

Ernst Cassirer
Gesammelte Werke
Hamburger Ausgabe

Band 12

Philosophie
der symbolischen
Formen

Zweiter Teil
Das mythische Denken



Meiner

ERNST CASSIRER
PHILOSOPHIE
DER SYMBOLISCHEN FORMEN
ZWEITER TEIL
DAS MYTHISCHE DENKEN

ERNST CASSIRER

GESAMMELTE WERKE
HAMBURGER AUSGABE

Herausgegeben von Birgit Recki

Band 12

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ERNST CASSIRER

PHILOSOPHIE
DER SYMBOLISCHEN FORMEN
ZWEITER TEIL
DAS MYTHISCHE DENKEN

Text und Anmerkungen
bearbeitet von
Claus Rosenkranz

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Cassirer, Ernst: Gesammelte Werke / Ernst Cassirer. Hrsg. von Birgit Recki. – Hamburger Ausg. – Hamburg : Meiner

Bd. 12. Philosophie der symbolischen Formen. – Teil 2. Das mythische Denken / Text und Anm. bearb. von Claus Rosenkranz. – 2002
ISBN 3-7873-1412-1

Zitervorschlag: ECW 12

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2002. 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: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. ∞

INHALT

Vorwort.....	IX
Einleitung. Das Problem einer »Philosophie der Mythologie« ...	1
1.	1
2.	20
Erster Abschnitt. Der Mythos als Denkform	35
KAPITEL I. Charakter und Grundrichtung des mythischen Gegenstandsbewußtseins	35
KAPITEL II. Einzelkategorien des mythischen Denkens.....	74
Zweiter Abschnitt. Der Mythos als Anschauungsform. Aufbau und Gliederung der räumlich-zeitlichen Welt im mythischen Bewußtsein	87
KAPITEL I. Der Grundgegensatz.....	87
KAPITEL II. Grundzüge einer Formenlehre des Mythos. – Raum, Zeit und Zahl.....	98
1. Die Gliederung des Raumes im mythischen Bewußtsein.....	98
2. Raum und Licht. – Das Problem der »Orientierung«.....	110
3. Der mythische Zeitbegriff	123
4. Die Gestaltung der Zeit im mythischen und religiösen Bewußtsein	140
5. Die mythische Zahl und das System der »heiligen Zahlen«	166
Dritter Abschnitt. Der Mythos als Lebensform. Entdeckung und Bestimmung der subjektiven Wirklichkeit im mythischen Bewußtsein	181
KAPITEL I. Das Ich und die Seele.....	181
KAPITEL II. Die Herausbildung des Selbstgefühls aus dem mythischen Einheits- und Lebensgefühl	205
1. Die Gemeinschaft des Lebendigen und die mythische Klassenbildung. – Der Totemismus	205

2. Der Persönlichkeitsbegriff und die persönlichen Götter. – Die Phasen des mythischen Ichbegriffs.....	235
KAPITEL III. Kultus und Opfer	258
Vierter Abschnitt. Die Dialektik des mythischen Bewußtseins	275
Editorischer Bericht	307
Abkürzungen	311
Schriftenregister.....	313
Personenregister	335
Die Hamburger Ausgabe.....	341

Dem Andenken
PAUL NATORPS

VORWORT

Eine »Kritik des mythischen Bewußtseins« in dem Sinne, in welchem sie der vorliegende zweite Band der »Philosophie der symbolischen Formen« durchzuführen versucht, muß, gemessen an dem heutigen Stand der kritischen und wissenschaftlichen Philosophie, nicht nur als ein Wagnis, sondern geradezu als eine Paradoxie erscheinen. Denn der Ausdruck der Kritik schließt seit Kant die Voraussetzung in sich, daß ein Faktum vorliegt, an das die philosophische Frage sich wendet – ein Faktum, das in seiner eigentümlichen Bedeutung und Geltungsart von der Philosophie nicht erschaffen, sondern vorgefunden wird, um sodann auf die »Bedingungen seiner Möglichkeit« untersucht zu werden. Ist die Welt des Mythos aber ein solches Faktum, das in irgendeiner Weise der Welt der theoretischen Erkenntnis, der Welt der Kunst oder der des sittlichen Bewußtseins zu vergleichen ist? Oder gehört diese Welt nicht von Anfang an dem Gebiete des Scheines an – jenes Scheines, von dem die Philosophie, als Lehre vom Wesen, sich fernzuhalten, in den sie sich nicht zu versenken, sondern gegen den sie sich immer klarer und schärfer abzusondern hat? In der Tat läßt sich die gesamte Geschichte der wissenschaftlichen Philosophie als ein einziger fortlaufender Kampf um diese Absonderung und Loslösung betrachten. Sosehr, je nach der erreichten Stufe des theoretischen Selbstbewußtseins, die Formen dieses Kampfes wechseln – so klar und deutlich tritt seine Grundrichtung und seine allgemeine Tendenz heraus. Und es ist insbesondere der philosophische Idealismus, innerhalb dessen dieser Gegensatz erst seine ganze Schärfe gewinnt. In dem Augenblick, in dem dieser Idealismus zu seinem eigenen Begriff gelangt, in dem ihm der Gedanke des Seins als sein Grund- und Urproblem bewußt wird, fällt die Welt des Mythos dem Gebiet des Nichtseins anheim. Und vor diesem Gebiet ist seit alters her als warnendes Zeichen das Wort des Parmenides aufgerichtet, das dem reinen Gedanken jede Berührung und jede Beschäftigung mit dem Nichtseienden | verwehrt: »ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα«. ¹ Es ist, als hätte die Philosophie diese Warnung, die sie mit Rücksicht auf die Welt der empirischen Wahrnehmung seit langem hinter sich gelassen hat, mit Rücksicht auf die Welt des Mythos unverändert festgehalten.

¹ [Parmenides, Fragm. 7, zit. nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und deutsch, Berlin 1903, S. 121.]

Sie zum mindesten erschien, seitdem der Gedanke sich sein eigenes Reich und seine eigene Selbstgesetzlichkeit erobert hatte, ein für allemal überwunden und vergessen. Seit zu Beginn des vorigen Jahrhunderts die Romantik diese versunkene Welt wiederentdeckt und seit Schelling versucht hat, ihr innerhalb des Systems der Philosophie ihre feste Stelle zu geben, schien freilich hierin ein Wandel eingetreten zu sein. Aber das neu belebte Interesse für den Mythos und für die Grundfragen der vergleichenden Mythologie kam weit mehr als der philosophischen Analyse seiner Form der Erforschung seiner Materie zugute. Diese Materie liegt heute dank der Arbeit, die die systematische Religionswissenschaft, die Religionsgeschichte und die Völkerkunde auf diesem Gebiet geleistet haben, in reicher Fülle vor uns. Das systematische Problem der Einheit dieses vielfältigen und heterogenen Materials aber wird heute entweder überhaupt nicht mehr gestellt, oder aber es wird, sofern es aufgeworfen wird, ausschließlich mit den Methoden der Entwicklungspsychologie und der allgemeinen Völkerpsychologie zu lösen versucht. Der Mythos gilt als »begriffen«, wenn es gelingt, seine Herkunft aus bestimmten Grundanlagen der »menschlichen Natur« verständlich zu machen und die psychologischen Regeln aufzuweisen, denen er in seiner Entfaltung aus diesem ursprünglichen Keim folgt. Wenn die Logik, die Ethik, die Ästhetik sich gegen eine derartige Form der Erklärung und Ableitung, sooft sie auch ihnen gegenüber versucht wurde, zuletzt doch immer wieder in ihrem systematischen Eigenrecht behauptet haben, so geschah es, weil sie alle sich auf ein selbständiges Prinzip von »objektiver« Geltung berufen und stützen konnten, das jeder psychologischen Auflösung widerstand. Der Mythos hingegen, dem jede derartige Stütze zu fehlen scheint, schien eben damit ein für allemal nicht nur der Psychologie, sondern auch dem Psychologismus überantwortet und preisgegeben. Der Einblick in seine Entstehungsbedingungen schien hier mit der Negation eines selbständigen Bestandes gleichbedeutend zu sein. Seinen Gehalt verstehen – dies schien nichts anderes bedeuten zu können als seine objektive Nichtigkeit zu erweisen, als die zwar allgemeine, aber nichtsdestoweniger völlig »subjektive« Illusion zu durchschauen, der er sein Dasein verdankt.

