines und Göttliches. An die Stelle der *ἰδίη φρόνησις*, der »privaten« Einsicht, ist ein univer-

⁶ Näher ausgeführt habe ich diese Auffassung in meiner Darstellung der älteren griechischen Philosophie, die ich in Dessoirs Lehrbuch der Philosophie gegeben habe: Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon, in: Lehrbuch der Philosophie, hrsg. v. Max Dessoir, Bd. I: Die Geschichte der Philosophie, dargestellt v. Ernst von Aster u. a., Berlin 1925, S. 7–138 [ECW 16, S. 313–467]. Vgl. jetzt auch meinen Aufsatz »Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie«, in: Göteborgs högskolas årsskrift 47 (1941:6), S. 1–31 [In diesem Band, S. 7–35].

selles Weltgesetz getreten. Damit erst ist der Mensch nach Heraklit der mythischen Traumwelt und der engen und begrenzten Welt der sinnlichen Wahrnehmung entronnen. Denn ebendies ist der Charakter des Wachens und Erwachtseins, daß die Individuen eine gemeinsame Welt besitzen, während im Traum jeder nur in seiner eigenen Welt lebt und in ihr befangen und versenkt bleibt.

Damit war dem gesamten abendländischen Denken eine neue Aufgabe gestellt und eine Richtung eingepflanzt, von der es fortan nicht wieder abweichen konnte. Seit dieses Denken durch die Schule der griechischen Philosophie hindurchgegangen war, war alles Erkennen der Wirklichkeit gewissermaßen auf den Grundbegriff des »Logos« – und damit auf die »Logik« im weitesten Sinne – verpflichtet. Das änderte sich auch dann nicht, als die Philosophie wieder aus ihrer Herrscherstellung verdrängt und das »Allgemeine und Göttliche« an einer anderen, ihr unzugänglichen Stelle gesucht wurde. Das Christentum bestreitet den griechischen Intellektualismus; aber zum bloßen Irrationalismus kann und will es damit nicht zurückkehren. Denn auch ihm ist der Logosbegriff tief eingepflanzt. Die Geschichte der christlichen Dogmatik zeigt den beharrlichen Kampf, den die Grundmotive der christlichen Erlösungsreligion gegen den Geist der griechischen Philosophie zu führen hatten. In diesem Kampf gibt es, geistesgeschichtlich betrachtet, weder Sieger noch Besiegte; aber ebensowenig konnte es in ihm jemals zu einem wirklichen inneren Ausgleich der Gegensätze kommen. Es wird immer ein vergeblicher Versuch bleiben, den Logosbegriff der griechischen Philosophie und den des Johannes-Evangeliums auf einen Nenner zu bringen. Denn die Art der Vermittlung zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, dem Endlichen und dem Unendlichen, dem Menschen und Gott ist in beiden Fällen durchaus verschieden. Der griechische Seinsbegriff und der griechische Wahrheitsbegriff sind, nach dem Gleichnis des Parmenides, einer »wohlgerundeten Kugel«⁷ zu vergleichen, die fest in ihrem eigenen Mittelpunkt ruht. Beide sind in sich selbst vollkommen und abgeschlossen; und zwischen ihnen besteht nicht nur eine Harmonie, sondern eine wahrhafte Identität. Der Dualismus der christlichen Weltansicht macht dieser Identität ein Ende. Keine Anstrengung des Wissens und des reinen Denkens vermag fortan den Riß zu heilen, der durch das Sein hindurchgeht. Freilich hat auch die christliche Philosophie dem Streben nach Einheit, das im Begriff der Philosophie

⁷ [Parmenides, Fragm. 8, zit. nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch, Bd. I, Berlin²1906, S. 121: »εὐκύκλου σφαίρης ἐναλλίγκιον ὄγκωι«.]

liegt, keineswegs entsagt. Aber sowenig sie die Spannung zwischen den beiden Gegenpolen aufzuheben vermag, so versucht sie doch, sie innerhalb ihres Kreises und mit ihren Denkmitteln auszugleichen. Aus solchen Versuchen sind alle die großen Systeme der scholastischen Philosophie erwachsen. Keines von ihnen wagt es, den Gegensatz zu bestreiten, der zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen, zwischen dem *regnum gratiae* und dem *regnum naturae* besteht. Die Vernunft, die Philosophie kann aus eigenen Kräften kein Weltbild aufbauen; alle Erleuchtung, deren sie fähig ist, stammt nicht aus ihr selbst, sondern aus einer anderen und höheren Lichtquelle. Aber wenn sie den Blick fest auf diese Lichtquelle gerichtet hält, wenn sie sich, statt dem Glauben eine selbständige und selbsttätige Kraft entgegenzustellen, vielmehr von ihm führen und leiten lässt, so erreicht sie damit das ihr zugemessene Ziel. Die Urkraft des Glaubens, die dem Menschen nur durch einen unmittelbaren Gnadenakt, durch die göttliche »illuminatio«, zuteil werden kann, bestimmt ihm zugleich den Inhalt und Umfang des Wissens. In diesem Sinne wird das Wort *fides quaerens intellectum* zum Inbegriff und zum Wahlspruch der gesamten christlich-mittelalterlichen Philosophie. In den Systemen der Hochscholastik, insbesondere bei Thomas von Aquino, kann es scheinen, als sei die Synthese gelungen und die verlorene Harmonie wiederhergestellt. »Natur« und »Gnade«, »Vernunft« und »Offenbarung« widersprechen einander nicht; die eine weist vielmehr auf die andere hin und führt zu ihr empor. Der Kosmos der Kultur scheint damit wieder geschlossen und auf einen festen religiösen Mittelpunkt bezogen.

