

Philosophische Bibliothek

Ernst Cassirer
Vom Mythos des Staates

Meiner



ERNST CASSIRER

Vom Mythus des Staates

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-2858-1

eISBN: 978-3-7873-3347-9

2., unveränderte Auflage 2015

© für diese Ausgabe Felix Meiner Verlag 2002. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmun-
gen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen,
soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Druck:
Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Litges & Dopf,
Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm
resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zell-
stoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

INHALT

Vorbemerkung des Verlages	5
---------------------------	---

WAS IST MYTHUS?

Die Struktur des mythischen Denkens	7
Mythus und Sprache	25
Mythus und die Psychologie der Affekte	34
Die Funktion des Mythus im sozialen Leben des Menschen	52

DER KAMPF GEGEN DEN MYTHUS

IN DER

GESCHICHTE DER POLITISCHEN THEORIE

«Logos» und «Mythos» in der frühen griechischen Philosophie	70
Platons Staat	80
Der religiöse und metaphysische Hintergrund der mittelalterlichen Staatstheorie	104
Die Theorie des Gerechtigkeitsstaates in der mittelalterlichen Philosophie	129
Natur und Gnade in der mittelalterlichen Philosophie	141
Machiavellis neue Wissenschaft von der Politik	153
Die Machiavelli-Legende	153
Der Triumph des Machiavellismus und seine Folgen	170
Machiavelli und die Renaissance	170
Der moderne weltliche Staat	176
Religion und Politik	182

Folgerungen der neuen Theorie des Staates	184
Die Isolierung des Staates und ihre Gefahren	184
Das moralische Problem bei Machiavelli	186
Die Technik der Politik	201
Das mythische Element in Machiavellis politischer Philosophie: Das Glück	205
Die Renaissance des Stoizismus und der «Naturrechts»theorien des Staates	213
Die Theorie des Contrat Social	213
Die Philosophie der Aufklärung und ihre romantischen Kritiker	231

DER MYTHUS DES ZWANZIGSTEN JAHRHUNDERTS

Die Vorbereitung: Carlyle	246
Carlyles Vorlesungen über Heldenverehrung	246
Der persönliche Hintergrund von Carlyles Theorie	259
Der metaphysische Hintergrund von Carlyles Theorie und seine Geschichtsauffassung	273
Von Heldenverehrung zu Rassenverehrung	289
Gobineaus «Essai sur l'inégalité des races humaines»	289
Die Theorie der «totalitären Rasse»	300
Hegel	322
Der Einfluß der Philosophie Hegels auf die Ent- wicklung des modernen politischen Denkens	322
Der metaphysische Hintergrund von Hegels politischer Theorie	330
Hegels Staatstheorie	342
Die Technik der modernen politischen Mythen	360
Schluß	389
Anmerkungen	391
Register	411

VORBEMERKUNG

The *Myth of the State* ist eines der meistgelesenen Bücher Ernst Cassirers – es wurde in eine Vielzahl Sprachen übersetzt und ist seit 1946 in der englischen Originalversion unausgesetzt bis heute lieferbar – und doch ist seine politische Philosophie eines der weniger beachteten Themen innerhalb der Cassirer-Forschung. Erst am Ende seines Lebens profilierte Cassirer sich explizit auch als Historiker politischer Ideen, obwohl, wie beispielsweise *Freiheit und Form* und die *Rede zur Verfassungsfeier* zeigen, sein methodisches Studium kultureller Phänomene auch früher schon in Kontakt mit der moralischen und politischen Wirklichkeit stand.

Kultur ist für Cassirer die Gesamtheit des sich in symbolischen Formen manifestierenden geistigen Schaffens des Menschen. Der Gedanke der (relativen) Gleichwertigkeit der symbolischen Formen ist ein Markstein der Cassirerschen Kulturphilosophie, die er auch als Kritik der Kultur begreift. Politische Motivierung, Dringlichkeit und normativen Anspruch erhält die Forderung nach harmonischer Koexistenz der verschiedenen Kulturformen jedoch erst mit dem Aufkommen politischer Mythen nach dem Ersten Weltkrieg, die im Nationalsozialismus gipfelten und durch die Cassirer sich gezwungen sah, die These der linearen Entwicklungen der symbolischen Formen noch einmal zu revidieren. Er kommt nun zu dem Schluß, daß der Mythos nicht endgültig überwunden, sondern nur durch «höhere» (intellektuelle, moralische, ethische und künstlerische) Kräfte «gezähmt» werden kann.

The Myth of the State ist auch als Cassirers philosophisches Testament bezeichnet worden. Es ist das letzte Werk, das

er im Manuskript abschloß, bevor er am 13. April 1945 in New York starb. Die letzten Partien wurden, so der Herausgeber der Erstauflage der deutschen Übersetzung, Walter Rüegg, nicht mehr von Cassirer revidiert. Toni Cassirer hat es dem Artemis Verlag aus dem Nachlaß ihres Mannes zur Publikation übergeben. *Vom Mythos des Staates* erschien dort erstmals 1949 in der Übersetzung von Franz Stöbl. Friedrich Tenbruck hatte die philosophischen Begriffe und Zitate überprüft und ergänzt. 1985 publizierte der Fischer Verlag in Frankfurt am Main unter dem Titel *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens* eine Lizenzausgabe, die seit einigen Jahren vergriffen ist.