Und doch birgt dieser »Illusionismus«, wie er nicht nur in der Theorie | des mythischen Vorstellens, sondern auch in Versuchen zur Grundlegung der Ästhetik und der Kunsttheorie immer aufs neue auftritt, ein schweres Problem und eine schwere Gefahr in sich, sobald man ihn vom Standpunkt des Systems der geistigen Ausdrucksformen betrachtet. Denn wenn die Gesamtheit dieser Formen wirklich eine systematische Einheit bildet, so liegt darin, daß das Schicksal der

einen eng mit dem aller andern verknüpft ist. Jede Negation, die die eine trifft, muß sich somit, unmittelbar oder mittelbar, auf die anderen erstrecken – jede Vernichtung eines einzelnen Gliedes bedroht das Ganze, sofern dasselbe nicht als ein bloßes Aggregat, sondern als geistig-organische Einheit gedacht wird. Und daß der Mythos in diesem Ganzen und für dasselbe eine entscheidende Bedeutung besitzt – das ergibt sich sofort, wenn man sich die Genesis der Grundformen der geistigen Kultur aus dem mythischen Bewußtsein vor Augen hält. Keine dieser Formen besitzt von Anfang an ein selbständiges Sein und eine eigene klar abgegrenzte Gestalt; sondern jede tritt uns gleichsam verkleidet und eingehüllt in irgendeine Gestalt des Mythos entgegen. Es gibt kaum einen Bereich des »objektiven Geistes«, an dem sich nicht diese Verschmelzung, diese konkrete Einheit, die er ursprünglich mit dem mythischen Geiste bildet, aufweisen ließe. Die Gebilde der Kunst wie die der Erkenntnis – die Inhalte der Sitte, des Rechts, der Sprache, der Technik: sie alle weisen hier auf das gleiche Grundverhältnis hin. Die Frage nach dem »Ursprung der Sprache« ist unlöslich mit der Frage nach dem »Ursprung des Mythos« verwoben – beide lassen sich, wenn überhaupt, so nur miteinander und in wechselseitiger Beziehung aufeinander stellen. Nicht minder führt uns das Problem der Anfänge der Kunst, der Anfänge der Schrift, der Anfänge des Rechts und der Wissenschaft auf eine Stufe zurück, in der sie alle noch in der unmittelbaren und ungeschiedenen Einheit des mythischen Bewußtseins ruhen. Aus dieser Umschließung und Verklammerung lösen sich die theoretischen Grundbegriffe der Erkenntnis, die Begriffe von Raum, Zeit und Zahl, oder die Rechts- und Gemeinschaftsbegriffe, wie etwa der Begriff des Eigentums, weiterhin aber auch die einzelnen Gestaltungen der Wirtschaft, der Kunst, der Technik nur ganz allmählich los. Und dieser genetische Zusammenhang wird in seiner eigentlichen Bedeutung und Tiefe nicht erfaßt, solange man ihn als einen bloß genetischen betrachtet und hinnimmt. Wie überall im Leben des Geistes, so weist vielmehr auch hier das Werden auf ein Sein zurück, ohne das es nicht begriffen, nicht in seiner eigentümlichen »Wahrheit« erkannt werden kann. Es ist die Psychologie selber, die in ihrer modernen wissenschaftlichen Gestalt von diesem Zusammenhang Kunde gibt: Denn immer schärfer macht sich hier die Einsicht geltend, daß die genetischen Probleme niemals rein für sich, sondern nur in nächster Verknüpfung und in durchgängiger Korrelation mit den »Strukturproblemen« ihre Lösung finden können. Das Hervorgehen der einzelnen spezifischen Gebilde des Geistes aus der Allgemeinheit und Indifferenz des mythischen Bewußtseins kann nicht wahrhaft verstanden werden, wenn dieser Urgrund selbst

als ein unbegriffenes Rätsel stehenbleibt – wenn er, statt daß in ihm eine eigene Weise der geistigen Formung erkannt wurde, vielmehr nur als gestaltloses Chaos genommen wird.

In dieser Weise gefaßt, wächst das Problem des Mythos über alle psychologische oder psychologistische Enge hinaus, um sich dem allgemeinen Problemkreis einzufügen, den Hegel als »Phänomenologie des Geistes« bezeichnet hat. Daß der Mythos zu der universellen Aufgabe der Phänomenologie des Geistes in einem innerlichen und notwendigen Verhältnis steht: das läßt sich mittelbar schon Hegels eigener Fassung und Bestimmung ihres Begriffs entnehmen. »Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß«, so heißt es in der Vorrede zur »Phänomenologie«, »ist die *Wissenschaft*. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut. [...] Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtseyn sich in diesem *Elemente* befinde. Aber dieses Element erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens. Es ist die reine Geistigkeit, als das *Allgemeine*, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat [...] Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtseyn, daß es in diesen Aether sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige. [...] Wenn der Standpunkt des Bewußtseyns, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen, der Wissenschaft als das *Andere* [...] gilt, – so ist ihm [dem Bewußtsein] dagegen das Element der Wissenschaft eine jenseitige Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt. Jeder von diesen beiden Theilen scheint für den anderen das Verkehrte der Wahrheit zu seyn. [...] Die Wissenschaft sey an ihr selbst, was sie will, im Verhältnisse zum unmittelbaren Selbstbewußtseyn stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen dieses dar, oder weil dasselbe in der Gewißheit seiner selbst das Princip seiner Wirklichkeit hat, trägt sie, indem es für sich außer ihr | ist, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum solches Element mit ihr zu vereinigen oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr selbst angehört. Als solcher Wirklichkeit entbehrend ist sie nur der Inhalt, als das *Ansich*, der *Zweck*, der erst noch ein *Inneres*, nicht als Geist, nur erst geistige Substanz ist. Dieß *Ansich* hat sich zu äußern und *für sich* selbst zu werden, dieß heißt nichts anderes, als dasselbe hat das Selbstbewußtseyn als eins mit sich zu setzen. [...] Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, das *sinnliche Bewußtseyn*. Um zum eigentlichen Wissen zu wer-

den, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten.«² Diese Sätze, in denen Hegel das Verhältnis der »Wissenschaft« zum sinnlichen Bewußtsein kennzeichnet, gelten in vollem Umfang und in voller Schärfe für das Verhältnis der Erkenntnis zum mythischen Bewußtsein. Denn der eigentliche Ausgangspunkt für alles Werden der Wissenschaft, ihr Anfang im Unmittelbaren, liegt nicht sowohl in der Sphäre des Sinnlichen als in der der mythischen Anschauung. Was man das sinnliche Bewußtsein zu nennen pflegt, der Bestand einer »Wahrnehmungswelt«, die sich weiterhin in deutlich geschiedene einzelne Wahrnehmungskreise, in die sinnlichen »Elemente« der Farbe, des Tones usf. gliedert: das ist selbst bereits das Produkt einer Abstraktion, einer theoretischen Bearbeitung des »Gegebenen«. Bevor das Selbstbewußtsein sich zu dieser Abstraktion erhebt, ist und lebt es in den Gebilden des mythischen Bewußtseins – in einer Welt nicht sowohl von »Dingen« und deren »Eigenschaften« als vielmehr von mythischen Potenzen und Kräften, von Dämonen- und Göttergestalten. Soll daher, gemäß der Forderung Hegels, die »Wissenschaft« dem natürlichen Bewußtsein die Leiter darreichen, die zu ihr selbst hinanführt, so muß sie diese Leiter noch um eine Stufe tiefer ansetzen. Der Einblick in das »Werden« der Wissenschaft – im ideellen, nicht im zeitlichen Sinne verstanden – ist erst vollendet, wenn ihr Hervorgehen und ihre Herausarbeitung aus der Sphäre der mythischen Unmittelbarkeit aufgezeigt und die Richtung wie das Gesetz dieser Bewegung kenntlich gemacht ist.