Aber dieser kunstvoll gefügte Bau der Scholastik, in welchem der christliche Glaube und das antike philosophische Wissen sich gegenseitig stützen und halten sollten, bricht zusammen vor jenem neuen | Erkenntnisideal, das wie kein anderes den Charakter der modernen Wissenschaft bestimmt und geprägt hat. Die mathematische Naturwissenschaft kehrt wieder zu dem antiken Ideal des Wissens zurück. Kepler und Galilei können unmittelbar an Pythagoreische, an Demokritische und Platonische Grundgedanken anknüpfen. Aber in ihrer Forschung nehmen diese Gedanken zugleich einen neuen Sinn an. Denn sie vermögen die Brücke zwischen dem Intelligiblen und Sinnlichen, zwischen dem *χόσμος νοητός* und dem *χόσμος ὁρατός* in einer Weise zu schlagen, die der antiken Wissenschaft und Philosophie versagt geblieben war. Vor dem mathematischen Wissen scheint jetzt die letzte trennende Schranke zwischen »Sinnenwelt« und »Verstandeswelt« zu fallen. Die Materie als solche erweist sich als durchdrungen von der Harmonie der Zahl und als beherrscht durch die Gesetze-

lichkeit der Geometrie. Vor dieser universellen Ordnung schwinden alle jene Gegensätze, die in der aristotelisch-scholastischen Physik ihre Fixierung gefunden hatten. Es gibt keinen Gegensatz der »niederen« und »höheren«, der »oberen« und »unteren« Welt. Die Welt ist eins, so wahr die Welterkenntnis, die Weltmathematik nur eine ist und sein kann. In Descartes' Begriff der *Mathesis universalis* hat dieser Grundgedanke der modernen Forschung seine durchgreifende philosophische Legitimation gefunden. Der Kosmos der universellen Mathematik, der Kosmos von Ordnung und Maß, umschließt und erschöpft alle Erkenntnis. Er ist in sich völlig autonom; er bedarf keiner Stütze, und er kann keine andere Stütze anerkennen als diejenige, die er in sich selbst findet. Nun erst umfaßt die Vernunft, in ihren klaren und deutlichen Ideen, das Ganze des Seins, und nun erst kann sie dieses Ganze mit den ihr eigenen Kräften vollständig durchdringen und beherrschen.

Daß dieser Grundgedanke des klassischen philosophischen Rationalismus die Wissenschaft nicht nur befruchtet und erweitert, sondern daß er ihr einen ganz neuen Sinn und ein neues Ziel gegeben hat: das bedarf keiner näheren Ausführung. Die Entwicklung der Systeme der Philosophie von Descartes zu Malebranche und Spinoza, von Spinoza zu Leibniz bietet hierfür den fortlaufenden Beweis. An ihr läßt sich unmittelbar aufzeigen, wie sich das neue Ideal der Universalmathematik fortschreitend immer neue Kreise der Wirklichkeitserkenntnis unterwirft. Descartes' endgültiges System der Metaphysik ist seiner ursprünglichen Konzeption einer einzigen allumfassenden *Method* des Wissens insofern nicht gemäß, als das Denken, im Fortgang seiner Bewegung, zuletzt auf bestimmte radikale Unterschiede des Seins hingeführt wird, die es als solche einfach hinzunehmen und anzuerkennen hat. Der Dualismus der Substanzen schränkt den Monismus der Cartesischen Methode ein und setzt ihm eine bestimmte Grenze. Es scheint zuletzt, als sei das Ziel, das diese Methode sich setzt, nicht für die Wirklichkeitserkenntnis als Ganzes, sondern nur in bestimmten Teilen derselben erreichbar. Die Körperwelt untersteht ohne jegliche Einschränkung der Herrschaft des mathematischen Denkens. In ihr gibt es keinen unbegriffenen Rest; keine dunklen »Qualitäten«, die, gegenüber den reinen Begriffen von Größe und Zahl, etwas Selbständiges, Irreduzibles sind. All dies ist beseitigt und ausgelöscht: Die Identität der »Materie« mit der reinen Ausdehnung sichert die Identität von Naturphilosophie und Mathematik. Aber neben der ausgedehnten Substanz steht die denkende Substanz; und beide müssen zuletzt aus einem gemeinsamen Urgrund, aus dem Sein Gottes, abgeleitet werden. Wo Descartes daran geht, diese Urschicht der Wirklich-

keit bloßzulegen und zu erweisen, da verläßt ihn der Leitfaden seiner Methode. Hier denkt er nicht mehr in den Begriffen seiner Universalmathematik, sondern in den Begriffen der mittelalterlichen Ontologie. Nur indem er die Gültigkeit dieser Begriffe voraussetzt, indem er von dem »objektiven« Sein der Ideen ausgeht, um von hier aus auf die »formale« Realität der Dinge zu schließen, kann ihm sein Beweis gelingen. Die Nachfolger Descartes' sind immer energischer und immer erfolgreicher bemüht, diesen Widerstreit zu beseitigen. Sie wollen das, was Descartes für die *substantia extensa* geleistet hatte, in gleicher und in gleich überzeugender Weise für die *substantia cogitans* und für die göttliche Substanz leisten. Auf diesem Wege wird Spinoza zu seiner Ineinssetzung von Gott und Natur geführt; auf diesem Wege gelangt Leibniz zum Entwurf seiner »allgemeinen Charakteristik«. Beide sind überzeugt, daß erst auf diese Weise der vollständige Beweis für die Wahrheit des Panlogismus und des Panmathematizismus erbracht werden kann. Jetzt zeichnet sich der Umriß des modernen Weltbildes in aller Schärfe und Deutlichkeit gegenüber dem antiken und dem mittelalterlichen Weltbild ab. »Geist« und »Wirklichkeit« sind nicht nur miteinander versöhnt, sondern sie haben sich wechselseitig durchdrungen. Zwischen ihnen besteht kein Verhältnis bloß äußerer Einwirkung oder äußerer Entsprechung. Hier | handelt es sich um etwas anderes als um jene *adaequatio intellectus et rei*, die sowohl die antike wie die scholastische Erkenntnislehre als Maßstab des Wissens aufgestellt hatten. Es handelt sich um eine »prästabilisierte Harmonie«, um eine letzte Identität zwischen Denken und Sein, zwischen dem Ideellen und dem Reellen.

