

Ernst Cassirer
Nachgelassene Manuskripte
und Texte
Band 2
Ziele und Wege
der Wirklichkeitserkenntnis



Meiner

ERNST CASSIRER
ZIELE UND WEGE
DER WIRKLICHKEITSERKENNTNIS

ERNST CASSIRER

NACHGELASSENE MANUSKRIPTE UND TEXTE

Herausgegeben von
Klaus Christian Köhnke
John Michael Krois
und Oswald Schwemmer

Band 2

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ERNST CASSIRER

ZIELE UND WEGE
DER WIRKLICHKEITSERKENNTNIS

Herausgegeben von
Klaus Christian Köhnke
und
John Michael Krois

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Cassirer, Ernst: Nachgelassene Manuskripte und Texte / Ernst Cassirer.
Hrsg. von Klaus Christian Köhnke ... – Hamburg : Meiner.

Bd. 2. Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis / hrsg. von Klaus
Christian Köhnke und John Michael Krois. – 1999
ISBN 3-7873-1246-3

Zitiervorschlag: ECN 2

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1999. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: H & G GmbH, Hamburg. Druck: Strauß Offsetdruck, Mörlenbach. Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

GELEITWORT

»Ernst Cassirer · Nachgelassene Manuskripte und Texte«

Die nachgelassenen Aufzeichnungen und Papiere Ernst Cassirers sind seit Anfang der sechziger Jahre im Besitz der Beinecke Rare Book and Manuscript Library an der Yale University, und sie sind vollständig erhalten. Der umfangreiche, für diese Ausgabe erstmals systematisch gesichtete und durchgängig erschlossene Nachlaß umfaßt neben Reinschriften der von Cassirer selbst zur Veröffentlichung gebrachten Werke und Schriften eine große Anzahl unveröffentlichter Manuskripte aus allen Bereichen seines wissenschaftlichen und philosophischen Lebenswerks. Neben den Forschungs- und Vorlesungsmanuskripten, die nicht unmittelbar zum Zweck der Publikation ausgearbeitet wurden, aber gleichwohl zum materialen Grundbestand seines Werkes gehören, sind es vor allem die seit der 1933 erzwungenen Emigration Cassirers unter erschwerten Bedingungen in England, Schweden und den USA entstandenen unveröffentlichten Aufzeichnungen, Vorträge und Schriften, die für die Beurteilung der systematischen Konzeption und Fortentwicklung der Philosophie Ernst Cassirers von unschätzbbarer Bedeutung sind.

Die Ausgabe Ernst Cassirer · Nachgelassene Manuskripte und Texte wird auf Grundlage der in der Beinecke Rare Book and Manuscript Library und in weiteren Bibliotheken sowie in Privatbesitz befindlicher Manuskripte eine umfassende, nach thematischen Gesichtspunkten in 20 Bände gegliederte kritische Edition aller wissenschaftlich relevanten Texte aus dem Nachlaß Ernst Cassirers vorlegen. Sie macht neue und bislang unzugängliche Texte Cassirers zur theoretischen Begründung und Ausarbeitung der Philosophie der symbolischen Formen (Abt. I), zur Geistesgeschichte (Abt. II) und zur Geschichte der Philosophie (Abt. III) erstmals zugänglich. Hervorzuheben sind hier die bislang unbekannt gebliebenen Texte zu seiner Lehre über Basisphänomene, die als die wohl wichtigsten theoretischen Untersuchungen Cassirers zur Begründung der Philosophie der symbolischen Formen gelten können (siehe die Bände 1, 2, 3 und 5), aber auch seine weiterführenden Untersuchungen zu anderen Themenkreisen (z. B. zur Geschichtstheorie und Rechtsphilosophie). Ergänzt wird die Ausgabe durch die Edition des Briefwechsels Ernst Cassirers (Abt. IV).

Klaus Christian Köhnke · John Michael Krois
Oswald Schwemmer

INHALT

Geleitwort »Ernst Cassirer · Nachgelassene Manuskripte und Texte«	V
Vorwort der Herausgeber	IX

ZIELE UND WEGE DER WIRKLICHKEITSERKENNTNIS

ERSTES KAPITEL.

Die drei Grundrichtungen der Wirklichkeitserkenntnis	3
1.	3
2.	14
3.	25

ZWEITES KAPITEL.

Die mathematische Synthesis	33
1.	33
2.	65

DRITTES KAPITEL.

Die Invarianten der Wahrnehmung und des Begriffs	83
1.	83
2.	106
3.	119

[VIERTES KAPITEL.

Kulturwissenschaft und Geschichtswissenschaft]	135
[1.]	135
[2.]	151

ANHANG

Zur Textgestaltung	179
1. Zeichen, Siglen, Abkürzungen	179

2. Regeln der Textgestaltung	180
Editorische Hinweise	182
1. Ziel und Gestalt der Ausgabe	
»Ernst Cassirer · Nachgelassene Manuskripte und Texte«	182
2. Konvolut 142 (Box 52, folders 1051-1053)	182
a) Erstes Kapitel / Die drei Grundrichtungen der Wirklichkeitserkenntnis	183
b) Zweites Kapitel, Die Invarianten der Wahrnehmung und des Begriffs	183
c) Drittes Kapitel. Die mathematische Synthesis	184
3. Idee und Titel von »Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis«	184
4. Zur Entstehung des Textes	
»Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis«	186
5. »Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis« im Zusammenhang mit anderen Nachlaßtexten (Konvolute 184 und 146)	187
a) Konvolut 184 (Box 31, folders 603-605). ca. 1940	187
b) Konvolut 146 (Box 9, folders 163-166). ca. 1935-1938	187
6. Zur Anordnung der Texte im vorliegenden Band	188
Anmerkungen der Herausgeber	191
Literaturverzeichnis	212
Personenregister	227