Und es handelt sich hierbei nicht bloß um eine Forderung der philosophischen Systematik, sondern um eine Forderung der Erkenntnis selbst. Denn die Erkenntnis wird des Mythos nicht Herr, indem sie ihn einfach außerhalb ihrer Grenzen verbannt. Für sie gilt vielmehr, daß sie nur das wahrhaft zu überwinden vermag, was sie zuvor in seinem eigentümlichen Gehalt und nach seinem spezifischen Wesen begriffen hat. Solange diese geistige Arbeit nicht vollbracht ist, zeigt es sich, daß der Kampf, den die theoretische Erkenntnis für immer siegreich bestanden zu haben glaubte, stets aufs neue ausbricht. Die Erkenntnis findet jetzt den Gegner, den sie scheinbar endgültig besiegt hatte, in ihrer eigenen Mitte wieder. Gerade die Erkenntnislehre des »Positivismus« bietet für diesen Sachverhalt einen deutlichen Beleg. Die Absonderung des rein Tatsächlichen, des faktisch Gegebenen von

² [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Johann Schulze (Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd. II), Berlin 1832, S. 20–22.]

allen »subjektiven« Zutat des mythischen oder des metaphysischen Geistes bildet hier das eigentliche Ziel der Betrachtung. Die Wissenschaft gelangt zu ihrer eigenen Form erst dadurch, daß sie alle mythischen und metaphysischen Bestandteile von sich ausstößt. Und doch zeigt gerade die Entwicklung der Lehre Comtes, daß ebenjene Momente und Motive, über die sie schon in ihrem Beginn hinweggeschritten zu sein meinte, in ihr selbst lebendig und wirksam bleiben. Comtes System, das mit der Verbannung alles Mythischen in die Urzeit und Vorzeit der Wissenschaft begann, schließt sich selbst in einem mythisch-religiösen Oberbau ab. Und so zeigt sich überhaupt, daß zwischen dem Bewußtsein der theoretischen Erkenntnis und dem mythischen Bewußtsein nirgends ein Hiatus in dem Sinne besteht, daß ein scharfer zeitlicher Einschnitt – im Sinne des Comteschen »Dreiphasengesetzes« – beide gegeneinander absondert. Die Wissenschaft bewahrt auf lange Zeit hinaus uraltes mythisches Erbgut, dem sie nur eine andere Form aufprägt. Für die theoretische Naturwissenschaft genügt es, hier an die jahrhundertelangen, noch heute nicht abgeschlossenen Kämpfe zu erinnern, die um die Ablösung des Kraftbegriffs von allen mythischen Bestandteilen, um seine Umsetzung in einen reinen Funktionsbegriff, geführt worden sind. Und es handelt sich hierbei nicht nur um einen Gegensatz, der in der Feststellung des Inhalts einzelner Grundbegriffe immer wieder hervorbricht, sondern um einen Konflikt, der tief in die eigene Form der theoretischen Erkenntnis hinabreicht. Wie wenig innerhalb dieser Form eine wahrhaft scharfe Abgrenzung des Mythos gegen den Logos erreicht ist – das beweist besser als alles andere der Umstand, daß der Mythos heute auch im Gebiet der reinen Methodenlehre wieder ein Heimat- und Bürgerrecht für sich in Anspruch nimmt. Schon wird unverhohlen die Ansicht laut, daß zwischen Mythos und Geschichte sich nirgend eine klare logische Abtrennung vollziehen lasse, daß vielmehr alles historische Begreifen mit echt mythischen Elementen durchsetzt und an sie notwendig gebunden sei. Besteht diese These zu Recht, so wäre damit nicht nur die Geschichte selbst, sondern das gesamte System der Geisteswissenschaften, das auf ihr als einem seiner Fundamente ruht, dem Gebiet der Wissenschaft entzogen und dem des Mythos anheimgegeben. Solche Eingriffe und Übergriffe des Mythos in den Kreis der Wissenschaft können nur dann erfolgreich abgewehrt werden, wenn man ihn zuvor innerhalb seines eigenen Bereichs nach dem, was er geistig ist und geistig vermag, erkannt hat. Seine echte Überwindung muß auf seiner Erkenntnis und Anerkenntnis beruhen: Nur durch die Analyse seiner geistigen Struktur läßt sich nach der einen Seite sein eigentümlicher Sinn, nach der anderen seine Grenze bestimmen.

Je schärfer sich mir im Fortgang der Untersuchung diese allgemeine Aufgabe präzisierte, um so deutlicher habe ich freilich die Schwierigkeiten empfunden, die sich ihrer Durchführung entgegenstellen. Noch weniger als für die Probleme der Sprachphilosophie, die der erste Band behandelt, bestand hier ein sicher gebahnter, ja auch nur ein einigermaßen fest abgesteckter Weg. Wenn für die Sprache die systematische Betrachtung, wo nicht inhaltlich, so doch methodisch, überall an die grundlegenden Untersuchungen Wilhelm von Humboldts anknüpfen konnte – so fehlte im Gebiet des mythischen Denkens jeder derartige methodische »Leitfaden«. Der Überreichtum des Materials, das die Forschung der letzten Jahrzehnte ans Licht gefördert hat, bot hierfür keine Entschädigung: Er ließ im Gegenteil den Mangel der systematischen Einsicht in die »innere Form« des Mythischen nur um so schärfer hervortreten. Die vorliegende Untersuchung hofft, einen Weg beschritten zu haben, auf dem sich dieser Einsicht näherkommen läßt – aber ich bin weit davon entfernt, zu glauben, daß sie diesen Weg wirklich durchmessen hat. Was sie enthält, will in keiner Weise ein Abschluß, sondern lediglich ein erster Anfang sein. Erst dann, wenn die Fragestellung, die hier versucht wurde, nicht nur von der systematischen Philosophie, sondern auch von den wissenschaftlichen Einzeldisziplinen, insbesondere von der Religionsgeschichte und von der Völkerkunde, aufgenommen und weiterverfolgt wird, läßt sich hoffen, daß das Ziel, das diese Untersuchung sich ursprünglich gesteckt hatte, in stetig fortschreitender Arbeit wirklich erreicht werde.

Die Entwürfe und Vorarbeiten für diesen Band waren bereits weit fortgeschritten, als ich durch meine Berufung nach Hamburg in nähere Berührung mit der Bibliothek Warburg kam. Hier fand ich auf dem Gebiet der Mythenforschung und der allgemeinen Religionsgeschichte nicht nur ein reiches, in seiner Fülle und Eigenart fast unvergleichliches Material vor – sondern dieses Material erschien in seiner Gliederung und Sichtung, in der geistigen Prägung, die es | durch Warburg erhalten hat, auf ein einheitliches und zentrales Problem bezogen, das sich mit dem Grundproblem meiner eigenen Arbeit aufs nächste berührte. Diese Übereinstimmung ist mir immer aufs neue zum Ansporn geworden, auf dem einmal beschrittenen Wege fortzugehen – schien sich doch daraus zu ergeben, daß die systematische Aufgabe, die dieses Buch sich stellt, innerlich zusammenhängt mit Tendenzen und Forderungen, die aus der konkreten Arbeit der Geisteswissenschaften selber und aus der Bemühung um ihre geschichtliche Fundierung und Vertiefung erwachsen sind. Bei der Benutzung der Bibliothek Warburg erwies sich mir Fritz Saxl als

ein stets hilfsbereiter und sachkundiger Führer. Ich bin mir bewußt, daß ohne seine tatkräftige Hilfe und ohne die lebendige persönliche Teilnahme, die er meiner Arbeit von Anfang an entgegengebracht hat, sich viele Schwierigkeiten in der Beschaffung und Durchdringung des Materials kaum hätten bewältigen lassen. Dieses Buch soll nicht hinausgehen, ohne daß ich dafür auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank ausspreche.