Die erste Einschränkung, die dieses panmathematische Weltbild erfuhr, stammt aus einem Problemkreis, der für die Anfänge der neueren Philosophie noch kaum als solcher bestand oder der doch nur in seinem ersten Umriß gesehen wurde. Erst die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts stellt hier eine neue große Grenzscheide dar, indem sie diesen Problemkreis immer mehr in seiner Eigenart erkennt und ihn zuletzt geradezu in den Mittelpunkt der philosophischen Selbstbesinnung rückt. Der klassische Rationalismus hatte sich nicht mit der Eroberung der Natur begnügt; er hatte auch ein in sich geschlossenes »natürliches System der Geisteswissenschaften« aufzubauen wollen. Der menschliche Geist sollte aufhören, einen »Staat im Staate« zu bilden; er sollte aus den gleichen Prinzipien erkannt werden und derselben Gesetzlichkeit unterliegen wie die Natur. Das moderne Naturrecht, wie es von Hugo Grotius begründet wird, beruft sich auf die durchgreifende Analogie, die zwischen Rechtserkenntnis und mathematischer Erkenntnis besteht – und Spinoza schafft eine neue

Form der Ethik, die sich am Vorbild der Geometrie orientiert und sich von ihm ihre Ziele und ihre Wege vorzeichnen lässt. Damit erst schien der Kreis geschlossen zu sein; der Ring des mathematischen Denkens konnte in gleicher Weise die körperliche und die seelische Welt, das Sein der Natur und das Sein der Geschichte umfassen. Aber an diesem Punkte setzt nun der erste entscheidende Zweifel ein. Ist die Geschichte der gleichen Mathematisierung wie die Physik oder die Astronomie fähig – ist auch sie nichts anderes als ein Sonderfall der »Mathesis universalis«? Der erste Denker, der diese Frage in aller Schärfe gestellt hat, ist Giambattista Vico gewesen. Das eigentliche Verdienst von Vicos »Geschichtsphilosophie« liegt nicht in dem, was sie inhaltlich über den historischen Prozeß und den Rhythmus seiner einzelnen Phasen lehrt. Die Unterscheidung der Epochen der Geschichte der Menschheit und der Versuch, in ihnen eine bestimmte Regel der Abfolge, einen Übergang vom »göttlichen« zum »heroischen«, vom »heroischen« zum »menschlichen« Zeitalter zu erweisen: das alles ist bei Vico noch mit rein phantastischen Zügen durchmischt. | Aber was er klar gesehen und was er mit aller Entschiedenheit gegen Descartes verfochten hat, ist die methodische Eigenart und der methodische Eigenwert der historischen Erkenntnis. Und er zögert nicht, diesen Wert über den des rein mathematischen Wissens zu stellen und erst in ihm die wahrhafte Erfüllung jener »sapientia humana« zu finden, deren Begriff Descartes, in den ersten Sätzen seiner »Regulae ad directionem ingenii«, als Ideal aufgestellt hat. Nicht die Naturerkenntnis, sondern die menschliche Selbsterkenntnis bildet nach Vico das eigentliche Ziel unseres Wissens. Wenn die Philosophie, statt sich hierbei zu bescheiden, ein göttliches oder absolutes Wissen verlangt, so überschreitet sie damit ihre Grenzen und lässt sich auf einen gefährlichen Irrweg verlocken. Denn als oberste Regel der Erkenntnis gilt für Vico der Satz, daß jegliches Wesen nur das wahrhaft begreift und durchdringt, was es selbst hervorbringt. Der Kreis unseres Wissens reicht nicht weiter als der Kreis unseres Schaffens. Der Mensch versteht nur insoweit, als er schöpferisch ist – und diese Bedingung ist in wirklicher Strenge nur in der Welt des Geistes, nicht in der Natur erfüllbar. Die Natur ist das Werk Gottes, und sie ist demgemäß nur für den göttlichen Verstand, der sie hervorgebracht hat, völlig durchsichtig. Was der Mensch wahrhaft begreifen kann, das ist nicht die Wesenheit der Dinge, die für ihn niemals vollständig erschöpfbar ist, sondern die Struktur und Eigenart seiner eigenen Werke. Auch die Mathematik verdankt diesem Umstand das, was sie an Evidenz und Sicherheit besitzt. Denn sie bezieht sich nicht auf physisch-wirkliche Gegenstände, die sie abbilden will, sondern auf ideale Gegenstände, die das Denken in freiem

Entwurf hervorbringt. Aber freilich bezeichnet dieser ihr eigentümliche Wert zugleich die Grenze, die sie nicht überschreiten kann. Die Objekte, von denen die Mathematik handelt, besitzen kein anderes Sein als jenes abstrakte Sein, das der menschliche Geist ihnen geliehen hat. Das ist daher die unvermeidliche Alternative, vor die sich unsere Erkenntnis gestellt sieht. Sie kann sich entweder auf »Wirkliches« richten; aber in diesem Fall kann sie ihren Gegenstand nicht vollständig durchdringen, sondern ihn nur empirisch und stückweise, nach einzelnen Merkmalen und Kennzeichen beschreiben. Oder aber sie erlangt einen vollständigen Einblick, eine adäquate Idee, die ihr die Natur und das Wesen des Gegenstandes bezeichnet; aber sie tritt damit aus dem Kreis ihrer eigenen Begriffsbildungen nicht heraus. Das Objekt besitzt in diesem Fall für sie nur diejenige Be|schaffenheit, die die Erkenntnis ihm kraft willkürlicher Definition zugeschrieben hat. Aus diesem Dilemma gewinnen wir nach Vico erst dann einen Ausweg, wenn wir den Bereich des mathematischen Wissens wie den der empirischen Naturerkenntnis überschreiten. Die Werke der menschlichen Kultur sind die einzigen, die in sich die beiden Bedingungen vereinen, auf denen die vollkommene Erkenntnis beruht; sie haben nicht nur ein begrifflich erdachtes, sondern ein durchaus bestimmtes, ein individuelles und historisches Sein. Aber die innere Struktur dieses Seins ist dem menschlichen Geist zugänglich und aufgeschlossen, weil er selbst ihr Schöpfer ist. Der Mythos, die Sprache, die Religion, die Dichtung: das sind die Objekte, die der menschlichen Erkenntnis wahrhaft angemessen sind. Und auf sie blickt Vico in erster Linie im Aufbau seiner »Logik« hin. Zum ersten Mal wagt es die Logik, den Kreis der objektiven Erkenntnis, den Kreis der Mathematik und Naturwissenschaft, zu durchbrechen, um sich statt dessen als Logik der Kulturwissenschaft, als Logik der Sprache, der Poesie, der Geschichte zu konstituieren.