VORWORT DER HERAUSGEBER

Als Cassirer in den späten Dreißigerjahren am letzten Band seines vierbändigen Werkes Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit arbeitete, plante er, diese historische Schrift durch eine systematische Arbeit zu ergänzen, der er den Titel Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis gab. Diese Arbeit sollte einen allgemeinen, systematischen Überblick über die verschiedenen Methoden geben, die in den Einzelwissenschaften verwendet werden und die deren "Wirklichkeitsbegriff" bestimmen. Cassirer hat Texte dafür in einen weithin fast druckfertigen Zustand gebracht. Sie sind mit 1936 und 1937 datiert; das Ms. des vierten Bandes vom Erkenntnisproblem wurde erst im November 1940 abgeschlossen. Cassirer versuchte erfolglos, den im schwedischen Exil tätigen deutschen Verleger Gottfried Bermann-Fischer für beide Projekte zu interessieren, und er ließ beide Mss. in Schweden zurück, als er im Jahre 1941 nach Amerika übersiedelte, wo er 1945 starb. Der vierte Band des Erkenntnisproblems erschien 1950 in englischer Übersetzung, der deutsche Text 1957. Die Schrift Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis erscheint hier zum ersten Mal.

Für besondere Hilfe danken die Herausgeber Dr. Willfried Geßner (Berlin), Dr. Gerald Hartung (Berlin) und Christiane D. Schmitz (Bonn). Die Herausgeber danken der Special Collections Librarian und Curator an der University of Illinois Library in Chicago, Prof. Dr. Gretchen Lagana, für ihre Hilfe bei der Erfassung der Separatdrucke und anderer unkatalogisierter Schriften aus Cassirers Privatbibliothek im Besitz der University of Illinois Library. Zitate aus den Briefen Hans Reichenbachs erscheinen mit freundlicher Genehmigung der University of Pittsburgh.

Für Hinweise und Hilfe danken wir außerdem: Dr. Jens Ahlers (Flensburg), Kenneth Anders (Berlin), Anne Appelbaum (New York), Dr. Walter Contro (Hannover), Prof. Dr. Lutz Danneberg (Berlin), Prof. Dr. Hans-Günter Dosch (Heidelberg), Prof. Dr. Gideon Freudenthal (Tel Aviv), Prof. Dr. François de Gandt (Lille), W. Gerald Haverly (Pittsburgh), Dr. Nathalie Janz (Lausanne), Prof. Dr. Raymond Klibansky (Oxford), Dr. Martin Kaufmann (Oxford), Eckart Krause (Hamburg), Prof. Dr. André Laks (Lille), Prof. Dr. Nicholas Mann (London), Dr. Siegmund Probst (Hannover).

Für die institutionelle und finanzielle Unterstützung dieser Edition danken wir dem philosophischen Institut der Humboldt-Universität zu Berlin und der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Klaus Christian Köhnke · John Michael Krois

ZIELE UND WEGE
DER WIRKLICHKEITSERKENNTNIS

[Konvolut 142]

ERSTES KAPITEL

Die drei Grundrichtungen der Wirklichkeitserkenntnis^A

1.

Thomas Hobbes hat einmal gesagt, daß von allen Erscheinungen, die uns umgeben, das »Erscheinen selbst« die merkwürdigste und wunderbarste Tatsache, sei. Diese Äusserung ist um so bemerkenswerter, als sie von einem Denker herrührt, der vielleicht der konsequenteste und radikalste Materialist ist, den die Geschichte der Philosophie kennt. Für Hobbes steht es fest, daß die Spaltung des Seins in zwei Substanzen, in die körperliche und geistige Welt, ein leerer Schein ist. Was wir psychische Vorgänge, was wir Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Gedächtnis nennen: das ist entweder ein reines Nichts oder es muss sich in körperliche Bestimmungen und Vorgänge auflösen und auf sie ohne Rest zurückführen lassen. Empfindung und Wahrnehmung bedeuten nichts Eigenes, vom körperlichen Sein und Geschehen Unterschiedenes. Sie sind lediglich eine besondere Art der mechanischen Antwort, die auf einen bestimmten Reiz erfolgt; sie bedeuten die Reaktion und den Rückstoß, den unsere Sinnesorgane auf äussere Reize ausüben.^B Aber trotz dieses strengen Materialismus und Mechanismus bleibt für Hobbes die Tatsache der Wahrnehmung als ein selbständiges philosophisches Grundproblem stehen. Denn eben dies ist das Eigentümliche: daß die physische Welt in zwei Arten von Körpern zerfällt, die sich wesentlich von einander unterscheiden. Die einen bezeichnen wir als »tote«, die anderen als »lebende« Körper. Die ersteren besitzen ein objektives, physisches Dasein, aber sie haben nicht die Fähigkeit, sich dieses ihr Dasein und das der anderen Dinge in irgend einer Form zu vergegenwärtigen; die letzteren »sind« nicht nur ein Teil der Welt, sondern ihnen »er-

^A Erstes Kapitel ... Wirklichkeitserkenntnis] *im Ms. hervorgehoben*; Die drei *ist über das gestrichene* Grundphänomene und *geschrieben*; *am Rand neben der Überschrift steht*: G[ö]t[t]e[b]or]g. 28.X.37 – 14.XI|.37