Hamburg, im Dezember 1924

Ernst Cassirer |

EINLEITUNG.
 DAS PROBLEM EINER
 »PHILOSOPHIE DER MYTHOLOGIE« |

1.

Die philosophische Betrachtung der Inhalte des mythischen Bewußtseins und die Versuche einer theoretischen Erfassung und Deutung dieser Inhalte gehen bis in die ersten Anfänge der wissenschaftlichen Philosophie zurück. Früher als den anderen großen Kulturgebieten wendet sich die Philosophie dem Mythos und seinen Gebilden zu. Das ist geschichtlich und systematisch verständlich: Denn in der Auseinandersetzung mit dem mythischen Denken erst gelingt es der Philosophie, zu der scharfen Fassung ihres eigenen Begriffs und zum klaren Bewußtsein über ihre eigene Aufgabe vorzudringen. Die Philosophie sieht sich überall, wo sie sich als theoretische Weltbetrachtung und Welterklärung zu konstituieren sucht, nicht sowohl der unmittelbaren Erscheinungswirklichkeit selbst als vielmehr der mythischen Auffassung und Umprägung dieser Wirklichkeit gegenübergestellt. Sie findet die »Natur« nicht in derjenigen Gestaltung vor, die ihr später – nicht ohne entscheidende Mitwirkung der philosophischen Reflexion selbst – durch das entwickelte und ausgebildete Erfahrungsbewußtsein gegeben wird, sondern alle Gestalten des Daseins erscheinen zunächst wie eingehüllt in die Atmosphäre des mythischen Denkens und der mythischen Phantasie. Erst durch sie erhalten sie ihre Form und Farbe, erhalten sie ihre spezifische Bestimmtheit. Lange bevor die Welt dem Bewußtsein als ein Ganzes empirischer »Dinge« und als ein Komplex empirischer »Eigenschaften« gegeben ist, ist sie ihm als ein Ganzes mythischer Kräfte und Wirkungen gegeben. Und von diesem seinem geistigen Urgrund und Mutterboden vermag auch die philosophische Ansicht und die eigentümliche philosophische Blickrichtung den Weltbegriff nicht unmittelbar abzulösen. Die Anfänge des philosophischen Denkens bewahren noch auf lange Zeit hinaus eine mittlere, eine gleichsam unentschiedene Stellung zwischen der mythischen und der eigentlich philosophischen Fassung des Ursprungsproblems. In dem Begriff, den die frühe griechische Philosophie für dieses Problem geschaffen hat, im Begriff der ἀρχή, drückt sich diese Doppelbeziehung prägnant und deutlich aus. Er bezeichnet die Grenze zwischen Mythos und Philosophie – aber eine Grenze, die als solche an beiden durch sie geschiedenen Gebieten Anteil hat; er stellt den Übergangs- und Indifferenzpunkt zwischen dem mythischen Begriff

des Anfangs und dem philosophischen des »Prinzips« dar. Je weiter die methodische Selbstbesinnung der Philosophie fortschreitet und je schärfer sie seit der Eleatik auf eine »Kritik«, auf eine *κρίσις* innerhalb des Seinsbegriffs selbst dringt, um so deutlicher scheidet sich freilich die neue Welt des Logos, die jetzt erstet und die sich als autonomes Gebilde behauptet, von der Welt der mythischen Kräfte und der mythischen Göttergestalten ab. Aber wenn beide Welten jetzt nicht mehr unmittelbar nebeneinander bestehen können, so wird doch zum mindesten versucht, die eine als eine Vorstufe der anderen zu behaupten und zu rechtfertigen. Hier liegt der Keim zu jener »allegorischen« Mythendeutung, die zum festen Bildungsbestand der antiken Wissenschaft gehört. Soll dem Mythos gegenüber dem neuen Seins- und Weltbegriff, den das philosophische Denken fortschreitend erringt, noch irgendeine wesentliche Bedeutung, noch irgendeine, wenngleich nur mittelbare »Wahrheit« bleiben, so ist dies, wie es scheint, nur dadurch möglich, daß er als eine Hindeutung und Vorbereitung auf ebendiesen Weltbegriff erkannt wird. Sein Bildgehalt umschließt und verbirgt einen rationalen Erkenntnisgehalt, den die Reflexion herauszuschälen und als seinen eigentlichen Kern aufzudecken hat. So wird insbesondere seit dem fünften Jahrhundert, seit dem Jahrhundert der griechischen »Aufklärung«, fort und fort diese Methode der Mythendeutung geübt. Sie ist es, an der die Sophistik die Kraft ihrer neugegründeten »Weisheitslehre« mit Vorliebe zu üben und zu erproben pflegte. Der Mythos wird begriffen und »erklärt«, indem er in die Begriffssprache der Popularphilosophie umgesetzt, indem er als Einkleidung einer, sei es spekulativen, sei es naturwissenschaftlichen oder ethischen Wahrheit, gefaßt wird.

Es ist kein Zufall, daß gerade derjenige griechische Denker, in dem die eigentümliche Gestaltungskraft des Mythischen noch unmittelbar lebendig und wirksam ist, sich dieser Ansicht, die zu einer völligen Nivellierung der mythischen Bildwelt hinführt, am schärfsten widersetzt hat. Platon steht den Versuchen der Mythendeutung, wie sie in der Sophistik und Rhetorik geübt werden, mit ironischer Überlegenheit gegenüber – sie sind für ihn nichts anderes als ein Spiel des | Witzes und als eine ebenso plumpe als mühselige Weisheit (*ἄγροικος σοφία*).¹ Wenn Goethe einmal die »Einfachheit« der Platonischen Naturbetrachtung rühmt und sie der grenzenlosen Vielfachheit, Zer-

¹ Platon, Phaidros 229 Df. [Cassirer zitiert Platon unter Angabe der Stephanus-Pagimierung. Die Verifizierung des originalsprachlichen Textes erfolgt nach: Opera omnia uno volumine comprehensa, hrsg. v. Gottfried Stallbaum, Leipzig/London 1899.]

stückelung und Verwickelung der modernen Naturlehre gegenüberstellt, so zeigt auch Platons Verhältnis zum Mythos denselben charakteristischen Grundzug. Denn Platons Blick verweilt auch in der Betrachtung der mythischen Welt nirgends bei der Fülle der besonderen Motive, sondern ihm erscheint diese Welt als ein in sich geschlossenes Ganze, das er dem Ganzen der reinen Erkenntnis entgegenhält, um beide wechselseitig aneinander zu messen. Die philosophische »Rettung« des Mythos, die zugleich seine philosophische Aufhebung bedeutet, besteht jetzt darin, daß er als eine Form und eine Stufe des Wissens selbst gefaßt wird – und zwar als eine solche, die einem bestimmten Bereich von Gegenständen notwendig zukommt und ihm als adäquater Ausdruck entspricht. So birgt auch für Platon der Mythos einen bestimmten Begriffsgehalt: Denn er ist diejenige Begriffssprache, in der allein sich die Welt des Werdens aussprechen läßt. Von dem, was niemals ist, sondern immer »wird«, von dem, was nicht, gleich den Gebilden der logischen und der mathematischen Erkenntnis, in identischer Bestimmtheit verharret, sondern von Moment zu Moment als ein anderes erscheint, kann es auch keine andere als eine mythische Darstellung geben. So scharf daher die bloße »Wahrscheinlichkeit« des Mythos von der »Wahrheit« der strengen Wissenschaft geschieden wird – so besteht doch kraft dieser Scheidung auf der andern Seite der nächste methodische Zusammenhang zwischen der Welt des Mythos und jener Welt, die wir die empirische »Wirklichkeit« der Erscheinungen, die Wirklichkeit der »Natur« zu nennen pflegen. Hier wächst somit der Mythos über jede bloß stoffliche Bedeutung hinaus; hier wird er als eine bestimmte und an ihrem Platze notwendige Funktion des Weltbegreifens gedacht. Und nun vermag er sich auch im einzelnen im Aufbau der Platonischen Philosophie als ein wahrhaft schöpferisches, als ein zeugendes und gestaltendes Motiv zu bewähren. Die tiefere Ansicht, die hier errungen war, hat sich freilich im Fortgang des griechischen Denkens nicht dauernd zu behaupten und durchzusetzen vermocht. Die Stoa wie der Neuplatonismus lenken wieder in die alten Wege der spekulativ-allegorischen Mythen- deutung zurück – und durch sie wird diese Deutung auf das Mittelalter wie auf die Renaissance vererbt. Ebender Denker, durch den die Lehre Platons der Renaissance zuerst wieder vermittelt wurde, kann hier | als typisches Beispiel dieser Denkrichtung gelten: Bei Georgios Gemistos Plethon greift die Darstellung der Ideenlehre derart in die seiner mythisch-allegorischen Götterlehre über, daß beide zu einem untrennbaren Ganzen verschmelzen.