Vicos »Scienza nuova« trägt ihren Namen mit Recht. In ihr war ein wahrhaft Neues gefunden; aber dieses Neue bekundet sich freilich weniger in den Lösungen, die das Werk darbietet, als in den Problemen, die es gestellt hat. Den Schatz dieser Probleme ganz zu heben, war Vico selbst nicht vergönnt. Erst durch Herder wird das, was bei Vico noch in halb mythischer Dämmerung ruht, in das Licht des philosophischen Bewußtseins gehoben. Auch Herder ist kein strenger systematischer Denker. Sein Verhältnis zu Kant zeigt, wie wenig er zu einer »Erkenntniskritik« im eigentlichen Sinne des Wortes gestimmt ist. Er will nicht analysieren, sondern er will schauen. Alles Wissen, das nicht durchgängig bestimmt und konkret, das nicht mit anschaulichem Gehalt gesättigt ist, gilt ihm als leer. Dennoch ist Herders Werk

nicht nur durch seinen Inhalt, nicht nur durch das bedeutsam, was es im Gebiet der Sprachphilosophie, der Kunsttheorie, der Geschichtsphilosophie an neuen Einsichten enthält. Was wir an diesem Werk studieren können, ist zugleich das Heraufkommen und der endgültige Durchbruch einer neuen Erkenntnisform, die sich freilich von ihrer Materie nicht ablösen läßt, sondern nur in der freien Gestaltung dieser Materie und in ihrer geistigen Beherrschung und Durchdringung sichtbar wird. Wie Vico sich gegen Descartes' Panmathematik und gegen den Mechanismus seiner Naturansicht gewandt hatte, so wendet sich Herder gegen das Wolffische Schulsystem und gegen die abstrakte Verstandeskultur der Aufklärungszeit. Was er bekämpft, ist der tyrannische Dogmatismus dieser Kultur, die, um der »Vernunft« zum Siege zu verhelfen, alle anderen seelischen und geistigen Kräfte im Menschen knechten und unterdrücken muß. Dieser Tyrannie gegenüber beruft er sich auf jene Grundmaxime, die ihm zuerst durch seinen Lehrer Hamann eingepflanzt worden war. Was der Mensch zu leisten hat, muß aus der Zusammenfassung und der ungebrochenen Einheit seiner Kräfte entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich. In den Anfängen seiner Philosophie erscheint Herder diese Einheit noch im Lichte eines historischen Faktums, das am Beginn der Menschengeschichte steht. Sie ist ihm ein verlorenes Paradies, von dem die Menschheit sich im Fortschritt der vielgepriesenen Zivilisation mehr entfernt hat. Nur die Poesie hat, in ihrer ältesten und ursprünglichen Form, noch eine Erinnerung an dieses Paradies für uns bewahrt. Sie gilt demnach Herder als die eigentliche »*Muttersprache* des menschlichen Geschlechts«⁸ – ebenso wie sie Hamann und Vico dafür gegolten hatte. An ihr sucht er sich jene uralte Einheit zu vergegenwärtigen und lebendig zu machen, die in den Anfängen der Menschengeschichte Sprache und Mythos, Geschichte und Dichtung zu einer echten Totalität, zu einem ungeschiedenen Ganzen gestaltet hat. Aber diese Rousseausche Sehnsucht nach dem »Primitiven« und Uranfänglichen wird bei Herder um so mehr überwunden, je weiter er auf seinem Wege fortschreitet. In der endgültigen Gestalt, die seine Geschichts- und Kulturphilosophie in den »Ideen« gewonnen hat, liegt das Ziel der Totalität nicht mehr hinter uns, sondern vor uns. Damit verschiebt sich der gesamte Akzent seiner Lehre. Denn jetzt gilt die Differenzierung der geistigen Kräfte nicht mehr schlechthin als Abfall von der ursprünglichen Einheit und als eine Art von Sündenfall der Erkenntnis, sondern sie hat einen posi-

⁸ [Johann Georg Hamann, *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose*, in: *Schriften*, hrsg. v. Friedrich Roth, Bd. II, Berlin 1821, S. 255–308; S. 258.]

tiven Sinn und Wert gewonnenen. Die wahre Einheit ist diejenige, die die Trennung voraussetzt und die sich aus der Trennung wiederherstellt. Alles konkret-geistige Geschehen, alle echte »Geschichte« ist nur das Bild dieses sich ständig erneuernden Prozesses der »Systole« und »Diastole«, der Scheidung und Wiedervereinigung. Erst nachdem Herder sich zu dieser universalen Konzeption erhoben hat, können die einzelnen Momente des Geistigen für ihn ihre wahrhafte Selbständigkeit und Autonomie erlangen. Keines von ihnen ist jetzt dem anderen einfach untergeordnet, sondern jedes | greift als gleichberechtigter Faktor in das Ganze und seinen Aufbau ein. Auch im rein historischen Sinne gibt es kein schlechthin »Erstes« oder »Zweites«, kein absolutes »Früher« oder »Später«. Die Geschichte ist, als geistiges Faktum betrachtet, keineswegs eine bloße Folge von Begebenheiten, die in der Zeit einander ablösen und verdrängen. Sie ist, mitten in der Veränderung, ein ewig Gegenwärtiges; ein *όμονυμόν*. Ihr »Sinn« ist in keinem der einzelnen Augenblicke allein – und doch ist er andererseits ganz und ungebrochen in jedem von ihnen.

