

Philosophische Bibliothek

Ernst Cassirer
Zur Logik der
Kulturwissenschaften

Meiner





ERNST CASSIRER

Zur Logik der
Kulturwissenschaften

Mit einem Anhang:
Naturalistische und humanistische Begründung
der Kulturphilosophie

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 634

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

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

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

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

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

www.meiner.de

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

INHALT

ZUR LOGIK DER KULTURWISSENSCHAFTEN. FÜNF STUDIEN (1942)

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

ANHANG

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

ZUR LOGIK DER KULTURWISSENSCHAFTEN
FÜNF STUDIEN¹
(1942)

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

ERSTE STUDIE

Der Gegenstand der Kulturwissenschaft

[1.]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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