Gegenüber dieser objektivierenden »Hypostase«, die die Gestalten des Mythos in der neuplatonischen Spekulation erfahren, setzt sich in

der neueren Philosophie auch an diesem Punkte allmählich immer bestimmter die Umwendung ins »Subjektive« durch. Der Mythos wird zum Problem der Philosophie, sofern sich in ihm eine ursprüngliche Richtung des Geistes, eine selbständige Gestaltungsweise des Bewußtseins ausspricht. Wo immer eine umfassende Systematik des Geistes gefordert wird, da lenkt die Betrachtung notwendig zu ihm zurück. In dieser Hinsicht ist Giambattista Vico wie der Begründer der neueren Sprachphilosophie, so auch der Begründer einer von Grund aus neuen Philosophie der Mythologie geworden. Der echte und wahrhafte Einheitsbegriff des Geistes stellt sich ihm in der Trias der Sprache, der Kunst und des Mythos dar.² Aber zu voller systematischer Bestimmtheit und Deutlichkeit wird dieser Gedanke Vicos erst in der Grundlegung der Geisteswissenschaft erhoben, die sich in der Philosophie der Romantik vollzieht. Auch hier bereiten sich die romantische Dichtung und die romantische Philosophie wechselseitig den Weg: Es ist vielleicht eine geistige Anregung Hölderlins, der Schelling folgt, wenn er in dem ersten Entwurf eines Systems des objektiven Geistes, den er als Zwanzigjähriger aufstellt, eine Vereinigung des »Monotheismus der Vern[unft]« und des »Polytheismus der Einbildungskraft«, wenn er eine »Mythologie der Vernunft« fordert.³ Zur Durchführung dieser Forderung aber sieht sich die Philosophie des absoluten Idealismus, wie überall, so auch hier auf die Begriffsmittel zurückgewiesen, die Kants kritische Lehre geschaffen hatte: Die kritische Frage des »Ursprungs«, die Kant für das theoretische, für das ethische und für das ästhetische Urteil gestellt hatte, wird von Schelling auf das Gebiet des Mythos und des mythischen Bewußtseins übertragen. Wie bei Kant gilt diese Frage nicht der psychologischen Entstehung, sondern dem reinen Bestand und Gehalt. Der Mythos erscheint nunmehr gleich der Erkenntnis, gleich der Sittlichkeit und der Kunst als eine selbständige, in sich geschlossene »Welt«, die nicht an fremden, | von außen herangebrachten Wert- und Wirklichkeitsmaßstäben gemessen werden darf, sondern die in ihrer immanenten Strukturgesetzlichkeit begriffen werden soll. Jeder Versuch, diese Welt dadurch »verständlich« zu machen, daß man in ihr

² Vgl. Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache, S. 89 ff.

³ Näheres hierüber in meinem Aufsatz »Hölderlin und der deutsche Idealismus« (in: Idee und Gestalt. Goethe – Schiller – Hölderlin – Kleist, Berlin ²1924, S. 115–155 [ECW 9, S. 346–388]). [Zitate: Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund, mitgeteilt von Franz Rosenzweig (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1917, 5. Abh.), S. 7.]

etwas bloß Mittelbares, daß man in ihr lediglich die Hülle für ein anderes sieht, wird jetzt in siegreicher, ein für allemal entscheidender Beweisführung abgewiesen. Wie Herder in der Sprachphilosophie, so überwindet Schelling in der Philosophie der Mythologie das Prinzip der Allegorie – wie dieser geht er von der scheinbaren Erklärung durch die Allegorie auf das Grundproblem des symbolischen Ausdrucks zurück. Die allegorische Deutung der Mythenwelt wird von ihm durch die »tautegorische« ersetzt – d. h. durch eine solche, die die mythischen Gestalten als autonome Gebilde des Geistes nimmt, die aus sich selbst, aus einem spezifischen Prinzip der Sinn- und Gestaltgebung begriffen werden müssen. An diesem Prinzip geht – wie Schellings einleitende Vorlesungen über die »Philosophie der Mythologie« im einzelnen darlegen – sowohl die euhemeristische Deutung, die den Mythos in Geschichte verwandelt, wie die physische Auslegung, die ihn zu einer Art primitiver Naturerklärung macht, in gleicher Weise vorbei. Sie erklären nicht die eigentümliche Realität, die das Mythische für das Bewußtsein hat, sondern sie verflüchtigen und verleugnen sie. Der Weg der wahrhaften Spekulation aber ist der Richtung einer derart auflösenden Betrachtung gerade entgegengesetzt. Sie will nicht analytisch zersetzen, sondern sie will synthetisch verstehen; sie strebt zu dem letzten Positiven des Geistes und des Lebens zurück. Und als ein solches durchaus Positives gilt es auch den Mythos zu begreifen. Sein philosophisches Verständnis beginnt mit der Einsicht, daß auch er sich keineswegs in einer rein »erfundenen« oder »erdichteten« Welt bewegt, sondern daß ihm eine eigne Weise der Notwendigkeit und damit, gemäß dem Gegenstandsbegriff der idealistischen Philosophie, eine eigene Weise der Realität zukommt. Nur wo eine solche Notwendigkeit aufweisbar ist, hat die Vernunft, hat somit die Philosophie eine Stätte. Das bloß Willkürliche, das schlechthin Akzidentelle und Zufällige, könnte für sie nicht einmal einen Gegenstand der Frage bilden – denn im schlechthin Leeren, in einem Gebiet, das in sich selbst ohne wesenhafte Wahrheit ist, vermag die Philosophie, die Lehre vom Wesen, nicht Fuß zu fassen. Nichts scheint freilich auf den ersten Blick disparater als Wahrheit und Mythologie – nichts ebendarum entgegengesetzter als Philosophie und Mythologie. »Aber gerade in dem Gegensatz selbst liegt die bestimmte Aufforderung und die | Aufgabe, eben in dieser scheinbaren Unvernunft Vernunft, in dem sinnlos Scheinenden Sinn zu entdecken, und zwar nicht, wie dies bisher allein versucht worden ist, vermöge einer willkürlichen Unterscheidung, so nämlich, daß irgend etwas, das man sich als vernünftig oder sinnvoll zu behaupten getraute, als das Wesentliche, alles übrige aber bloß als zufällig erklärt, zur Einklei-

dung oder Entstellung gerechnet wurde. Die Absicht muß vielmehr seyn, daß auch die Form als eine nothwendige und insofern vernünftige erscheine.«⁴