Damit aber ist das historische »Ursprungsproblem«, das in den ersten Untersuchungen Herders, insbesondere in seiner »Preisschrift über den Ursprung der Sprache«, noch eine so bedeutsame Rolle spielt, verwandelt und auf eine höhere Stufe der Betrachtung emporgehoben. Der geschichtliche Blickpunkt wird niemals aufgehoben; aber es zeigt sich, daß gerade der historische Horizont nicht in seiner ganzen Weite und Freiheit sichtbar werden kann, wenn man das historische Problem nicht mit einem systematischen verbindet. Was jetzt gefordert wird, ist keine bloße Entwicklungsgeschichte, sondern eine »Phänomenologie des Geistes«. Herder versteht diese Phänomenologie nicht in dem Sinne, in dem Hegel sie verstanden hat. Für ihn gibt es keinen festen, durch die Natur des Geistes vorherbestimmten und vorgeschriebenen Gang, der in einem regelmäßigen Rhythmus, im Dreischritt der Dialektik, mit immanenter Notwendigkeit von einer Erscheinungsform zur anderen hinführt, bis endlich nach Durchlaufen aller Formen das Ende wieder zum Anfang zurückkehrt. Herder macht keinen Versuch, in dieser Weise das ewig flutende Leben der Geschichte in den Kreislauf des metaphysischen Denkens einzufangen. Aber statt dessen tritt bei ihm ein anderes Problem hervor, das freilich in seinem Werk nur im ersten und noch unbestimmten Umriß sichtbar ist. Indem er immer tiefer in die eigentümliche »Natur« der Sprache, in die Natur der Dichtung, in die Welt des Mythos und in die der Geschichte eindringt, nimmt die Frage der Wirklichkeitserkenntnis eine immer komplexere Gestalt an und erfährt eine immer reichere Gliederung. Jetzt wird deutlich und unverkennbar, daß diese Frage

nicht nur nicht gelöst, sondern in ihrem eigentlichen und vollen Sinne nicht einmal gestellt werden kann, solange die »physischen« Gegenstände das einzige Thema und das einzige Ziel der Betrachtung bilden. Der physische Kosmos, das Universum der Naturwissenschaft, bildet nur noch einen Sonderfall und ein Paradigma für eine viel allgemeinere Problemstellung. Diese Pro|blemstellung ist es, die jetzt allmählich an die Stelle jenes Ideals der Panmathematik, der Mathesis universalis tritt, das seit Descartes das philosophische Denken beherrscht hatte. Der mathematische und der physikalisch-astronomische Kosmos ist nicht der einzige, in dem die Idee des Kosmos, die Idee einer durchgreifenden Ordnung, sich darstellt. Diese Idee ist nicht auf die Gesetzmäßigkeit der Naturphänomene, auf die Welt der »Materie« eingeschränkt. Sie tritt uns überall entgegen, wo an einem Mannigfaltigen und Verschiedenen ein bestimmtes einheitliches Strukturgesetz sichtbar wird. Das Walten eines solchen Strukturgesetzes: das ist der allgemeinste Ausdruck für das, was wir im weitesten Sinne mit dem Namen der »Objektivität« bezeichnen. Um dies für uns zu voller Deutlichkeit zu erheben, brauchen wir nur an jene Grundbedeutung des Begriffs des »Kosmos« anzuknüpfen, die schon das antike Denken festgestellt hatte. Ein »Kosmos«, eine objektive Ordnung und Bestimmtheit, ist überall dort vorhanden, wo verschiedene Subjekte sich auf eine »gemeinsame Welt« beziehen und denkend an ihr teilhaben. Dies ist nicht nur dort der Fall, wo wir uns durch das Medium der sinnlichen Wahrnehmung das physische Weltbild aufbauen. Was wir als »Sinn« der Welt erfassen, das tritt uns überall dort entgegen, wo wir uns, statt uns in die eigene Vorstellungswelt zu verschließen, auf ein Überindividuelles, Allgemeines, für alle Gültiges richten. Und nirgends tritt diese Möglichkeit und diese Notwendigkeit der Durchbrechung der individuellen Schranke so fraglos und so deutlich hervor wie im Phänomen der Sprache. Das gesprochene Wort geht niemals im bloßen Schall oder Laut auf. Es will etwas bedeuten; es fügt sich zum Ganzen einer »Rede« zusammen, und diese Rede »ist« nur, indem sie von einem Subjekt zum andern hingeht und beide im Wechselgespräch miteinander verknüpft. So wird für Herder, wie schon für Heraklit, das Sprachverständnis zum eigentlichen und typischen Ausdruck des Weltverständnisses. Der Logos knüpft das Band zwischen dem einzelnen und dem Ganzen; er versichert den einzelnen, daß er, statt in den Eigensinn seines Ich, in die *ἰδήη φρόνησις* eingeschlossen zu sein, ein allgemeines Sein, ein *κοινὸν καὶ θεῖον*, erreichen kann.

Von der Vernunft, die in der Sprache investiert ist und die sich in ihren Begriffen ausdrückt, führt der Weg zur wissenschaftlichen Vernunft weiter. Die Sprache kann mit den ihr eigentümlichen Mitteln die

wissenschaftliche Erkenntnis nicht erzeugen oder auch nur erreichen. | Aber sie ist eine notwendige Etappe auf dem Wege zu ihr; sie bildet das Medium, in dem allein das Wissen um die Dinge entstehen und sich fortschreitend ausbauen kann. Der Akt der Benennung ist die unentbehrliche Vorstufe und die Bedingung für jenen Akt der Bestimmung, in dem die eigentümliche Aufgabe der Wissenschaft besteht. Es ergibt sich hieraus, daß und warum die Sprachtheorie ein notwendiges und integrierendes Moment im Aufbau der Erkenntnistheorie bildet. Wer die Kritik der Erkenntnis erst mit der Wissenschaftstheorie, mit der Analyse der Grundbegriffe und Prinzipien der Mathematik, der Physik, der Biologie, der Geschichte beginnen läßt, der setzt den Hebel gewissermaßen zu hoch an. Aber ebenso verfehlt derjenige den richtigen Ansatz, für den das Wissen nichts anderes als eine einfache Konstatierung dessen ist, was uns in den Elementen der Sinnesempfindung unmittelbar gegeben ist. Auch die psychologische Analyse läßt, sofern sie ohne erkenntnistheoretische Vorurteile getrieben wird, diesen Sachverhalt klar hervortreten. Denn sie zeigt uns, daß die Sprache durchaus nicht der einfache Abdruck von Inhalten und Beziehungen ist, die uns die Empfindung unmittelbar darbietet. Ihre Ideen sind keineswegs, wie es das sensualistische Dogma verlangt, die bloßen Kopien von Impressionen. Die Sprache ist vielmehr eine bestimmte Grundrichtung des geistigen Tuns: ein Inbegriff psychisch-geistiger Akte, und in diesen Akten erst schließt sich uns eine neue Seite der Wirklichkeit, der Aktualität der Dinge auf. Wilhelm von Humboldt, der zugleich der Schüler Herders und der Schüler Kants ist, hat für diesen Sachverhalt den Ausdruck geprägt, daß die Sprache Funktion, nicht Affektion sei. Sie ist kein einfaches Produkt, sondern ein kontinuierlicher, sich ständig erneuernder Prozeß; und in dem Maße, als dieser Prozeß fortschreitet, zeichnen sich für den Menschen auch die Umrisse seiner »Welt« immer klarer und bestimmter ab. Der Name wird somit nicht einfach an die fertige und vorhandene gegenständliche Anschauung, als ein äußeres Kennzeichen, angefügt, sondern in ihm drückt sich ein bestimmter Weg, eine Weise und Richtung des Kennenlernens aus.