^B bedeuten nichts Eigenes ... Reize ausüben.] *statt gestrichen*: sind nur Sonderfälle jenes allgemeinen Phänomens, das was die kausale Analyse als die Wurzel allen physischen Seins enthüllt: des Phänomens von Druck und Stoß. Das Bild des Gegenstands, das sich in uns auf Grund der Empfindung erzeugt, ist nichts anderes als der »Rückstoß« gegen einen äusseren Reiz, der von Seiten des Sinnesorgans ausgeübt wird.

scheint« die Welt, indem sie Darstellungen und »Musterbilder« von ihr in sich erzeugen.¹

In dieser Grund- und Urtatsache des »Erscheinens selbst«[,] des »ipsum τὸ φαίνεσθαι« haben in der Tat alle philosophischen Weltanschauungen ihre gemeinsame Wurzel. »Idealismus« und »Realismus«, »Subjektivismus« und »Objektivismus«, »Materialismus« und »Spiritualismus« können nur scheinbar hinter diese Tatsache zurückgehen; sie müssen sämtlich an ihr, als dem festen Archimedischen Punkt,² angreifen, um die Welt zu bewegen. Der philosophische Subjektivismus glaubt freilich, das »Ich« isolieren und es in dieser Isolierung, in seinem reinen Für-Sich-Sein, der Welt gegenüberstellen zu können. Für die Methodik, die er ausbildet, für den Cartesischen Zweifel, versinkt das Ganze der Phaenome; es wird, zum mindesten problematisch, entwertet, damit sich, gegenüber dieser Entwertung, um so klarer das schlechthin-Selbständige und das schlechthin-Eine, das Sein des denkenden Subjekts, herausheben könne. Aber schon Leibniz schlägt hier, trotz seines konsequenten »Idealismus«, einen anderen Weg ein. Auch für ihn baut sich das Universum aus »Monaden«, aus einfachen vorstellenden Subjekten auf – und es besteht nicht anders als in der Beziehung auf diese Subjekte. Aber das Phaenomen der Vorstellung selbst ist ihm hierbei nichts Einfaches, sondern es schliesst, rein als solches, eine unaufhebliche Doppelheit in sich. Es ist der »Ausdruck des Vielen im Einen« – »*multorum in uno expressio*«. ³ Und darin liegt für ihn, daß »Einheit« und »Vielheit« nicht getrennt, daß sie nicht als selbständige Seinselemente gesetzt, sondern daß sie nur in ihrem Wechselverhältnis, in der Korrelation zu einander erfasst werden können. Indem das Ich sich selbst als reine Monade, als strenge Einheit, denkt, kann es eben diesen Akt der Selbsterkenntnis nur dadurch vollziehen, daß es ein Mannigfaltiges sich gegenüberstellt. Wir dürfen und müssen mit dem Cartesischen »Ich denke« beginnen; aber wir müssen uns dabei gegenwärtig halten, daß eben dieses »Ich denke« schon eine unaufhebliche Zweiheit von Bestimmungen in sich schliesst. Das »Cogito« als solches ist nicht möglich, es ist nicht setzbar und nicht verstehbar, sofern wir nicht die Setzung eines Anderen, eines Mannigfaltigen in dasselbe einschliessen. Ich bin mir nicht nur meiner selbst, als des Denkenden, bewusst, sondern auch eines Etwas, das von mir gedacht wird, – und die

¹ »Phaenomenōn ... omnium, quae propè nos existunt, id ipsum τὸ φαίνεσθαι est admirabilissimum, nimirum in corporibus naturalibus alia omnium ferè rerum, alia nullarum in seipsis exemplaria habere«. Hobbes, De corpore, Cap. XXV, sect. 1.[.]

^A *expressio*«.] *expressio*.«

Beziehung auf dieses Etwas ist für die Konstitution des Denkakts ebenso unerlässlich, als die Beziehung auf mich selbst. Der Satz »*Ego cogito*« und der Satz »*Varia a me cogitantur*« stehen daher in ihrem Geltungs- und Wahrheitscharakter einander gleich; der zweite Satz kann dieselbe Gewissheit für sich in Anspruch nehmen wie der erste.¹

Noch wesentlich reicher und vielgestaltiger stellt sich uns diese Mannigfaltigkeit dar, wenn wir das Weltbild des klassischen Rationalismus erweitern. Dieser suchte vor allem nach der strengen und klaren logischen Struktur der Welt. Der objektive Bestand des Wirklichen sollte im Denken und durch das Denken, d. h. durch ein in sich geschlossenes System theoretischer Begriffe und Prinzipien festgestellt werden. Aber die Welt als reines »Phänomen« ist uns nicht lediglich und nicht ausschliesslich in diesen Formen des reinen Denkens, der theoretischen Reflexion gegeben. Lange bevor der menschliche Geist diese Formen ausbildet und sie sich als solche verdeutlicht, steht ihm das Dasein als ein objektiv-Vorhandenes und als ein objektiv-Bestimmtes^A gegenüber. Es teilt sich in feste »Gestalten« ab – mögen diese Gestalten auch nicht die gleichen sein, wie sie die rein theoretische Betrachtung aufstellen wird. Wie das Denken sich den physischen Kosmos in seiner Ordnung und Gesetzmäßigkeit^B aufbaut, so baut sich die Phantasie die Welt des Mythos auf; und ebenso erstet in den Grundrichtungen des künstlerischen Schaffens und Bildens^C ein Universum der reinen Formen. Der Objektivierungsprozess als solcher^D ist für die Entstehung der mythischen Gestalten und der künstlerischen Gebilde nicht minder erforderlich und nicht minder konstitutiv, als für die empirische Dingwelt, mit deren Betrachtung es das rein theoretische Denken zu tun hat. Vom Standpunkt des letzteren aus mag immerhin die Welt des Mythos wie die der Kunst von der Realität abgeschieden sein^E und in blossen »Schein« aufgehen. Aber für die philosophische Analyse bleibt eben dieser »Schein« ein eigenes und eigentümliches Problem. Denn sie findet in ihm jene charakteristische Grundrichtung wieder, auf der das theoretische Denken aufbaut und weiterbaut; sie findet die Auseinanderhaltung der beiden Pole

¹ Cf. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum, Pars prima, ad artic. 7*[,] *Philosoph[ische] Schriften (Gerhardt)*[, Bd.] IV, [S.] 357.