Gemäß der Gesamtkonzeption der Schellingschen Philosophie muß nun diese Grundabsicht in einer zweifachen Richtung, nach der Seite des Subjekts und des Objekts, im Hinblick auf das Selbstbewußtsein und im Hinblick auf das Absolute zur Durchführung gelangen. Was das Selbstbewußtsein betrifft und die Form, in welcher in ihm das Mythische erfahren wird, so ist, genauer betrachtet, diese Form schon für sich allein hinreichend, um jedwede Theorie auszuschließen, die den Mythos auf bloße »Erfindung« gründet. Denn eine derartige Theorie verfehlt bereits den rein faktischen Bestand des Phänomens, das durch sie erklärt werden soll. Das eigentliche Phänomen, das hier begriffen werden soll, ist ja nicht der mythische Vorstellungsinhalt als solcher, sondern die Bedeutung, die er für das menschliche Bewußtsein besitzt, und die geistige Macht, die er über dasselbe ausübt. Nicht der stoffliche Inhalt der Mythologie, sondern die Intensität, mit der er erlebt, mit der er – wie nur irgendein objektiv Daseiendes und Wirkliches – geglaubt wird, bildet das Problem. Schon diesem Urfaktum des mythischen Bewußtseins gegenüber scheidet jeder Versuch, seine letzte Wurzel in einer – sei es poetischen, sei es philosophischen – Erdichtung zu sehen. Denn zugegeben selbst, daß auf diesem Wege der rein theoretische, der intellektuelle Gehalt des Mythischen sich begrifflich machen ließe, so bliebe damit doch gleichsam die Dynamik des mythischen Bewußtseins, so bliebe die unvergleichliche Kraft, die es in der Geschichte des menschlichen Geistes fort und fort beweist, völlig unerklärt. Im Verhältnis von Mythos und Geschichte erweist sich jener durchaus als das Primäre, diese als das Sekundäre und Abgeleitete. Nicht durch seine Geschichte wird einem Volke seine Mythologie, sondern umgekehrt wird ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt – oder vielmehr, diese bestimmt nicht, sondern sie ist selbst sein Schicksal, sein ihm von Anfang an gefallenes Los. Mit der Götterlehre der Inder, der Hellenen und anderer war bereits ihre ganze Geschichte gegeben. Hier gibt es daher sowenig für ein einzelnes Volk wie für die Menschheit als Ganzes eine freie Wahl, ein liberum arbitrium indifferentiae, mit der sie bestimmte mythische Vorstellungen annehmen oder ablehnen könnte; sondern hier herrscht überall strenge Notwendigkeit. Es ist

⁴ Friedrich Wilhelm Josef Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Sämmtliche Werke, Abt. II, Bd. I), Stuttgart/Augsburg 1856, S. 220f., vgl. bes. S. 194ff.

eine gegen das Bewußtsein reale, d. h. jetzt nicht mehr in seiner Gewalt befindliche Macht, die sich seiner im Mythos bemächtigt hat. Die Mythologie entsteht im eigentlichen Sinne durch etwas von aller Erfindung Unabhängiges, ja ihr formell und wesentlich Entgegengesetztes: durch einen (in Ansehung des Bewußtseins) notwendigen Prozeß, dessen Ursprung ins Übergeschichtliche sich verliert, dem das Bewußtsein sich vielleicht in einzelnen Momenten widersetzen, aber den es im ganzen nicht aufhalten und noch weniger rückgängig machen kann. Wir sehen uns hier in eine Region zurückversetzt, wo keine Zeit ist zur Erfindung, lasse man sie von einzelnen oder vom Volk selbst ausgehen, keine zu künstlicher Einkleidung und zu Mißverständnis. Wer versteht, was einem Volke seine Mythologie ist, welche innere Gewalt sie über dasselbe besitzt und welche Realität sie hierin bekundet: der würde ebenso leicht, als er die Mythologie von einzelnen erfinden ließe, für möglich halten, daß einem Volke auch seine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entstanden sei. Damit trifft die spekulative philosophische Betrachtung nach Schelling erst auf den eigentlichen Lebensgrund der Mythologie, den sie lediglich aufzuzeigen vermag, an dem es aber für sie nichts weiter zu »erklären« gibt. Schelling vindiziert sich ausdrücklich als sein eigentümliches Verdienst den Gedanken, an die Stelle von Erfindern, Dichtern oder überhaupt Individuen zuerst das menschliche Bewußtsein selbst gesetzt und es als Sitz, als subjectum agens der Mythologie erwiesen zu haben. Allerdings habe die Mythologie keine Realität außer dem Bewußtsein; aber wenngleich sie nur in Bestimmungen desselben, also in Vorstellungen verläuft, so kann doch dieser Verlauf, diese Sukzession von Vorstellungen selbst nicht wieder als ein solcher bloß vorgestellt sein, sondern er muß wirklich stattgehabt, im Bewußtsein wirklich sich ereignet haben. Die Mythologie ist somit keine bloß als sukzessiv vorgestellte Götterlehre: Sondern der sukzessive Polytheismus, in dem sie besteht, ist nur zu erklären, indem man annimmt, das Bewußtsein der Menschheit habe nacheinander in allen Momenten desselben wirklich verweilt. »Die aufeinander folgenden Götter haben sich des Bewußtseyns wirklich nacheinander | bemächtigt. Die Mythologie als Göttergeschichte [...] konnte sich nur im Leben selbst erzeugen, sie *mußte* etwas *Erlebtes* und *Erfahrenes* seyn.«⁵

Ist aber damit der Mythos als eine eigentümliche und ursprüngliche Lebensform erwiesen, so ist er damit auch von jedem Schein einer bloß einseitigen Subjektivität befreit. Denn das »Leben« bedeutet nach der Grundanschauung Schellings weder ein bloß Subjektives

⁵ A. a. O., S. 124 f. [Zitat S. 125]; vgl. bes. S. 56 ff. u. 192 ff.

noch ein bloß Objektives, sondern steht auf der genauen Grenzscheide zwischen beiden: Es ist die Indifferenz zwischen Subjektivem und Objektivem. Wenden wir dies auf den Mythos an, so muß auch hier der Bewegung und Entwicklung der mythischen Vorstellungen im menschlichen Bewußtsein, sofern diese Bewegung innere Wahrheit haben soll, ein objektives Geschehen: eine notwendige Entwicklung im Absoluten selbst, entsprechen. Der mythologische Prozeß ist ein theogonischer Prozeß: ein Prozeß, in dem Gott selbst wird, in dem er sich, als der wahre Gott, stufenweise erzeugt. Jede einzelne Stufe dieser Erzeugung hat, sofern sie als notwendiger Durchgangspunkt begriffen werden kann, ihre eigene Bedeutsamkeit: Aber erst im Ganzen, im ununterbrochenen Zusammenhang der durch alle Momente fortgehenden Bewegung des Mythischen enthüllt sich ihr vollständiger Sinn und ihr eigentliches Ziel. In diesem erscheint denn auch jede besondere und bedingte Einzelphase als notwendig und insofern als gerechtfertigt. Der mythologische Prozeß ist der Prozeß der sich wiederherstellenden und dadurch verwirklichenden Wahrheit. »[...] es ist also freilich nicht in dem einzelnen Momente Wahrheit, denn sonst bedürfte es keines Fortgangs zu einem folgenden, keines Processes; aber in diesem selbst erzeugt sich, und es ist daher in ihm – als eine sich erzeugende – die Wahrheit, die das Ende des Processes ist, die also der Prozeß *im Ganzen* selbst als vollendete enthält.«⁶

Näher betrachtet ist für Schelling diese Entwicklung dadurch bestimmt, daß von der Einheit Gottes, als einer bloß seienden, aber nicht als solcher gewußten, zur Vielheit weitergegangen und aus ihr, aus dem Gegensatz zur Vielheit, nun erst die wahrhafte, die nicht bloß seiende, sondern erkannte Einheit Gottes gewonnen wird. Schon das erste Bewußtsein des Menschen, bis zu dem wir zurückgehen können, ist notwendig zugleich als ein göttliches Bewußtsein, als ein Bewußtsein von Gott zu denken: Das menschliche Bewußtsein ist seinem eigentlichen und spezifischen Sinne nach ein solches, das Gott nicht außer | sich hat, sondern das zwar nicht mit Wissen oder Wollen, nicht mit einem freien Akt der Willkür, wohl aber kraft seiner Natur die Beziehung auf Gott in sich schließt. »Der ursprüngliche Mensch ist nicht actu, er ist *natura sua* das Gott Setzende, und zwar [...] bleibt für das Urbewußtseyn nichts, als daß es das den Gott in seiner Wahrheit und absoluten Einheit Setzende ist.«⁷ Aber wenn dies Monotheismus ist, so ist es doch nur ein relativer Monotheismus: Der Gott, der hier gesetzt wird, ist einer nur in dem abstrakten Sinne, daß in ihm selbst

⁶ [A. a. O., S. 209.]