Vom Mythos des Staates wird hier mit freundlicher Genehmigung des Verlages Artemis und Winkler bis auf das Druckbild des Inhaltsverzeichnisses, der Anmerkungen sowie des Registers unverändert nachgedruckt. Die Prüfung der Zitate und Literaturverweise im Text und in den Anmerkungen erfolgt im Band 25 der Ausgabe *Ernst Cassirer. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*.

Der Verlag

WAS IST MYTHUS

DIE STRUKTUR DES MYTHISCHEN DENKENS

In den letzten dreißig Jahren, in der Periode zwischen dem ersten und dem zweiten Weltkrieg, sind wir nicht nur durch eine ernste Krise unseres politischen und sozialen Lebens gegangen, sondern wir wurden auch vor neue theoretische Probleme gestellt. Wir erlebten einen radikalen Wechsel in den Formen politischen Denkens. Neue Fragen wurden aufgeworfen und neue Antworten wurden gegeben. Probleme, die den politischen Denkern des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts unbekannt gewesen waren, traten plötzlich hervor. Vielleicht der wichtigste und beunruhigendste Zug in dieser Entwicklung des modernen politischen Denkens ist das Zutagetreten einer neuen Macht: der Macht des mythischen Denkens. Das Übergewicht mythischen Denkens über rationales Denken in einigen unserer modernen politischen Systeme ist augenfällig. Nach einem kurzen und heftigen Kampf schien das mythische Denken einen klaren und endgültigen Sieg zu gewinnen. Wie war dieser Sieg möglich? Wie können wir dieses neue Phänomen erklären, das so plötzlich an unserem politischen Horizont auftauchte und in gewissem Sinne alle unsere früheren Ideen vom Charakter unseres geistigen und unseres sozialen Lebens umzustoßen schien?

Wenn wir den gegenwärtigen Stand unseres kulturellen Lebens betrachten, bemerken wir sofort, daß ein tiefer Abgrund zwischen zwei verschiedenen Gebieten klafft. Kommt es zu politischer Handlung, dann scheint der Mensch Regeln zu befolgen, die ganz verschieden sind von denen, die er in

allen seinen theoretischen Betätigungen anerkennt. Niemand würde daran denken, ein Problem der Naturwissenschaft oder ein technisches Problem durch die Methoden zu lösen, die zur Lösung politischer Fragen empfohlen und angewandt werden. Im ersten Fall streben wir, niemals andere als rationale Methoden zu gebrauchen. Rationales Denken behauptet hier seinen Boden und scheint sein Wirkungsfeld beständig zu erweitern. Wissenschaftliche Erkenntnis und technische Beherrschung der Natur gewinnen täglich neue und beispiellose Siege. Im praktischen und sozialen Leben des Menschen hingegen scheint die Niederlage des rationalen Denkens vollständig und unwiderruflich zu sein. Man glaubt, daß der moderne Mensch auf diesem Gebiet alles im Laufe seiner intellektuellen Entwicklung Gelernte vergißt. Man ermahnt ihn, auf die ersten und primitivsten Stufen menschlicher Kultur zurückzugehen. Hier bekennen rationales und wissenschaftliches Denken offen ihren Zusammenbruch; sie kapitulieren vor ihrem gefährlichsten Feind.

Um die Erklärung dieses Phänomens zu finden, das auf den ersten Blick all unser Denken zu stören und all unseren logischen Regeln Hohn zu sprechen scheint, müssen wir beim ersten Anfang beginnen. Niemand kann hoffen, den Ursprung, den Charakter und den Einfluß unserer modernen politischen Mythen zu verstehen, ohne vorher eine Vorfrage zu beantworten. Wir müssen wissen, was Mythos *ist*, bevor wir erklären können, wie er *wirkt*. Seine speziellen Wirkungen können nur erklärt werden, wenn wir eine deutliche Einsicht in seine allgemeine Natur erreicht haben.

Was bedeutet Mythos? Und was ist seine Funktion im Kulturleben des Menschen? Sobald wir diese Frage stellen, geraten wir in eine heftige Auseinandersetzung zwischen widerstreitenden Gesichtspunkten. In diesem Falle ist die verwirrendste Tatsache nicht der Mangel, sondern der Überfluß unseres empirischen Materials. Das Problem wurde von allen

Seiten her angegriffen. Sowohl die historische Entwicklung mythischen Denkens, als auch seine psychologischen Grundlagen wurden sorgfältig studiert. Philosophen, Ethnologen, Anthropologen, Psychologen und Soziologen haben ihren Anteil an diesen Studien. Wir scheinen nun im Besitz aller Tatsachen zu sein; wir haben eine vergleichende und alle Teile der Welt ins Feld ihrer Betrachtung einbeziehende Mythenforschung, die uns von den elementarsten Formen zu hoch entwickelten und durchdachten Vorstellungen führt. Was unsere *Daten* betrifft, scheint die Kette geschlossen; kein wesentliches Verbindungsglied fehlt. Aber die Theorie des Mythos ist noch in hohem Maße umstritten. Jede Schule gibt eine andere Antwort, und manche dieser Antworten stehen in offenkundigem Widerspruch zueinander. Eine philosophische Theorie des Mythos muß an diesem Punkt beginnen.