^A objektiv-Bestimmtes] objektiv-Bestimmtes, *Komma nach Streichung stehengeblieben*

^B Gesetzmäßigkeit] Gesetzmäßigkeit,

^C Bildens] Bildens,

^D solcher] solcher, *Komma nach Streichung stehengeblieben*

^E sein] sein, *Komma nach Streichung stehengeblieben*

von »Subjekt« und »Objekt«, von »Ich« und »Welt«, die allem geistigen Erfassen und Verstehen, wie immer es im einzelnen beschaffen sein mag, ihren^A Stempel aufdrückt.

Wollen wir daher jenes wunderbarste aller Phaenomene, das Phaenomen des »Erscheinens selbst«, in seiner ganzen Fülle und in seiner ganzen Tiefe erfassen, so müssen wir all die verschiedenen Richtungen, in denen der Prozess der Objektivierung fortschreiten kann, gesondert verfolgen. In der Geschichte der Philosophie ist freilich die Frage^B nur selten in dieser umfassenden, schlechthin-universellen Bedeutung gestellt worden. Jedes philosophische System pflegt, in der Wirklichkeitsfrage, einen bestimmten "Standpunkt" zu wählen, den es streng festzuhalten sucht. Ist dieser Standpunkt einmal fixiert, so treten alle anderen Aspekte zurück, oder sie müssen sich, ihm gegenüber, in irgend einer Weise unterordnen.^C Was Hobbes betrifft, so ist er der erste strenge »Physikalist« der neueren Philosophie. Sein wesentliches Bestreben ist es, das Erkenntnisideal, das Galilei in die Naturwissenschaften eingeführt und durch das er sie als Wissenschaften erst begründet hat, für das Ganze des philosophischen Wissens zur Geltung und zur vollständigen Durchführung zu bringen. Ein Phaenomen philosophisch erkennen heisst für ihn, es aus seinen Ursachen erkennen.^D Schreiten wir auf diesem Wege der kausalen Analyse fort, so gelangen wir zu den einfachen Empfindungen als den Elementen aller Wirklichkeitserkenntnis; und der Grund zu ihnen kann nirgends anders als in bestimmten körperlichen Konfigurationen und Bewegungen gesucht werden. Diese Argumentation ist logisch einwandfrei; aber bei schärferer Analyse zeigt sich, daß sie sich in einem Zirkel bewegt. Die Antwort, zu der sie gelangt, lag schon fertig gegeben in der Art der Fragestellung – der Materialismus wird im Grunde nicht erschlossen, sondern er liegt schon im Ansatz des Problems. Wenn es feststeht, daß die Grundkategorien der Physik, daß Begriffe wie Ursache und Wirkung, Grösse und Zahl, Raum und Zeit die einzigen und die allein-zulässigen Mittel der Objektivierung sind, so ist damit bereits implizit gegeben, daß wir im Verfolg dieser Mittel auch zu keinen anderen Gegenständen als denen der Physik, zu Ausdehnung und Bewegung, gelangen können. Aber die entscheidende Frage lautet, ob es nicht andere Wege gibt, die zu

^A ihren] seinen *bei Korrektur irrtümlich geändert*

^B Frage] Frage, *Komma nach Streichung stehengeblieben*

^C Jedes philosophische System ... unterordnen.] *statt gestrichen:* Sie ist keine den grossen Systemen fremde; aber jede von ihnen pflegt sie sub specie seiner eigenen thematischen Grundvoraussetzungen zu betrachten und je nach der Eigenart dieser Voraussetzungen, einen bestimmten Aspekt der Gesamtfrage sichtbar zu machen.

^D erkennen.] erkennen: *Doppelpunkt nach Streichung stehengeblieben*

anderen Zielen hinleiten. Ist die physikalische Sprache, wie auch heute wieder mit besonderem Nachdruck behauptet wird,¹ die alleinige »Universalsprache der Wissenschaft«; ist sie die einzige, durch die wir uns den Fesseln der Subjektivität entwinden und zu einem objektiven Weltbild gelangen können?