⁷ [A. a. O., S. 185.]

noch keinerlei innere Unterschiede bestehen, daß noch nichts vorhanden ist, womit er verglichen und dem er entgegengesetzt werden könnte. Erst im Fortgang zum Polytheismus wird sodann dieses »andere« erreicht: Das religiöse Bewußtsein erfährt jetzt in sich selbst eine Spaltung, eine Besonderung, eine innere »Alteration«, für die die Vielheit der Götter nur der bildlich-gegenständliche Ausdruck ist. Aber andererseits wird durch diesen Fortgang nun erst der Weg eröffnet, um sich von dem Relativ-Einen zu dem in ihm eigentlich verehrten Absolut-Einen zu erheben. Durch die Scheidung, durch die »Krisis« des Polytheismus erst mußte das Bewußtsein hindurchgehen, wenn für dasselbe der wahre Gott, d. h. der bleibend Eine und Ewige als solcher unterschieden werden sollte – unterschieden von dem Urgott, der dem Bewußtsein zum Relativ-Einen und bloß vorübergehend Ewigen wird. Ohne den zweiten Gott, ohne die Sollizitation zum Polytheismus würde auch kein Fortgang zum eigentlichen Monotheismus gewesen sein. Dem Menschen der Urzeit war der Gott noch durch keine Lehre, keine Wissenschaft vermittelt – »das Verhältniß war ein *reales*, und konnte daher nur ein Verhältniß zu dem Gott *in seiner Wirklichkeit*, nicht zu dem Gott in seinem Wesen, und also auch nicht zu dem *wahren* Gott seyn; denn der wirkliche Gott ist nicht sofort auch der wahre [...] Der Gott der Vorzeit ist ein wirklicher realer Gott, und in dem auch der wahre *Ist*, aber nicht als *solcher* gewußt. Die Menschheit betete also an, *was sie nicht wußte*, wozu sie kein ideales (freies), sondern nur ein reales Verhältniß hatte.«⁸ Dieses ideale und freie Verhältniß herzustellen, die seiende Einheit in die gewußte zu verwandeln: das erscheint nunmehr als der Sinn und Inhalt des gesamten mythischen, des eigentlich »theogonischen« Prozesses. Wieder zeigt sich hierin ein reales Verhältniß des menschlichen Bewußtseins zu Gott, während alle bisherige Philosophie nur von »Vernunftreligion«, also nur von einem rationalen Verhältniß zu Gott wußte und alle religiöse Entwicklung nur als eine Entwicklung in der | Idee, d. h. in der Vorstellung und in Gedanken ansah. Und damit erst ist nunmehr nach Schelling der Kreis der Erklärung geschlossen – sind Subjektivität und Objektivität innerhalb des Mythischen in ihr rechtes Verhältniß gesetzt. »Es sind überhaupt nicht die Dinge, mit denen der Mensch im mythologischen Proceß verkehrt, es sind *im Innern des Bewußtseyns selbst aufstehende Mächte*, von denen es bewegt ist. Der theogonische Proceß, durch den die Mythologie entsteht, ist ein *subjectiver*, inwiefern er im *Bewußtseyn* vorgeht und sich durch Erzeugung von Vorstellungen

⁸ [A. a. O., S. 175 f.]

erweist: aber die Ursachen, und also auch die Gegenstände dieser Vorstellungen sind die *wirklich* und *an sich* theogonischen Mächte, eben dieselben, durch welche das Bewußtseyn ursprünglich das Gottsetzende ist. Der Inhalt des Processes sind nicht bloß *vorgestellte* Potenzen, sondern die *Potenzen selbst* – die das Bewußtseyn, und da das Bewußtseyn nur das Ende der Natur ist, die die Natur erschaffen, und daher auch wirkliche Mächte sind. Nicht mit *Naturobjecten* hat der mythologische Proceß zu thun, sondern mit den reinen erschaffenden Potenzen, deren ursprüngliches Erzeugniß das Bewußtseyn selbst ist. Hier also ist es, wo die Erklärung vollends ins Objective durchbricht, ganz *objectiv* wird.«⁹

In der Tat ist hier der höchste Begriff und die höchste Form der »Objektivität« erreicht, die Schellings philosophisches System überhaupt kennt. Der Mythos hat seine »wesentliche« Wahrheit erlangt, indem er als ein notwendiges Moment im Prozeß der Selbstentfaltung des Absoluten begriffen ist. Daß er es nirgends mit den »Dingen« im Sinne einer naiv-realistischen Weltansicht zu tun hat, sondern daß es lediglich eine Wirklichkeit, eine Potenz des Geistes ist, die sich in ihm darstellt, kann keinerlei Einwand gegen seine Objektivität, seine Wesenheit und Wahrheit begründen: Denn auch die Natur hat keine andere und keine höhere Wahrheit als diese. Auch sie ist nichts anderes als eine Stufe in der Entwicklung und Selbstentfaltung des Geistes – und die Aufgabe der Philosophie der Natur besteht eben darin, sie als solche zu verstehen und durchsichtig zu machen. Was wir Natur nennen – so hatte es schon das »System des transzendentalen Idealismus« ausgesprochen –, ist ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlossen liegt: Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, so würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht. Diese Geheimschrift der Natur ist nun durch die Betrachtung des Mythos und seiner notwendigen Entwicklungsphasen von einer neuen Seite her aufgeschlossen. Die »Odyssee des Geistes«¹⁰ steht hier auf einer Stufe, in der wir ihr letztes Ziel nicht mehr wie in der Sinnenwelt nur durch halbdurchsichtigen Nebel, sondern in dem Geiste unmittelbar vertrauten, wengleich von ihm noch immer nicht völlig durchdrungenen Gestalten vor uns erblicken. Der Mythos ist die Odyssee des reinen Gottesbewußtseins, das in seiner Entfaltung gleich sehr durch das Natur- und Weltbewußtsein wie durch das Ichbewußtsein bedingt

⁹ A. a. O., S. 207 ff. [Zitat S. 207]; vgl. bes. S. 175 ff. u. 185 ff.

¹⁰ [Ders., System des transzendentalen Idealismus, in: Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. III, Stuttgart/Augsburg 1858, S. 327–634: S. 628.]

und vermittelt ist. Hier enthüllt sich ein inneres Gesetz, das demjenigen, das in der Natur waltet, durchaus analog, ja von einer höheren Art der Notwendigkeit als dieses ist. Weil der Kosmos nur aus dem Geiste und somit aus der Subjektivität heraus zu verstehen und zu deuten ist, darum hat umgekehrt auch der scheinbar bloß subjektive Gehalt des Mythischen unmittelbar kosmische Bedeutung. »Nicht daß die Mythologie unter einem Einfluß der Natur entstünde, welchem das Innere des Menschen durch diesen Proceß vielmehr *entzogen* ist, sondern daß der mythologische Proceß *nach demselben Gesetz* durch dieselben Stufen hindurchgeht, durch welche ursprünglich die Natur hindurchgegangen ist. [...] Der mythologische Proceß hat also nicht bloß religiöse, er hat *allgemeine* Bedeutung, denn es ist der allgemeine Proceß, der sich in ihm wiederholt; demgemäß ist auch die Wahrheit, welche die Mythologie im Proceß hat, eine nichts ausschließende, universelle. Man kann der Mythologie nicht, wie gewöhnlich, die *historische* Wahrheit absprechen, denn der Proceß, durch den sie entsteht, ist selbst eine wahre Geschichte, ein wirklicher Vorgang. Ebenso wenig ist von ihr physikalische Wahrheit auszuschließen, denn die Natur ist ein ebenso notwendiger Durchgangspunkt des mythologischen als des allgemeinen Processes.«¹¹