Viele Anthropologen haben behauptet, daß Mythos im Grunde ein sehr einfaches Phänomen sei, für das wir kaum einer komplizierten psychologischen oder philosophischen Erklärung bedürfen. Er ist Einfalt an und für sich; denn er ist nichts als die *sancta simplicitas* des menschlichen Geschlechts. Er ist nicht das Ergebnis von Reflexion oder Gedankenarbeit, noch genügt es, ihn als Produkt menschlicher Einbildungskraft zu bezeichnen. Einbildungskraft alleinkann nicht alle seine Widersinnigkeiten und seine phantastischen und bizarren Elemente erklärlich machen. Eher ist die «Urdummheit» des Menschen für diese Absurditäten und Widersprüchlichkeiten verantwortlich. Ohne diese «uranfängliche Stupidität» gäbe es keinen Mythos.

Auf den ersten Blick scheint eine solche Antwort sehr plausibel; doch sobald wir die Entwicklung des mythischen Denkens in der menschlichen Geschichte zu studieren beginnen, sehen wir uns einer gewichtigen Schwierigkeit gegenüber. Historisch finden wir keine große Kultur, die nicht

von mythischen Elementen beherrscht und durchtränkt wäre. Sollen wir sagen, daß all diese Kulturen – die babylonische, ägyptische, chinesische, indische, griechische – nichts sind, als ebensoviele Masken und Verkleidungen für die «uranfängliche Stupidität» des Menschen, daß sie im Grunde jedes positiven Werts und jeder positiven Bedeutung ermangeln?

Die Kulturhistoriker konnten diese Ansicht nie annehmen. Sie mußten eine bessere und angemessenere Erklärung suchen. Aber ihre Antworten waren in den meisten Fällen so verschieden wie ihre wissenschaftlichen Interessen. Vielleicht können wir ihre Haltung am besten durch einen Vergleich deutlich machen. In Goethes Faust gibt es eine Szene, in welcher wir Faust in der Küche der Hexe sehen, wartend auf ihren Trunk, durch dessen Kraft er seine Jugend wiedergewinnen wird. Vor einem Zauberspiegel stehend hat er plötzlich eine wunderbare Vision. Im Spiegel erscheint das Bild einer Frau von übernatürlicher Schönheit. Er ist entzückt und gebannt; aber Mephisto, der neben ihm steht, spottet seines Enthusiasmus. Er weiß es besser; er weiß, daß, was Faust gesehen hat, nicht das Bild einer wirklichen Frau war; es war bloß eine Schöpfung seines eigenen Geistes.

Wir mögen uns dieser Szene erinnern, wenn wir die verschiedenen Theorien studieren, die im neunzehnten Jahrhundert miteinander in ihren Erklärungen des Geheimnisses des Mythos wetteiferten. Die romantischen Philosophen und Dichter waren die ersten, die von dem magischen Becher des Mythos getrunken hatten. Sie fühlten sich erfrischt und verjüngt. Von nun an sahen sie alle Dinge in neuer und verwandelter Gestalt. Sie konnten nicht zur gemeinen Welt, zur Welt des profanum vulgus zurückkehren. Für die wirklichen Romantiker konnte kein scharfer Unterschied zwischen Mythos und Realität bestehen; ebensowenig wie es irgendeine Trennung zwischen Poesie und Wahrheit gab. Poesie und

Wahrheit, Mythos und Realität durchdringen einander und fallen in eins zusammen. «Die Poesie», sagte Novalis, «ist das echt absolut Reelle. Dies ist der Kern meiner Philosophie. Je poetischer, je wahrer.»¹

Die Folgerungen dieser romantischen Philosophie wurden von Schelling in seinem System des transzendentalen Idealismus und, später, in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung gezogen. Es kann kein schärferer Gegensatz bestehen als zwischen den in diesen Vorlesungen ausgedrückten Ansichten und dem Urteil der Philosophen der Aufklärung. Was wir hier finden, ist ein vollständiger Wechsel aller früheren Werte. Der Mythos, der die unterste Stufe eingenommen hatte, war plötzlich zur höchsten Würde erhoben. Schellings System war ein «Identitätssystem». In einem solchen System konnte keine scharfe Unterscheidung zwischen «subjektiver» und «objektiver» Welt getroffen werden. Das Universum ist ein geistiges Universum – und dieses Universum bildet ein zusammenhängendes und ungebrochenes organisches Ganzes. Es ist eine falsche Denkrichtung, eine reine Abstraktion, die zur Trennung von «Ideal» und «Real» geführt hat. Sie sind einander nicht entgegengesetzt; sie fallen miteinander in eins. Von dieser Voraussetzung ausgehend, entwickelte Schelling in seinen Vorlesungen eine ganz neue Ansicht von der Rolle des Mythos. Er war eine Synthese von Philosophie, Geschichte, Mythos, Poesie, wie sie nie vorher erschienen war.

Spätere Generationen gewannen ein viel nüchterneres Bild vom Charakter des Mythos. Sie interessierten sich nicht mehr für seine Metaphysik. Sie näherten sich dem Problem von der empirischen Seite und versuchten, es durch empirische Methoden zu lösen. Aber der alte Zauber wurde nie vollständig gebrochen. Jeder Gelehrte fand immer noch im Mythos diejenigen Objekte, mit denen er am vertrautesten war. Im Grunde sahen die verschiedenen Schulen im magi-

schen Spiegel des Mythos nur ihr eigenes Antlitz. Der Linguist fand in ihm eine Welt von Worten und Namen – der Philosoph fand eine «primitive Philosophie» – der Psychiater ein höchst verwickeltes und interessantes neurotisches Phänomen.