Die Antwort auf diese Frage versuchen wir hier nicht, in einer bestimmten dogmatischen Form, vorwegzunehmen. Sie kann nicht, gemäss einem festen philosophischen "Standpunkt", den wir zu Grunde legen, im voraus erteilt werden; wir müssen vielmehr versuchen, sie der konkreten Arbeit der Erkenntnis selbst zu entnehmen. Nur ein vollständiger Überblick über das Tun der Wissenschaft selbst, über die Probleme, auf die sie in ihrem Gange geführt wird, und über die Mittel, die sie zu ihrer Lösung benutzt, kann hier die Entscheidung bringen. Ehe wir die einzelnen Ansätze, die hier möglich sind, anerkennen oder verwerfen, ehe wir über ihren logischen Wert oder Unwert urteilen, müssen wir versuchen, sie vollständig kennen zu lernen. Auf eine solche Kenntnisnahme, der die Entscheidung der Rechts- und Geltungsfrage, die Frage nach dem »quid juris«, nicht vorangehen, sondern auf die sie erst folgen kann, sind die folgenden Untersuchungen gerichtet. Wir versuchen somit keine Interpretation der verschiedenen Formen der Wirklichkeitserkenntnis von oben her und von aussen her – wir wollen vielmehr alle diese Formen gewissermassen sich selbst auslegen lassen, indem sie sich vor uns entfalten und uns in dieser Entfaltung ihre Artikulation, ihren Zusammenhang wie ihre Besonderung, deutlich machen. Auch die Frage nach der »Ursache« dieser Gliederung kann und soll uns hier im Anfang noch nicht beschäftigen. Statt nach dem »Warum« fragen wir zunächst lediglich nach dem »Was« und »Wie«. Denn es scheint, daß die Warum-Frage, wenn sie zu früh einsetzt und wenn sie einseitig in einer bestimmten Richtung verfolgt wird, den freien Überblick über die Mannigfaltigkeit der hier vorliegenden Probleme und Phaenomene eher hemmt, als fördert. Denn die Kategorie der Kausalität hat ihr Recht und ihre uneingeschränkte Bedeutung in bestimmten, deutlich abgegrenzten Teilgebieten der Erkenntnis. Sie ist eine der Grundkategorien, mittels derer wir die Dingwelt, die Welt der empirischen Erscheinungen, aufbauen; denn nur durch sie lässt sich jene feste räumlich-zeitliche Ordnung der Erscheinungen gewinnen, die die Bedingung der Setzung und Anschauung von Gegenständen der Erfahrung ist. Aber wenn die Kausalität uns innerhalb

¹ Vgl. R. Carnap, Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft; »Erkenntnis«, Bd. II, 1931,^A S. 432 ff.

^A Bd. II, 1931,] Bd. II, 1932, *Angabe berichtigt*

der Dingwelt gewissermassen von Ort zu Ort, führt, so lässt sie uns im Stich, wenn wir versuchen, über das Ganze der Dingwelt zu reflektieren und uns ihre Struktur und ihre Gliederung durchsichtig zu machen. Der Ariadnefaden von »Ursache« und »Wirkung« reicht hier nicht länger aus; wir müssen andere Wege einschlagen und uns einer anderen Leitung anvertrauen. Nicht nur im Gebiet der Natur, sondern auch in dem des Geistes gibt es bestimmte »Urphaenomene«, die wir uns einfach in ihrem Sein und So-Sein zu vergegenwärtigen haben, ohne nach ihrem Ursprung zu fragen. Denn jeder Versuch, diese Frage zu beantworten, würde uns unausweichlich in einen Zirkel verwickeln, da wir sie bei jeder Erklärung und Ableitung von ihnen immer schon voraussetzen müssten. In diesem Sinne hat Goethe immer wieder erklärt, daß der Begriff von »Ursache« und »Wirkung«, in seiner Anwendung auf die »Urphaenomene« versagt; ja daß er hier "die Veranlassung zu unzähligen sich immer wiederholenden Irrtümern" werden kann.¹ So^B bemerkt Goethe – in der Einleitung zum didaktischen Teil der Farbenlehre – daß er auch vom Philosophen Dank verdient zu haben glaube, indem er die Phaenomene bis zu ihren Urquellen verfolgt habe »bis dorthin, wo sie bloss erscheinen und sind, und wo sich nichts weiter an ihnen erklären lässt«.² "Aber den Menschen ist der Anblick eines Urphaenomens gewöhnlich noch nicht genug, sie denken, es müsse noch weiter gehen, und sie sind den Kindern ähnlich, die, wenn sie in einen Spiegel geguckt, ihn sogleich umwenden, um zu sehen, was auf der anderen Seite ist."³

Wir knüpfen, um uns in den Mittelpunkt unseres eigenen Problems zu versetzen, an eine andere Äusserung Goethes an.^C Drei Grundtypen

¹ Über Naturwissenschaft im Allgemeinen, Naturwiss[enschaftliche] Schriften (Weimarer Ausgabe)[, Bd.] XI, [S.] 103.^A

² Farbenlehre, Naturw[issenschaftliche] Schriften, [Bd.] I, S. XXXVI.

³ Goethe zu Eckermann, 18[.] Februar 1829.,

^A 103.] 163. *Angabe berichtigt*

^B So] *versehentlich gestrichen*

^C Wir knüpfen ... Goethes an.] *statt gestrichen*: Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß Goethe diese Grundauffassung nur im Kreise der naturwissenschaftlichen Erkenntnis durchgeführt hat. Die Frage, um die es sich hier handelt, besitzt vielmehr für ihn eine schlechthin-universelle Bedeutung. Nicht nur in der Anschauung der Natur, sondern auch im Aufbau der künstlerischen und der [gestrichen: sozialen] sittlichen Welt tritt sie ihm entgegen, nicht nur die Versenkung in bestimmte »physische« Phaenomene, sondern auch die Betrachtung der rein-»geistigen« Phaenomene führt ihn immer wieder auf das gleiche Grundproblem hin. Auch hier sucht er die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, der geistigen [gestrichen: Verhaltensweisen und] Stellungnahmen[,] die der Mensch gegenüber der Welt einnehmen kann, in ihrer ursprünglichen und in ihrer »exem-