Der charakteristische Vorzug und die charakteristischen Schranken der Erklärungsart des Schellingschen Idealismus treten an dieser Stelle deutlich hervor. Der Einheitsbegriff des Absoluten ist es, der auch das menschliche Bewußtsein erst wahrhaft und endgültig seiner absoluten Einheit versichert, indem er alles, was in ihm als besondere Leistung, als eine bestimmte Richtung des geistigen Tuns hervortritt, aus einem gemeinsamen letzten Ursprung ableitet. Aber zugleich schließt freilich| dieser Einheitsbegriff die Gefahr in sich, daß die Fülle der konkreten besonderen Unterschiede von ihm zuletzt aufgesogen und unkenntlich gemacht wird. So kann für Schelling der Mythos zu einer zweiten »Natur« werden, weil sich ihm zuvor die Natur selbst in eine Art Mythos verwandelt hatte, indem sich ihre rein empirische Bedeutung und Wahrheit in ihre geistige Bedeutung, in ihre Funktion, die Selbstoffenbarung des Absoluten zu sein, aufhob. Weigert man sich, diesen ersten Schritt zu tun, so scheint damit auch der zweite aufgegeben werden zu müssen – so scheint also kein Weg mehr übrig zu bleiben, der zu einer eigenen Wesenheit und Wahrheit, zu einer eigentümlichen »Objektivität« des Mythischen hinführen könnte. Oder gäbe es ein Mittel und eine Möglichkeit, die Frage, die Schel-

¹¹ Ders., Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S.216.

lings »Philosophie der Mythologie« gestellt hat, als solche festzuhalten, sie aber zugleich vom Boden der Philosophie des Absoluten auf den Boden der kritischen Philosophie zu versetzen? Birgt sich in ihr nicht nur ein Problem der Metaphysik, sondern ein rein »transzendentes« Problem, das als solches einer kritisch-transzendentalen Lösung fähig ist? Nimmt man den Begriff des »Transzendentalen« im strengen Kantischen Sinne, so scheint es freilich paradox, auch nur eine derartige Frage aufzuwerfen. Denn die transzendente Problemstellung Kants bezieht sich ausdrücklich auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und schränkt sich auf diese Bedingungen ein. Welche »Erfahrung« aber ließe sich aufweisen, in der die Welt des Mythischen sich beglaubigen und an der sie irgendeine Art von objektiver Wahrheit, von gegenständlicher Gültigkeit für sich erweisen könnte? Soll eine solche für den Mythos überhaupt erweisbar sein, so scheint sie jedenfalls in nichts anderem als in seiner psychologischen Wahrheit und in seiner psychologischen Notwendigkeit gefunden werden zu können. Die Notwendigkeit, mit der er, in relativen übereinstimmenden Formen, auf bestimmten Entwicklungsstufen des Geistes entsteht, scheint zugleich seinen einzigen objektiv faßbaren Gehalt auszumachen. In der Tat ist, nach der Epoche des deutschen spekulativen Idealismus, das Problem des Mythos nur noch in diesem Sinne gestellt und auf diesem Wege zu lösen gesucht worden. An die Stelle der Einsicht in die letzten absoluten Gründe des Mythos sollte jetzt die Einsicht in die natürlichen Ursachen seiner Entstehung treten: An die Stelle der Methodik der Metaphysik trat die Methodik der Völkerpsychologie. Der wahre Zugang zur Welt des Mythischen und zu ihrer Erklärung schien erst erschlossen, nachdem der dialektische Entwicklungsbegriff Schellings und Hegels ein für allemal durch den empirischen Entwicklungsbegriff ersetzt war. Daß die mythische Welt ein Inbegriff bloßer »Vorstellungen« war, stand jetzt außer Frage – aber diese Vorstellungen waren begriffen, wenn es gelang, sie aus den allgemeinen Regeln der Vorstellungsbildung überhaupt, aus den Elementargesetzen der Assoziation und Reproduktion verständlich zu machen. Jetzt erschien in einem völlig anderen Sinne der Mythos als »Naturform« des Geistes, die zu ihrem Verständnis keiner anderen Methoden als der der empirischen Naturwissenschaft und der empirischen Psychologie bedurfte.

Und doch läßt sich noch eine dritte »Formbestimmung« des Mythischen denken, die ebensowenig darauf gerichtet ist, die Welt des Mythischen aus dem Wesen des Absoluten zu erklären, wie sie sich darauf beschränkt, sie einfach in das Spiel der empirisch-psychologischen Kräfte aufgehen zu lassen. Wenn diese Bestimmung mit Schel-

ling und mit der Methodik der Psychologie darin einig ist, daß das subjectum agens der Mythologie nirgends anders als im menschlichen Bewußtsein zu suchen ist: müssen wir dann notwendig das Bewußtsein selbst lediglich nach seinem empirisch-psychologischen oder aber nach seinem metaphysischen Begriff nehmen – oder gibt es nicht eine Form der kritischen Analyse des Bewußtseins, die sich außerhalb beider Betrachtungsweisen hält? Die moderne Erkenntnis-kritik, die Analyse der Gesetze und Prinzipien des Wissens hat sich immer bestimmter von den Voraussetzungen der Metaphysik wie von denen des Psychologismus gelöst. Der Kampf, der hier zwischen dem Psychologismus und der reinen Logik geführt worden ist, scheint heute endgültig entschieden: Und man darf die Voraussage wagen, daß er in gleicher Form wie bisher nicht wiederkehren wird. Aber was von der Logik gilt, das gilt nicht minder von allen selbständigen Gebieten und von allen ursprünglichen Grundfunktionen des Geistes. In ihnen allen ist die Bestimmung ihres reinen Gehalts, die Bestimmung dessen, was sie bedeuten und sind, von der Frage nach ihrem empirischen Werden und nach ihren psychologischen Entstehungsbedingungen unabhängig. Wie nach einem »Sein« der Wissenschaft, nach dem Gehalt und den Prinzipien ihrer Wahrheit, rein objektiv gefragt werden kann und muß, ohne daß wir hierbei darauf reflektieren, in welcher zeitlichen Abfolge die einzelnen Wahrheiten, die besonderen Erkenntnisse im empirischen Bewußtsein hervortreten, so kehrt das gleiche Problem für alle Formen des Geistes wieder. Die Frage nach ihrem »Wesen« läßt sich auch hier niemals dadurch zum Schweigen bringen, daß wir sie in eine empirisch-genetische Frage verwandeln. Die Voraussetzung einer solchen Einheit des Wesens bedeutet für die Kunst und für den Mythos ebenso wie für die Erkenntnis die Annahme einer allgemeinen Gesetzlichkeit des Bewußtseins, die alle Gestaltung des Besonderen bedingt. Wie wir gemäß der kritischen Grundansicht die Einheit der Natur nur dadurch haben, daß wir sie in die Erscheinungen »hineinlegen«, daß wir sie als Einheit der gedanklichen Form nicht sowohl aus den Einzelphänomenen gewinnen als sie vielmehr an ihnen darstellen und herstellen – so gilt das gleiche auch von der Einheit der Kultur und von jeder ihrer ursprünglichen Richtungen. Auch für sie genügt es nicht, sie faktisch an den Erscheinungen aufzuweisen, sondern wir müssen sie aus der Einheit einer bestimmten »Strukturform« des Geistes verständlich machen. So steht auch hier, wie in der Theorie der Erkenntnis, die Methodik der kritischen Analyse zwischen der metaphysisch-deduktiven und der psychologisch-induktiven Methodik. Sie muß, gleich dieser letzteren, überall vom »Gegebenen«, von den empirisch festgestellten und gesi-