Vom Standpunkt des Forschers aus gab es zwei verschiedene Wege, die Frage zu formulieren. Die mythische Welt konnte auf Grund derselben Prinzipien erklärt werden wie die theoretische Welt, die Welt des Forschers. Oder der Nachdruck konnte auf die entgegengesetzte Seite gelegt werden. Statt irgendeine Ähnlichkeit zwischen den beiden Welten zu suchen, konnte man ihre Inkommensurabilität, ihren radikalen und unversöhnlichen Gegensatz betonen. Diesen Kampf zwischen den verschiedenen Schulen durch rein logische Kriterien zu entscheiden, war kaum möglich. In einem wichtigen Kapitel seiner «Kritik der reinen Vernunft» beschäftigt sich Kant mit einem grundsätzlichen Gegensatz der Methoden wissenschaftlicher Interpretation. Nach ihm gibt es zwei Gruppen von Gelehrten und Forschern: die eine befolgt das Prinzip der «Homogenität», die andere das der «Spezifikation». Die erste sucht die disparatesten Phänomene auf einen gemeinsamen Nenner zurückzuführen, während die andere es ablehnt, diese behauptete Einheit oder Ähnlichkeit anzuerkennen. Statt die gemeinsamen Züge zu betonen, sucht sie immer die Unterschiede. Nach den Prinzipien der Kantischen Philosophie selbst stehen beide Haltungen nicht wirklich im Widerstreit miteinander. Denn sie drücken keine fundamentale ontologische Differenz aus, keine Differenz in der Natur und dem Wesen der «Dinge an sich». Sie repräsentieren eher ein doppeltes Interesse des menschlichen Verstandes. Menschliche Wissenschaft kann ihr Ziel nur erreichen, indem sie beide Wege verfolgt und beiden Interessenrichtungen Genüge tut. Sie muß auf Grund von zwei verschiedenen «regulativen Prinzipien» vorge-

hen – den Prinzipien der «Gleichartigkeit» und «Varietät», der Homogenität und Heterogenität. Für das Funktionieren des menschlichen Verstandes sind beide Maximen in gleicher Weise unentbehrlich. Dem logischen Prinzip der Gattungen, welches Identität postuliert, steht ein anderes, nämlich das der Arten, entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge erfordert und dem Verstande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger als auf jene aufmerksam zu sein. Dieser Unterschied, sagt Kant, äußert sich an der sehr verschiedenen Denkungsart der Naturforscher, deren einige..., der Ungleichartigkeit gleichsam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinaussehen, die anderen... die Natur unaufhörlich in so viel Mannigfaltigkeit zu spalten suchen, daß man beinahe die Hoffnung aufgeben müßte, ihre Erscheinungen nach allgemeinen Prinzipien zu beurteilen¹.

Was Kant hier über das Studium von Phänomenen der Natur sagt, gilt ebenso sehr für das Studium von Phänomenen der Kultur. Wenn wir die verschiedenen Interpretationen des mythischen Denkens verfolgen, die die Gelehrten des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts gegeben haben, finden wir treffende Beispiele für beide Haltungen. Es gab immer Gelehrte von hohem Ansehen, die geneigt waren zu leugnen, daß irgendein scharfer Unterschied zwischen mythischem und wissenschaftlichem Denken bestehe. Natürlich ist das primitive Denken dem wissenschaftlichen Denken bei weitem unterlegen, was die reine Menge bekannter Tatsachen, den Umfang empirischer Erfahrung betrifft. Aber hinsichtlich der Interpretation dieser Tatsachen befindet es sich in vollständiger Übereinstimmung mit unseren eigenen Methoden zu denken und zu urteilen. Diese Ansicht wird beispielsweise in einem Werk vertreten, das mehr als irgendein anderes für die neue Wissenschaft der empirischen Anthropologie repräsentativ ist, welche Wissenschaft sich in der

zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts zu entwickeln begann.

Sir James Frazers «Der goldene Zweig» ist eine Fundgrube für alle Arten anthropologischer Forschung geworden. In seinen fünfzehn Bänden enthält es ein erstaunliches Material aus allen Teilen der Welt und aus den allerverschiedenartigsten Quellen. Aber Frazer begnügte sich nicht damit, die Phänomene mythischen Denkens zu sammeln und sie unter allgemeine Rubriken einzuordnen. Er versuchte, sie zu verstehen – und er war überzeugt, daß diese Aufgabe unlösbar sei, solange Mythos noch als isoliertes Gebiet menschlichen Denkens betrachtet würde. Wir müssen ein für allemal dieser Isolierung ein Ende machen. Menschliches Denken kann nicht grundsätzlich heterogen sein. Vom Anfang bis zum Ende, von den ersten, primitiven Schritten bis zu den höchsten Entwicklungen bleibt es immer dasselbe; es ist homogen und gleichförmig. Frazer wandte dieses Grundprinzip auf die Analyse der Magie in den ersten beiden Bänden seines Buches an. Nach seiner Theorie unterscheidet sich ein Mann, der einen magischen Ritus durchführt, im Grunde nicht von einem Forscher, der in seinem Laboratorium ein physikalisches oder chemisches Experiment macht. Der Zauberer, der Medizinmann primitiver Stämme, und der moderne Forscher denken und handeln nach denselben Prinzipien. «Wo immer Sympathiezauber in seiner reinen und unverfälschten Form auftritt», sagt Frazer, «wird angenommen, daß in der Natur ein Ereignis dem anderen mit unveränderlicher Notwendigkeit folgt, ohne daß irgendeine geistige oder persönliche Macht wirkend eingreifen müßte. Die Grundkonzeption ist hier also identisch mit der der modernen Wissenschaft; zugrunde liegt dem ganzen System ein blinder, aber realer und starker Glaube an die Ordnung und Gleichförmigkeit der Natur. Der Magier zweifelt nicht, daß dieselben Ursachen immer dieselben Wir-