geistiger Verhaltensweisen sind es, die Goethe einmal in großartiger Praegnanz und Klarheit einander gegenübergestellt hat. "Das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben" – sagt Goethe in den Heften zur Morphologie – "ist das Leben, die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt; der Trieb das Leben zu hegen und zu pflegen, ist einem jeden unverwüsthlich eingeboren, die Eigentümlichkeit desselben jedoch bleibt uns und andern^A ein Geheimnis. Die zweite Gunst der von oben wirkenden Wesen ist das Erlebte, das Gewährwerden, das Eingreifen der lebendig-beweglichen Monas in die Umgebungen der Aussenwelt, wodurch sie sich erst selbst als innerlich Grenzenloses, als äusserlich Begrenztes gewahr wird ... Als Drittes entwickelt sich nun dasjenige, was wir als Handlung und Tat, als Wort und Schrift gegen die Aussenwelt richten; dieses gehört derselben mehr an als uns selbst, so wie sie sich darüber auch eher verständigen kann, als wir es selbst vermögen; jedoch fühlt sie, daß sie, um recht klar darüber zu werden, auch von unserm Erlebten soviel als möglich zu erfahren habe."^{1B} Drei Kreise des Seins sind es, die hier gegen einander abgegrenzt werden.^C An der Spitze steht die reine Monade, – das Ich in seiner Lebensfülle und in seiner rastlosen Bewegung.^D Das Dasein dieses Ich ist uns gegeben, ohne daß es sich weiter explizieren liesse; in diesem Sinne bleibt seine Eigentümlichkeit "uns und anderen ein Geheimnis." Die zweite Grunderfahrung, ohne welche es für den Menschen das Phaeno-

¹ Goethe, Maximen u. Reflexionen, hg. von M. Hecker, Weimar 1907, [S. 76 f.], No. 391-393.

parischen« Bedeutung zu erfassen. Er sucht im Reellen das Ideelle, im Besonderen das Typische[.] Und der Typus ist ihm auch hier keine blosse Abstraktion, kein leerer Gattungsbegriff; [er] ist ihm vielmehr ein »Urbild«, das sich "wo nicht den Sinnen, doch dem Geiste darstellen lässt, um nach ihm als nach einer Norm unsere Beschreibungen auszuarbeiten"[.]¹ [*Ende der Seite, zugehörige Anm. gestrichen:* ¹ Vgl. Goethes Entwurf einer vergleich. Anatomie, Naturwiss. Schr. VIII, 75.]

^A andern] anderen

^B habe."¹] habe.«¹ *einheitliche Markierung des Zitatendes*

^C abgegrenzt werden.] abzugrenzt werden. *unvollständige Korrektur resp. Überarbeitung; danach z. T. mehrfach gestrichen:* Sie sind nicht von einander getrennt, sie greifen vielmehr ständig ineinander ein, aber jeder von ihnen stellt nichts destoweniger ein spezifisch-Eigenes und Selbständiges dar; indem jeder von ihnen ein selbständiges »Urphaenomen« bezeichnet, das auf nichts anderes zurückführbar und aus nichts anderem mehr erklärbar ist.

^D rastlosen Bewegung.] *danach gestrichen:* Sie ist uns das Letzte, die letzte Gewissheit, das *δός μοί ποῦ σῶς*, für alle Wirklichkeitserkenntnis; aber eben indem wir sie in dieser Form erfassen, können wir sie nicht mittelbar begründen oder beweisen. Ihr Sein und ihre Beschaffenheit *bricht ab*

men des Lebens und der Wirklichkeit nicht geben könnte, ist die Erfahrung einer Umgebung, einer »Aussenwelt«, auf die die Monade bezogen und in ihrem Tun gerichtet ist. An ihr erfährt sie ihre Begrenzung; das Ich stößt an die Schranke des Nicht-Ich. Aber diese Schranke wird hier von Goethe nicht in einem äusserlichen, in einem physisch-dinglichen Sinne verstanden. Nicht die Welt der »Sachen«, der festen und starren, in sich selbst verschlossenen Dingenheiten ist es, die sich dem Ich gegenüberstellt. Der "Bewegung der Monas um sich selbst" tritt vielmehr eine andere Bewegung entgegen; das neue Zentrum ist kein statisches, sondern ein dynamisches Zentrum, es ist gewissermassen ein Ausgangs- und Ursprungspunkt von Kraftlinien. Das Ich erfasst sich selbst nicht nur als einfachen Lebens- und Bewusstseinsstrom,^A in dem es passiv dahingleitet; es sieht sich in den Strom des Tuns hineingestellt, und es wird dieses Tun nicht anders gewahr, als dadurch, daß es sich ihm in zwei Grundrichtungen, in Wirkung und Gegenwirkung, in »actio« und »reactio« auseinanderlegt. Die grundlegende Welterfahrung ist daher nicht die des blossen »Es«, sondern die des »Du«; das primär »Erlebte« ist nicht dies, daß unser eigenes Sein sozusagen räumlich an anderes Sein anstößt, sondern daß unser Tun sich mit dem Tun anderer in unlöslicher Weise verknüpft, daß es sich hierauf hingewiesen und angewiesen sieht.