Alles, was wir über die Entwicklung der Kindersprache wissen, bestätigt in der Tat diese Grundansicht. Denn es ist offenbar nicht so, daß in dieser Entwicklung einem bestimmten Stadium der schon erworbenen gegenständlichen Anschauung ein anderes Stadium sich anreihet, in welchem dieser gegebene Besitz nun auch benannt, in welchem er bezeichnet und in Worte gefaßt wird. Es ist vielmehr das Sprach|bewußtsein, das erwachende Symbolbewußtsein, das in dem Maße, wie es selbst erstarkt und wie es sich erweitert und klärt, auch der Wahrneh-

mung und Anschauung seinen Stempel aufdrückt. Beide werden insoweit »gegenständlich«, als es der Energie der Sprache gelingt, das dumpfe und ungeschiedene Chaos von einfachen Zuständlichkeiten zu lichten, zu unterscheiden, zu organisieren. Die sprachliche Symbolik erschließt eine neue Phase des seelisch-geistigen Lebens. An die Stelle des bloß triebhaften Lebens, des Aufgehens im unmittelbaren Eindruck und in den jeweiligen Bedürfnissen, tritt das Leben in »Bedeutungen«. Diese Bedeutungen sind ein Wiederholbares und Wiederkehrendes; ein Etwas, das nicht am bloßen Hier und Jetzt haftet, sondern das in unzählig vielen Lebensmomenten und in der Aneignung und dem Gebrauch von seiten noch so vieler verschiedener Subjekte als ein sich selbst Gleiches, Identisches gemeint und verstanden wird. Kraft dieser Identität des Meinens, die sich über der Buntheit und Verschiedenheit der momentanen Eindrücke erhebt, tritt, allmählich und stufenweise, ein bestimmter »Bestand«, ein »gemeinsamer Kosmos« hervor. Was wir das »Erlernen« einer Sprache nennen, ist daher niemals ein bloß rezeptiver oder reproduktiver, sondern ein im höchsten Maße produktiver Prozeß. In ihm gewinnt das Ich nicht nur Einblick in eine bestehende Ordnung, sondern es baut an seinem Teil diese Ordnung auf; es gewinnt Anteil an ihr, nicht indem es sich ihr einfach, als einem Gegebenen und Vorhandenen, einfügt, sondern indem jeder einzelne, jedes Individuum sie für sich erwirbt und in und kraft dieser Erwerbung an ihrer Erhaltung und Erneuerung mitwirkt. Auch vom genetischen Gesichtspunkt aus dürfen wir daher sagen, daß die Sprache die erste »gemeinsame Welt« ist, in die das Individuum eintritt, und daß sich ihm erst durch ihre Vermittlung die Anschauung einer gegenständlichen Wirklichkeit erschließt. Selbst in weit vorgesetzten Phasen dieser Entwicklung zeigt sich immer wieder, wie eng und unlöslich Sprachbewußtsein und Objektbewußtsein aneinander gebunden und miteinander verflochten sind. Auch der Erwachsene, der eine neue Sprache lernt, hat damit nicht lediglich einen Zuwachs an neuen Klängen oder Zeichen gewonnen. Sobald er in den »Geist« der Sprache einzudringen, sobald er in ihr zu denken und zu leben beginnt, hat sich ihm damit auch ein neuer Kreis des gegenständlichen Anschauens erschlossen. Das Anschauen hat jetzt nicht nur an Weite, sondern auch an Klarheit und Bestimmtheit gewonnen; die neue Symbolwelt wird | zum Anlaß, die Erlebnisinhalte und die Anschauungsinhalte in neuer Weise zu gliedern, zu artikulieren und zu organisieren.⁹

⁹ Ich habe in den vorstehenden Betrachtungen diesen Sachverhalt nur kurz anzudeuten gesucht; zur näheren Begründung muß ich auf die eingehende Darstellung des Problems verweisen, die ich in meinem Aufsatz »Le langage et la con-

Erst auf Grund solcher Erwägungen kann man sich den Gegensatz, der zwischen dem Gegenstandsproblem der Philosophie und dem der besonderen Wissenschaften besteht, zu voller Deutlichkeit bringen. Aristoteles ist der erste, der diesen Gegensatz auf eine scharfe Formel gebracht hat. Er erklärt, daß die Philosophie allgemeine Seinslehre ist, daß sie vom »Scienden als Seiendem« handelt. Die Einzelwissenschaften fassen je ein besonderes Objekt ins Auge und fragen nach seiner Beschaffenheit und Bestimmtheit; die Metaphysik, die *πρώτη φιλοσοφία*, richtet sich auf das Sein schlechthin, auf das *ὅν γένεται*. Diese Sonderung der Erkenntnisarten und der Erkenntnisziele aber führt bei Aristoteles und bei allen, die ihm gefolgt sind, zu einer Sonderung im Gegenständlichen selbst. Dem logischen Unterschied entspricht ein ontologischer Unterschied. Was philosophisch erkannt wird, das rückt, kraft der Form dieser Erkenntnis, über den Kreis des empirisch Erfaßbaren hinaus. Es wird im Gegensatz zu dem empirisch Bedingten ein Unbedingtes, ein Ansichseindes, ein Absolutes. Die kritische Philosophie Kants hat diesem Absolutismus der Metaphysik ein Ende bereitet. Aber dieses Ende war zugleich ein neuer Anfang. Auch die Kritik Kants will sich vom Empirismus und Positivismus der Einzelwissenschaften unterscheiden; auch sie strebt nach einer universellen Fassung und nach einer universellen Lösung des Problems der »Objektivität«. Kant konnte diese Lösung nur durchführen, indem er die besonderen Wissenschaften selbst befragte und sich eng an ihre Gliederung anschloß. Er geht von der reinen Mathematik aus, um von ihr zur mathematischen Naturwissenschaft fortzuschreiten, und er erweitert in der »Kritik der Urteilstraft« abermals den Kreis der Betrachtung, indem er nach den Grundbegriffen fragt, die eine Erkenntnis der Lebenserscheinungen ermöglichen. Eine Strukturanalyse der »Kulturwissenschaften« hat er nicht mehr in gleichem Sinne zu geben versucht, wie er sie für die Naturwissenschaften gegeben hat. Aber dies bedeutet keineswegs eine immanente und notwendige Schranke des Problems | der kritischen Philosophie. Es zeigt sich hierin lediglich eine geschichtliche und insofern zufällige Schranke, die sich aus dem Stand der Wissenschaft im achtzehnten Jahrhundert ergab. Indem diese Schranke fiel, indem seit der Romantik eine selbständige Sprachwissenschaft, Kunswissenschaft, Religionswissenschaft entstand, sah sich damit auch die allgemeine Erkenntnislehre vor neue Aufgaben gestellt. Zugleich aber zeigt uns die heutige Gestaltung der Einzelwissenschaften, daß wir den Schnitt zwischen Philosophie und