kungen hervorbringen werden, daß die Durchführung der passenden Zeremonie, begleitet von dem angemessenen Zauberspruch, unfehlbar von den gewünschten Ergebnissen gefolgt werden wird... So ist die Analogie zwischen magischem und wissenschaftlichem Weltbild eng. In beiden ist die Folge der Ereignisse vollständig regelmäßig und gewiß, da sie von unveränderlichen Gesetzen bestimmt ist, deren Wirkung vorausgesehen und genau berechnet werden kann, die Elemente der Laune, des Glücks und des Zufalls sind aus dem Lauf der Natur verbannt... Der verhängnisvolle Fehler der Magie liegt nicht in ihrer allgemeinen Annahme einer gesetzmäßig bestimmten Abfolge von Ereignissen, sondern in ihrem vollständigem Mißverständnis der Natur des speziellen Gesetzes, welches diese Abfolge bestimmt... Alle magischen Riten sind fehlerhafte Anwendungen zweier grundlegender Denknötenwendigkeiten, nämlich entweder der Ideenassoziation auf Grund von Ähnlichkeit oder der Ideenassoziation auf Grund von Nachbarschaft in Raum und Zeit. ...Die Prinzipien der Assoziation sind in sich selbst hervorragend und in der Tat absolut wesentlich für das Funktionieren des menschlichen Verstandes. Legitim angewendet ergeben sie Wissenschaft, illegitim angewendet ergeben sie Magie, die Bastard-Schwester der Wissenschaft»¹.

Frazer stand mit dieser Ansicht nicht allein. Er setzte eine Tradition fort, die auf die Anfänge einer wissenschaftlichen Anthropologie im neunzehnten Jahrhundert zurückgeht. 1871 hatte Sir E. B. Tylor sein Buch «Primitive Kultur» veröffentlicht. Aber, obgleich er von primitiver Kultur sprach, lehnte er es ab, die Idee eines sogenannten «primitiven Denkens» anzunehmen. Nach Tylor gibt es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Denken eines Wilden und dem Denken eines Zivilisierten. Die Gedanken des Wilden mögen auf den ersten Blick bizarr erscheinen; aber sie sind

keineswegs verworren oder widersprüchlich. Die Logik des Wilden ist in gewissem Sinne fehlerlos. Was den großen Unterschied ausmacht zwischen der Interpretation der Welt durch den Wilden und unseren eigenen Auffassungen, sind nicht die *Formen* des Denkens, die Regeln des Schließens und Urteilens, sondern es ist das *Material*, die Daten, auf die diese Regeln angewendet werden. Sobald wir den Charakter dieser Daten verstanden haben, sind wir in der Lage, uns selbst in die Lage des Wilden zu versetzen – seine Gedanken zu denken und in seine Gefühle Eingang zu finden.

Nach Tylor ist das erste Erfordernis für ein systematisches Studium der niedrigen Rassen die Aufstellung einer allgemeinsten Definition der Religion. Wir dürfen in diese Definition nicht den Glauben an eine höchste Gottheit, an ein Gericht nach dem Tode, die Anbetung von Götterbildern oder die Darbringung von Opfern aufnehmen. Denn ein genaueres Studium der ethnologischen Daten überzeugt uns, daß all diese Züge keine notwendigen Voraussetzungen sind. Sie geben uns nur eine spezielle Perspektive, keinen allgemeinen Aspekt von religiösem Leben. «Solch eine enge Definition ist insofern fehlerhaft, als sie die Religion mit ihren besonderen Ausprägungen anstatt mit dem ihnen zugrunde liegenden tieferen Motiv identifiziert. Es scheint besser, gleich auf den wesentlichen Ursprung zurückzugehen und als Minimaldefinition der Religion ganz einfach den Glauben an Geister anzusetzen.»

Der Zweck von Tylors Buch war, unter dem Namen Animismus die tiefverwurzelte Lehre von Geistern zu erforschen, eine Lehre, die geradezu das Wesen spiritualistischer im Gegensatz zu materialistischer Philosophie verkörpert¹.

Wir brauchen hier nicht auf die Einzelheiten von Tylors wohlbekannter Theorie des Animismus einzugehen; was uns vor allem interessiert, sind nicht so sehr die Ergebnisse von Tylors Werk, als seine Methode. Tylor trieb das methodi-

sche Prinzip, das in der «Kritik der reinen Vernunft» das «Prinzip der Homogenität» genannt worden war, bis zum Extrem. In seinem Buch ist der Unterschied zwischen primitivem Denken und dem Denken des zivilisierten Menschen fast verwischt. Der Primitive handelt und denkt wie ein wirklicher Philosoph. Er verbindet die Daten seiner Sinneserfahrung und versucht, sie in eine zusammenhängende und systematische Ordnung zu bringen. Wenn wir Tylors Beschreibung annehmen, müssen wir sagen, daß zwischen den rohesten Formen des Animismus und den fortgeschrittensten und durchdachtsten philosophischen oder theologischen Systemen nur ein Unterschied des Grades besteht. Sie haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt und bewegen sich um das gleiche Zentrum. Das beständige Wunder und der beständige Schrecken für den Menschen – sowohl für den Wilden als auch für den Philosophen – war zu allen Zeiten das Phänomen des Todes. Animismus und Metaphysik sind nur verschiedene Versuche, sich mit der Tatsache des Todes abzufinden; sie auf rationale und verständliche Weise zu interpretieren. Die Methoden der Interpretation sind sehr verschieden; aber das erstrebte Ziel ist immer das gleiche.