Aber hieran reiht sich schliesslich eine dritte Sphaere, in der der Prozess der »Objektivierung« erst seinen Abschluss findet. Der Kreis zwischen »Ich« und »Welt« schliesst sich erst, sobald die "Bewegung der Monas um sich selbst" ihre Grenze nicht nur an einem Äusseren, Entgegenwirkenden findet, sondern sich in sich selbst begrenzt. Eine solche Selbstbegrenzung ist an die Bedingung geknüpft, daß das Wirken nicht schlechthin frei nach allen Richtungen ausströmt, sondern daß es sich eine bestimmte »Form« giebt. Es sammelt sich in dieser Form; es konzentriert sich auf sie, und in dieser Zusammenfassung und Konzentration erfährt das Ich eine neue Art der Objektivität, die sowohl von der Wirklichkeit der physischen Dinge, wie von der sozialen Wirklichkeit unterschieden ist. Es ist weder die Welt unserer reinen Bewusstseinsphaenomene, noch ist es die Welt der "anderen" Subjekte, die uns hier umgibt. Es ist ein Sein, das ganz aus uns selbst stammt, ohne doch uns selbst anzugehören; ein Sein, das aus unserem Wirken entspringt und das sich doch, einmal erzeugt, aus seinem Kreise entfernt und ablöst, das eine neue objektive Bedeutung gewinnt. Diese Bedeutung fasst sich für uns im Begriff des Werkes zusammen. "Wirkungen" von einer Monas zur anderen kommen und gehen; und sie greifen in der verschiedenartigsten unübersehbaren Weise in einander ein. Aber das Werk besagt, gegenüber diesem

^A Lebens- und Bewusstseinsstrom,] Leben- und Bewusstseinsstrom,

steten Hin- und Her, ein Selbständiges u[nd] Beständiges. An ihm findet die Welt des Menschen erst ihren festen Kristallisationspunkt^A und damit ihren sicheren Mittelpunkt. Was er »ist« und was er »will« – das erfährt der Mensch erst ganz, indem er sein Sein und sein Wollen zu bestimmten Schöpfungen zusammenfasst und in diesen vor sich hinstellt. Diese Schöpfungen sind es, was Goethe hier unter die Begriffe von Handlung und Tat, von Wort und Schrift zusammenfasst. Er denkt hierbei nicht an das, im engeren Sinne »praktische«, auf bestimmte Einzelzwecke gerichtete Tun; sondern was ihm vor Augen steht, ist die Gesamtheit des Werk-schaffens – der Inbegriff der reinen *ποίησις* im Unterschied zur blossen *πράξις*.^B Dieser Kreis umfasst nicht nur Wort und Schrift; er umfasst alles, worin sich die Grundfähigkeit des Geistes, die Fähigkeit zum Gestalten, zum Formen, zum produktiven Bilden bekundet. In ihr und kraft ihrer erschliesst sich uns die letzte, spezifisch-menschliche Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Kultur. Nicht die Einzelnen, nicht die auf sich selbst gestellten »Monaden« sind es, die diese Wirklichkeit im eigentlichen Sinne hervorbringen. Die Individuen sehen sich von dieser Welt ebenso umgeben und umfassen, wie sie sich, beim ersten Aufdämmern des Selbstbewusstseins, von einer Welt physischer Dinge umgeben sehen. Die Werke der Kultur^B scheinen mehr der Aussenwelt als uns selbst anzugehören; der Geist, der sich in ihnen manifestiert, ist "objektiver Geist". In Sprache und Schrift, in Rede und Dichtung[,] in den musischen und bildenden Künsten, im Mythos, in der Religion und Philosophie entfaltet er sich und legt er sich für uns aus. Hier haben wir es nicht nur mit willkürlichen und subjektiven Phaenomenen zu tun, die von einem Individuum zum andern wechseln. Es löst sich hieraus ein Gemeinsames, Universelles, Allgemeingültiges ab. Aber um dieses Allgemeingültige als solches zu erfassen, bedarf es freilich einer Form der Aneignung, die nicht lediglich rezeptiv, sondern produktiv ist[.]^C Um ein Produkt der Kultur, als das was es »ist«, zu verstehen, müssen wir es innerlich nachschaffen – müssen wir die Funktionen wiedererwecken, aus denen es ursprünglich erstanden ist.

^A Kristallisationspunkt] Kristallisationspunkt. *Punkt nach Streichung stehengeblieben*

^B Kultur] Kultur, *Komma nach Streichung stehengeblieben*

^C Hier haben wir ... produktiv ist.] *statt gestrichen:* Alle diese Auslegungen sind nicht bloss subjektive Deutungen; wir sind überzeugt, daß in ihnen allen, in den mannigfachsten Brechungen ein wesentlicher Gehalt erscheint, dem eine bestimmte und unverbrüchliche »Wahrheit« zukommt. Aber zugleich wissen wir, daß diese Wahrheit nicht anders besessen werden kann, als indem sie von uns ständig aufs neue erzeugt wird. Die Sphaere der Werke der Kultur ist von der des Wirkens nicht ablösbar.