struction du monde des objets«, in: *Journal de psychologie normale et pathologique* 30 (1933), S. 18–44 [ECW 18, S. 265–290], gegeben habe.

Einzelwissenschaft nicht mehr in der gleichen Weise führen können, wie er von seiten der empirischen und positivistischen Systeme des neunzehnten Jahrhunderts geführt worden ist. Wir können nicht mehr die besonderen Wissenschaften auf die Gewinnung und Sammlung der »Tatsachen« verweisen, während wir der Philosophie die Untersuchung der »Prinzipien« vorbehalten. Diese Trennung zwischen dem »Faktischen« und »Theoretischen« erweist sich als durchaus künstlich; sie zerstückelt und zerschneidet den Organismus der Erkenntnis. Es gibt keine »nackten« Fakta – keine Tatsachen, die anders als im Hinblick auf bestimmt begriffliche Voraussetzungen und mit ihrer Hilfe feststellbar sind. Jede Konstatierung von Tatsachen ist nur in einem bestimmten Urteilszusammenhang möglich, der seinerseits auf gewissen logischen Bedingungen beruht. »Erscheinen« und »Gelten« sind demgemäß nicht zwei Sphären, die sich gewissermaßen räumlich von einander scheiden lassen und zwischen denen eine feste Grenze verläuft. Sie sind vielmehr Momente, die korrelativ zueinander gehören und die erst in dieser Zusammengehörigkeit den Grund- und Urbe stand alles Wissens ausmachen. Es ist die wissenschaftliche Empirie selbst, die in dieser Hinsicht die bestimmteste Widerlegung gewisser Thesen des dogmatischen Empirismus enthält. Auch im Kreis der exakten Wissenschaften hat sich gezeigt, daß »Empirie« und »Theorie«, daß faktische und prinzipielle Erkenntnis miteinander solidarisch sind. Im Aufbau der Wissenschaft gilt das Heraklitische Wort, daß der Weg nach oben und der Weg nach unten derselbe ist: »ὅδος ἄνω κάτω μί[η]«.¹⁰ Je höher das Gebäude der Wissenschaft wächst und je freier es sich in die Lüfte erhebt, um so mehr bedarf es der Prüfung und der ständigen Erneuerung seiner Grundlagen. Dem Zustrom neuer Tatsachen muß die »Tieferlegung der Fundamente«¹¹ entsprechen, die nach Hilbert zum Wesen jeder Wissenschaft gehört. Ist dem so, so ist klar, daß und warum die Arbeit an der Auffindung und Sicherung der Prinzipien der Einzelwissenschaften nicht abgenommen und auf eine besondere »philosophische« Disziplin, auf die »Erkenntnistheorie« oder Methodenlehre, übertragen werden kann. Aber welcher Anspruch und welches besondere Gebiet bleibt der Philosophie noch, wenn ihr auch dieser Umkreis von Fragen von seiten der Einzelwissenschaften mehr und mehr streitig gemacht wird? Müssen wir jetzt nicht den alten Traum der Metaphysik und den alten Anspruch der

¹⁰ [Heraklit, Frigm. 60, zit. nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch, Bd. I, Berlin 1906, S. 70.]

¹¹ [David Hilbert, Axiomatisches Denken, in: Mathematische Annalen 78 (1918), S. 405–415: S. 407.]

Philosophie, eine Lehre vom »Seienden als Seiendem« aufzustellen, endgültig aufgeben und es statt dessen jeder Einzelwissenschaft überlassen, ihre Auffassung des Seins durchzuführen und ihren Gegenstand auf eigenem Wege und mit eigenen Mitteln zu bestimmen?