«Erstens: was macht den Unterschied zwischen einem lebenden und einem toten Körper; was bewirkt Wachen, Schlafen, Verzückung, Krankheit, Tod? Zweitens: was sind das für menschliche Gestalten, die in Träumen und Visionen erscheinen? Im Hinblick auf diese beiden Gruppen von Phänomenen taten wahrscheinlich die alten Philosophen der Wilden ihren ersten Schritt mit dem naheliegenden Schluß, daß jeder Mensch zwei Dinge habe, die zu ihm gehören, nämlich ein Leben und eine ‚Erscheinung‘¹. Diese beiden stehen augenscheinlich in naher Verbindung mit dem Körper, wobei ihn das Leben befähigt, zu fühlen, zu denken und zu handeln, während das Phantom sein Bild oder zweites Selbst ist; beide sind ferner erfahrungsgemäß Dinge, die

vom Körper trennbar sind; das Leben kann weggehen und ihn fühllos oder tot zurücklassen, das Phantom kann Leuten auch entfernt von ihm erscheinen. Der zweite Schritt, den rückgängig zu machen zivilisierten Menschen so außerordentlich schwer fällt, würde den Wilden ebenfalls leicht erscheinen. Er besteht einfach in der Verbindung des Lebens mit dem Phantom. Da beide zum Körper gehören, warum sollten sie nicht auch zueinander gehören und Manifestationen ein- und derselben Seele sein? Laßt uns sie also als vereinigt betrachten, und das Ergebnis ist jene wohlbekannte Vorstellung, die als eine ‚Erscheinungsseele‘, als ‚Geist-Seele‘ bezeichnet werden kann...

Wenn diese über die ganze Welt verbreiteten Ansichten auch weit davon entfernt sind, willkürliche oder konventionelle Produkte zu sein, so läßt es sich doch selten auch nur rechtfertigen, ihre Uniformität unter weit voneinander entfernten Rassen als Beweis einer Verbindung irgendwelcher Art zu betrachten. Sie sind Lehren, die auf die zwingendste Art der offenkundigen Erfahrung der menschlichen Sinne entsprechen, wie sie eine ganz folgerichtige und rationale primitive Philosophie interpretiert.»¹

Wir finden das gerade Gegenteil dieser Auffassung in Lévy-Bruhls wohlbekannter Beschreibung der »primitiven Mentalität«. Nach Lévy-Bruhl war die Aufgabe, die sich die vorhergehenden Theorien gestellt hatten, unlösbar – ein innerer Widerspruch. Es ist vergeblich, nach einem gemeinsamen Maß der primitiven und unserer eigenen Mentalität zu suchen. Sie gehören nicht zur selben Gattung, sie sind einander grundsätzlich entgegengesetzt. Die Regeln, die dem zivilisierten Menschen unbezweifelbar und unverletzbar scheinen, sind dem primitiven Denken gänzlich unbekannt und werden in ihm ständig verletzt. Das Denken des Wilden ist gar nicht fähig all jener Prozesse des Schließens und Überlegens, die ihm in Frazers oder Tylors Theorien zu-

geschrieben wurden. Es ist kein logisches, sondern ein «prä-logisches» oder mystisches Denken. Selbst die elementarsten Prinzipien unserer Logik werden durch dieses mystische Denken offen herausgefordert. Der Wilde lebt in seiner eigenen Welt – in einer Welt, die undurchdringlich für Erfahrung und unzugänglich für unsere Denkformen ist¹.

Wie sollen wir diese Kontroverse entscheiden? Wenn Kant recht hatte, müssen wir zugeben, daß es kein streng objektives Kriterium gibt, das uns bei dieser Entscheidung führen kann. Denn die Frage ist keine ontologische oder faktische, sondern eine methodologische. Sowohl das Prinzip der «Homogenität» als das Prinzip der «Spezifikation» beschreiben bloß verschiedene Tendenzen des wissenschaftlichen Denkens und verschiedene Interessen der menschlichen Vernunft. «Wenn bloß regulative Grundsätze als konstitutiv betrachtet werden, so können sie als objektive Prinzipien widerstreitend sein; betrachtet man sie aber bloß als *Maximen*, so ist kein wahrer Widerstreit, sondern bloß ein verschiedenes Interesse der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verursacht. In der Tat hat die Vernunft nur ein einiges Interesse, und der Streit ihrer Maximen ist nur eine Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden, diesem Interesse ein Genüge zu tun. Auf solche Weise vermag bei diesem Vernünftler mehr das Interesse der *Mannigfaltigkeit* (nach dem Prinzip der Spezifikation), bei jenem aber das Interesse der *Einheit* (nach dem Prinzip der Aggregation). Ein jeder derselben glaubt sein Urteil aus der Einsicht des Objekts zu haben und gründet es doch lediglich auf der größeren oder kleineren Anhänglichkeit an einen von beiden Grundsätzen, deren keiner auf objektiven Gründen beruht, sondern nur auf dem Vernunftinteresse, und die daher besser Maximen als Prinzipien genannt werden könnten... Es ist nichts anderes als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser Teil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt oder