Eine Erkenntnistheorie, die nicht bei einzelnen Analysen wissenschaftlicher Grundbegriffe stehen bleiben will, sondern die danach strebt, das Ganze ihres Gebiets und ihrer Probleme zu überblicken, muss sich den hier aufgewiesenen Unterschied in der gegenständlichen Richtung der Erkenntnis ständig vor Augen halten. Sie muss bei der Erörterung jedes Einzelbegriffs wissen, innerhalb welcher Region der Erkenntnis sie steht: denn je nach der Eigenart des Ziels, auf das sich die Erkenntnis richtet, wechselt auch die Bedeutung ihrer Begriffe und ihrer Methoden. Wenn wir hier drei »Welten«^A die Welt des »Ich«, des »Du« und des »Es« von einander unterschieden haben – wobei dieses letztere sich wieder in die Welt der Natur und in die der Kultur gliedert –, so kann es sich hierbei natürlich nicht um Stufen^B innerhalb einer absoluten Wirklichkeit handeln, wie sie die Metaphysik seit jeher zu sondern und in einem hierarchischen Aufbau vor uns hinstellen suchte. Es handelt sich vielmehr lediglich um die Artikulation der Erkenntnis selbst und um die Beziehungen, die in ihr obwalten. Das Ineinandergreifen dieser Beziehungen spiegelt sich uns in dem Verhältnis wieder, in welchem die einzelnen Wissenschaften, von deren faktischem Bestand wir ausgehen dürfen, zu einander stehen. Die Trennungen in »Naturwissenschaften« und »Geisteswissenschaften«, in »Realwissenschaften« und »Idealwissenschaften« werden erst von hier aus verständlich. Die Kämpfe, die um diese Einteilungen seitens der verschiedenen Schulen geführt worden sind, lassen sich erst dann verstehen und schlichten, wenn man sich gegenwärtig hält, daß jede dieser Schulen je ein bestimmtes Teilgebiet der Erkenntnis als alleingültig, als den Ausdruck »des« Seins, der Objektivität schlechthin, anzusehen pflegte und alles andere zu verdrängen oder doch in seinem Wert herabzusetzen strebte. Eine Phaenomenologie der Erkenntnis kann nicht in dieser Weise vorgehen. Sie kann nicht von vornherein eine^C einzelne Form für absolut-gültig oder für die einzige Norm erklären, an der alles Wissen zu messen sei. Jede derartige Hypostasierung müsste notwendig zu dogmatischer Verengung und Verkümmern führen. Worauf es ankommt, ist die Weite und die Freiheit des Überblicks: und diese kann nur erreicht werden, wenn man jegliches Wissen zunächst ausschließlich mit seinem eigenen Maße misst und erst, nachdem dies geschehen, danach fragt, wie alle diese Maße sich mit einander vereinen lassen und inwiefern sie sich, trotz ihrer verschiedenen gegenständlichen »Intentionen«, auf eine in sich zusammenhängende Erfahrung, und danach auf Eine »Wirklichkeit«, beziehen lassen. Sicherlich bilden der Gegenstand der Mathematik, der Gegenstand der Physik, der Gegenstand der Biologie,

^A »Welten«;] *statt gestrichen*: Reiche der Wirklichkeit:

^B natürlich nicht um Stufen] natürlich um Stufen

^C eine] *nach Streichung nicht korrigiert*

der Gegenstand der Geschichte, der Gegenstand der Kulturwissenschaften nicht getrennte Stücke des Seins, die, um den Ausdruck des Anaxagoras zu brauchen, "wie mit dem Beil abgehauen"¹⁰ einander gegenüberstehen. So unverkennbar hier die analytischen Trennungen sind, und so notwendig es ist, sie in voller logischer Schärfe herauszuarbeiten, so wird doch die Philosophie die Aufgabe der Synthese darüber nie aus den Augen verlieren dürfen. Aber diese Synthese kann nicht in der Art erfolgen[,] daß man, mit einem einfachen Machtspruch, ein einzelnes Erkenntnisideal vor allen übrigen auszeichnet; daß man also, wie es so oft geschehen ist, einem Mathematizismus oder Physikalismus, einem logischen Formalismus oder Psychologismus, einem Biologismus oder Historismus das Wort redet. Die wahre Einheit, nach der die Philosophie strebt, kann sich nicht aus der Verwischung der Differenzen ergeben: sondern sie will gerade diese Differenzen festhalten und sie als solche kenntlich und verständlich machen. Und einer der grundlegenden Unterschiede besteht hierbei in jenen drei Grundrichtungen, die wir als die Richtung auf das »Ich«, auf das »Du« und auf das »Es« zu bezeichnen suchten. Jede derselben konstituiert sozusagen eine selbständige Dimension der Erkenntnis; und jede dieser Dimensionen besitzt einen eigenen Charakter, der sich allem, was ihr angehört, mitteilt.

Unsere folgenden Untersuchungen werden diesen Sachverhalt durch eine Reihe von Einzelanalysen, die sich auf die Mathematik, auf die Physik, auf die Biologie, die Geschichte, die Kulturwissenschaften beziehen, zu erhellen suchen. Aber bevor wir in diese Einzeluntersuchungen eintreten, wollen wir uns die wesentliche Differenz, um die es sich hier handelt, an dem historischen Entwicklungsgang der Philosophie zu verdeutlichen suchen. Der Unterschied, der hier obwaltet, greift so sehr in die Tiefe, daß er keineswegs mit dem zusammenfällt, was die Philosophiegeschichte in ihrer Sonderung der einzelnen philosophischen »Schulen« als Kennzeichen aufzustellen pflegt. Vielmehr brechen die Gegensätze, die wir hier im Auge haben, auch innerhalb ein und derselben Richtung der Philosophie immer wieder durch und kommen im Inhalt und Aufbau der einzelnen Systeme zum klaren Ausdruck. Ich kann dies hier nicht durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchverfolgen; ich begnüge mich statt dessen damit, das Problem an einer einzelnen Gedankenrichtung, an der Entwicklung des philosophischen Idealismus, aufzuweisen und zu verdeutlichen.^A

^A Eine Erkenntnistheorie, die ... und zu verdeutlichen.] *statt gestrichen:* Was Goethe in dieser Beschreibung der Grund- und Hauptrichtungen des Wirklichkeitsbewusstseins geben will – das ist keine metaphysische Analyse. Er will sie nicht [*gestrichen:* erklären und] ihren letzten Urgrund aufspüren; er begnügt sich