Aber selbst wenn die Zeit gekommen wäre, in der die Philosophie sich zu einer neuen Auffassung ihres Begriffs und ihrer Aufgabe entschließen müßte – so stünde damit das Problem der »Objektivität« noch immer als ein Rätsel vor uns, dessen Lösung den Einzelwissenschaften allein nicht aufgebürdet werden könnte. Denn dieses Problem gehört, wenn man es in seiner vollen Allgemeinheit nimmt, einer Sphäre an, die selbst von der Wissenschaft als Ganzem nicht erfaßt und ausgefüllt werden kann. Die Wissenschaft ist nur ein Glied und ein Teilmoment im System der »symbolischen Formen«. Sie mag in gewissem Sinne als der Schlüßstein im Gebäude dieser Formen gelten; aber sie steht nicht allein, und sie könnte ihre spezifische Leistung nicht durchführen, wenn ihr nicht andere Energien zur Seite stünden, die sich mit ihr in die Aufgabe der »Zusammenschau«, der geistigen »Synthesis« teilen. Auch hier gilt der Satz, daß Begriffe ohne Anschauung leer sind. Der Begriff will das Ganze der Erscheinungen umfassen; und er erreicht dieses Ziel auf dem Wege der Klassifikation, der Subsumtion und Subordination. Er ordnet das Mannigfaltige unter Arten und Gattungen, und er bestimmt es durch allgemeine Regeln, die ihrerseits ein festgefügtes System bilden, in dem jedem einzelnen Phänomen und jedem besonderen Gesetz seine Stelle zugewiesen ist. Aber in dieser Art der logischen Gliederung muß er überall an anschauliche Gliederungen anknüpfen. Es ist keineswegs so, daß die »Logik«, daß die begrifflich-wissenschaftliche Erkenntnis ihre Arbeit gleichsam im Leeren vollzieht. Sie findet nicht einen schlecht-hin amorphen Stoff vor, an dem sie ihre formbildende Kraft ausüben kann. Auch die »Materie« der Logik, auch jenes Besondere, das sie voraussetzt, um es zum Allgemeinen zu erheben, ist nicht schlecht-hin strukturlos. | Das Strukturlose könnte nicht nur nicht gedacht, es könnte auch nicht wahrgenommen oder objektiv angeschaut werden. Für diese vorlogische Strukturierung, für diese »geprägte Form«, die der Arbeit des Begriffs voraus und zum Grunde liegt, bietet uns die Welt der Sprache und die Welt der Kunst den unmittelbaren Beweis. Sie zeigt uns Weisen der Zuordnung, die andere Wege gehen und ande-
ren Gesetzen gehorchen als die logische Unterordnung der Begriffe. Am Beispiel der Sprache haben wir uns dies bereits klargemacht; aber es gilt auch für den Organismus der Künste. Plastik, Malerei, Archi-
tektur scheinen einen gemeinsamen Gegenstand zu haben. Es scheint die allbefassende »reine Anschauung« des Raumes zu sein, die in ihnen

zur Darstellung gelangt. Und doch ist der malerische, der plastische, der architektonische Raum nicht »derselbe«; sondern in jedem von ihnen drückt sich je eine spezifisch eigene Art der Auffassung, des räumlichen »Sehens« aus.¹² Alle diese mannigfachen »Perspektiven« gilt es auf der einen Seite voneinander zu sondern, auf der anderen Seite in ihrem wechselseitigen Verhältnis zu erkennen und sie dadurch unter einem höheren Gesichtspunkt miteinander zu vereinen.

Diese Sonderung und Vereinigung, diese *διάκρισις* und *σύγκρισις* ist dasjenige, was Platon als die Aufgabe der »Dialektik«, der eigentlichen philosophischen Grundwissenschaft, ansah. Das antike Denken hat, gestützt auf die Platonische Dialektik, ein metaphysisches Weltbild aufgebaut, das durch zwei Jahrtausende die gesamte geistige Entwicklung beherrscht und ihr seinen Stempel aufgedrückt hat. Die »Revolution der Denkart«,¹³ die mit Kant einsetzt, erklärt dieses Weltbild für wissenschaftlich unbegründbar. Aber indem Kant in dieser Weise dem Anspruch jeder metaphysischen Seinslehre entsagte, wollte er damit keineswegs die Einheit und die Universalität der »Vernunft« preisgeben. Diese sollte durch seine Kritik nicht erschüttert, sie sollte vielmehr gesichert und auf einer neuen Basis begründet werden. Jetzt besteht die Aufgabe der Philosophie nicht länger darin, an Stelle des besonderen Seins, das den Einzelwissenschaften allein zugänglich ist, ein allgemeines Sein zu erfassen, an Stelle des empirischen Wissens eine »Ontologia generalis« als Erkenntnis vom »Transzendenten« zu begründen. Auf diese Form des Wissens vom *δν γν δν*, auf diese Hypostase zu einem absoluten Objekt wird verzichtet. Die »Ver|nunft-erkenntnis« scheidet sich auch bei Kant noch streng und scharf von der bloßen »Verstandeserkenntnis«. Aber statt jenseits derselben ein eigenes Objekt zu suchen, das von den Bedingungen der Verstandeserkenntnis frei ist, sucht sie das »Unbedingte« vielmehr in der systematischen Totalität der Bedingungen selbst. An die Stelle der Einheit des Objekts ist hier die Einheit der Funktion getreten. Um dieses Ziel zu erreichen, braucht die Philosophie mit den besonderen Wissenschaften nicht mehr auf deren eigenem Gebiet zu wetteifern. Sie kann diesen ihre volle Autonomie, ihre Freiheit und Selbstgesetzgebung lassen. Denn sie will keines dieser Sondergesetze beschränken oder unterdrücken; sondern sie will statt dessen ihre Gesamtheit zu einer

¹² Vgl. hierzu besonders Adolf Hildebrand, *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*, Straßburg 1893.

¹³ [Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Albert Görland (Werke, in Gemeinschaft mit Hermann Cohen u. a. hrsg. v. Ernst Cassirer, 11 Bde., Berlin 1912–1921, Bd. III), S. 15 (B XI).]

systematischen Einheit zusammenfassen und sie als solche erkennen. An Stelle eines »Dinges an sich«, eines Gegenstandes »jenseits« und »hinter« der Erscheinungswelt, sucht sie die Mannigfaltigkeit, die Fülle und die innere Verschiedenheit des »Erscheinens selbst«. Diese Fülle ist dem menschlichen Geist nur dadurch erfaßbar, daß er die Kraft besitzt, sich in sich selbst zu differenzieren. Er bildet für jedes neue Problem, das ihm hier entgegentritt, eine neue Form der Auffassung aus. In dieser Hinsicht kann eine »Philosophie der symbolischen Formen« den Anspruch auf Einheit und Universalität festhalten, den die Metaphysik in ihrer dogmatischen Gestalt aufgeben mußte. Sie kann nicht nur die verschiedenen Weisen und Richtungen der Welterkenntnis in sich vereinen, sondern darüber hinaus jedem Versuch des Weltverständnisses, jeder Auslegung der Welt, deren der menschliche Geist fähig ist, ihr Recht zu erkennen und sie in ihrer Eigentümlichkeit begreifen. Erst auf diese Weise wird das Problem der Objektivität in seiner ganzen Weite sichtbar, und, so gefaßt, umspannt es nicht nur den Kosmos der Natur, sondern auch den der Kultur.¹⁴