auch affektiert, mithin die Verschiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit oder der Natureinheit, welche sich gar wohl vereinigen lassen, aber, solange sie für objektive Einsichten gehalten werden, nicht allein Streit, sondern auch Hindernisse veranlassen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das streitige Interesse zu vereinigen und die Vernunft hierüber zufrieden zu stellen¹.» In der Tat ist es unmöglich, zu einer klaren Einsicht in den Charakter des mythischen Denkens zu kommen, ohne die beiden anscheinend so entgegengesetzten Tendenzen des Denkens zu verbinden, die durch Frazer und Tylor auf der einen, durch Lévy-Bruhl auf der anderen Seite repräsentiert werden. In Tylors Werk war der Wilde als ein «primitiver Philosoph» beschrieben, der ein System der Metaphysik oder Theologie entwickelt. Zur Grundlage aller Religionsphilosophie, angefangen von der Religion der Wilden bis zu der des zivilisierten Menschen, wurde der Animismus erklärt. «Mag dieser auch auf den ersten Blick nur eine nackte und dürre Definition eines Minimums von Religion zu ermöglichen scheinen, so wird er doch praktisch als ausreichend befunden werden; denn dort, wo die Wurzel vorhanden ist, werden im allgemeinen auch die Zweige hervorgebracht werden...» Animismus ist in der Tat eine «weltweite Philosophie, deren Theorie der Glaube, deren Praxis der Gottesdienst ist.»² Er ist den «alten, wilden Philosophen» und den feinsten und durchdachtsten Auffassungen metaphysischen Denkens gemeinsam.

Es liegt auf der Hand, daß in dieser Beschreibung das mythische Denken eines seiner wesentlichen Charakteristika verloren hat. Es ist ganz und gar intellektualisiert. Wenn wir seine Prämissen annehmen, müssen wir alle seine Folgerungen annehmen; denn diese Folgerungen ergeben sich in vollständig natürlicher und tatsächlich unausweichlicher Weise aus den ursprünglichen Gegebenheiten. Auf Grund dieser Auf-

fassung wird Mythos sozusagen eine Kette von Syllogismen, die alle den wohlbekannten syllogistischen Regeln folgen. Was jedoch in dieser Theorie vollständig aus den Augen verloren wird, ist das «irrationale» Element des Mythos – der emotionale Hintergrund, in dem er seinen Ursprung hat und mit dem er steht und fällt.

Auf der anderen Seite ist leicht einzusehen, daß Lévy-Bruhls Theorie in den entgegengesetzten Fehler verfällt. Wenn diese Theorie richtig wäre, würde jede Analyse des mythischen Denkens unmöglich. Denn was ist solch eine Analyse anderes als der Versuch, Mythos zu *verstehen* – das heißt, ihn auf irgendwelche andere bekannte psychologische Tatsachen oder logische Prinzipien zurückzuführen? Wenn diese Tatsachen oder Prinzipien fehlen, wenn es keinen Berührungspunkt zwischen unserem eigenen Denken und dem prälogischen oder mystischen Denken gibt, dann müssen wir alle Hoffnung aufgeben, irgendeinen Zugang zur mythischen Welt zu finden. Diese Welt würde uns für immer ein versiegeltes Buch bleiben. Aber war nicht Lévy-Bruhls eigene Theorie ein Bemühen, dieses Buch zu lesen, die Hieroglyphen des Mythos zu entziffern? Wir können tatsächlich keine vollkommene Entsprechung zwischen unseren logischen Denkformen und den Formen des mythischen Denkens erwarten. Aber wenn es überhaupt keinerlei Verbindung gäbe, wenn sie sich auf zwei vollständig verschiedenen Ebenen bewegten, wäre jeder Versuch, den Mythos zu verstehen, zum Scheitern verurteilt.

Und es gibt noch andere Gründe, die uns überzeugen, daß die in den Werken von Lévy-Bruhl¹ gegebene Beschreibung primitiver Mentalität in einem wesentlichen Punkt unzulänglich und unschlüssig bleibt. Lévy-Bruhl gibt zu und betont, daß eine nahe Verwandtschaft zwischen Mythos und Sprache besteht. Ein eigener Teil seines Werkes behandelt linguistische Probleme, Sprachen, die wilde Stämme spre-

chen. In diesen Sprachen findet Lévy-Bruhl alle jene Charakteristika, die er der primitiven Mentalität zugeschrieben hatte. Auch sie sind voll von Elementen, die unseren eigenen Denkweisen diametral entgegengesetzt sind. Aber dieses Urteil stimmt mit unserer linguistischen Erfahrung nicht überein. Die besten Kenner auf diesem Gebiet, die Männer, die ihr Leben in der Erforschung der Sprachen wilder Stämme zugebracht haben, sind zu der entgegengesetzten Schlußfolgerung gelangt. In der modernen Sprachwissenschaft ist sogar der Begriff und die Auffassung einer primitiven Sprache in hohem Maße fragwürdig geworden. A. Meillet, der ein Buch über die Sprachen der Erde geschrieben hat, versichert uns, daß kein bekanntes Idiom uns die leiseste Idee von dem geben kann, was eine primitive Sprache sein mag. Sprache zeigt uns immer eine festgefügte und durchgehende logische Struktur, sowohl in ihrem Laut- als auch in ihrem morphologischen System. Wir haben kein wie immer geartetes Zeugnis für eine «prälogische» Sprache – die einzige, die, nach Lévy-Bruhls Theorie, dem prälogischen Geisteszustand entsprechen würde. Natürlich dürfen wir den Begriff «logisch» nicht in einem zu engen Sinne auffassen. Wir können in Sprachen von eingeborenen amerikanischen Stämmen nicht die aristotelischen Denkkategorien oder die Elemente unseres Redeteilsystems, die Regeln unserer griechischen oder lateinischen Syntax erwarten. Diese Erwartungen sind zum Fehlschlag verurteilt; aber das beweist nicht, daß diese Sprachen in irgend einem Sinne «unlogisch» oder auch weniger logisch sind als unsere. Wenn sie unfähig sind, gewisse Unterschiede auszudrücken, die uns wesentlich und notwendig erscheinen, so überraschen sie uns auf der andern Seite oft durch die Vielfalt und Feinheit von Unterscheidungen, die wir in unseren eigenen Sprachen nicht finden und die keineswegs bedeutungslos sind. Franz Boas, der große Linguist und Anthropologe, der vor zwei Jahren starb, bemerkte witzig in einem

seiner zuletzt publizierten Essays, «Sprache und Kultur», daß wir unsere Zeitungen mit größerer Genugtuung läsen, wenn unsere Sprache, so wie das Indianeridiom Kwakiutl, uns zwänge zu sagen, ob ein Bericht auf eigener Erfahrung, auf Folgerung, auf Hörensagen beruht, oder ob der Reporter ihn geträumt hat¹.

Was für «primitive» Sprachen gilt, gilt ebenso für primitives Denken. Seine Struktur mag uns fremdartig und paradox erscheinen; aber niemals ermangelt es eines bestimmten logischen Aufbaus. Selbst der unzivilisierte Mensch kann nicht in der Welt leben ohne beständige Bemühung, diese Welt zu verstehen. Und zu diesem Zweck muß er einige allgemeine Formen oder Kategorien des Denkens entwickeln und anwenden. Sicher können wir Tylors Beschreibung des «wildten Philosophen» nicht annehmen, der seine Ergebnisse auf rein spekulative Weise erreicht. Der Wilde ist kein begrifflicher Denker und kein Dialektiker. Nichtsdestoweniger finden wir in ihm, in unentwickeltem und rudimentärem Zustand, die gleiche Fähigkeit zu Analyse und Synthese, zu Unterscheidung und Identifikation, die nach Platon die Kunst der Dialektik ausmachen und charakterisieren. Wenn wir gewisse wirklich primitive Formen religiösen und mythischen Denkens studieren – zum Beispiel die Religion totemistischer Gesellschaften –, werden wir durch die Erkenntnis überrascht, in welch hohem Grade das primitive Denken den Wunsch und die Notwendigkeit fühlt, die Elemente seiner Umgebung zu unterscheiden und einzuteilen, zu ordnen und zu klassifizieren. Kaum irgendetwas entgeht seinem beständigen Drang nach Klassifikation. Nicht nur die menschliche Gesellschaft ist in verschiedene Klassen, Stämme, Klans eingeteilt, die verschiedene Funktionen, verschiedene Gewohnheiten, verschiedene soziale Pflichten haben. Die gleiche Einteilung begegnet überall in der Natur. Die physische Welt ist in dieser Hinsicht das genaue Doppel- und Gegenstück der

sozialen Welt. Pflanzen, Tiere, organische Wesen und Objekte der unorganischen Natur, Substanzen und Qualitäten werden in gleicher Weise von dieser Klassifikation betroffen. Die vier Grundpunkte des Kompaß, Norden, Osten, Süden, Westen; die verschiedenen Farben, die Himmelskörper – alle gehören je zu einer speziellen Klasse. Bei einigen australischen Stämmen, bei denen alle Männer und Frauen entweder zum Känguruh-Klan oder zum Schlangen-Klan gehören, gelten die Wolken als Angehörige des ersteren Klans, während die Sonne zum zweiten gehört. All dies mag uns vollständig willkürlich und phantastisch erscheinen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß jede Einteilung ein *fundamentum divisionis* voraussetzt. Dieses Leitprinzip ist uns nicht durch die Natur der Dinge an sich gegeben. Es hängt von unseren theoretischen und praktischen Interessen ab. Offenkundig sind diese Interessen nicht die gleichen in diesen ersten primitiven Einteilungen der Welt wie in unseren wissenschaftlichen Klassifikationen. Aber das ist nicht der Punkt, um den es geht. Hier kümmert uns nicht der Inhalt, sondern die Form der Klassifikation; und diese Form ist vollständig logisch. Was wir hier finden, ist keineswegs ein Mangel an Ordnung; es ist eher eine gewisse Hypertrophie, ein Vorwiegen und eine Überfülle des «klassifizierenden Instinkts»¹. Die Ergebnisse dieser ersten Versuche, die Welt der sinnlichen Wahrnehmung zu analysieren und zu systematisieren, unterscheiden sich stark von den unseren. Aber die Denkprozesse selbst sind sehr ähnlich; sie erwachsen aus demselben Wunsch der menschlichen Natur, sich mit der Realität abzufinden, in einem geordneten Universum zu leben und den chaotischen Zustand zu überwinden, in dem Dinge und Gedanken noch keine bestimmte Gestalt und Struktur angenommen haben.