

Ernst Cassirer  
Nachgelassene Manuskripte  
und Texte  
Band 5  
Kulturphilosophie  
Vorlesungen und Vorträge  
1929-1941



Meiner

ERNST CASSIRER  
KULTURPHILOSOPHIE  
VORLESUNGEN UND VORTRÄGE 1929–1941

# ERNST CASSIRER

NACHGELASSENE MANUSKRIPTE UND TEXTE

Herausgegeben von  
Klaus Christian Köhnke  
John Michael Krois  
und Oswald Schwemmer

Band 5

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

# ERNST CASSIRER

KULTURPHILOSOPHIE  
VORLESUNGEN UND VORTRÄGE 1929–1941

Herausgegeben von  
Rüdiger Kramme †  
unter Mitarbeit von  
Jörg Fingerhut

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-7873-1250-1

Zitervorschlag: ECN 5

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2004. 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: Litges & Dopf, Heppenheim. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## 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 Vorlesungsmanskripten, 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 des Herausgebers .....	IX

### KULTURPHILOSOPHIE VORLESUNGEN UND VORTRÄGE 1929–1941

Grundprobleme der Kulturphilosophie .....	3
Probleme der Kulturphilosophie .....	29
Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion .....	105
Blatt I .....	105
Blatt II .....	113
Blatt III .....	117
Blatt IV .....	124
Blatt V .....	132
Blatt VI .....	142
Blatt VII .....	153
Blatt VIII .....	163
Blatt IX .....	179
Blatt X .....	186
Zur Erkenntnistheorie der Kulturwissenschaften .....	201
Beilage	
Zur Erkenntnistheorie der Kulturwissenschaften [1. Fassung] .....	237

## ANHANG

Zur Textgestaltung .....	253
1. Zeichen, Siglen, Abkürzungen .....	253
2. Regeln der Textgestaltung .....	255
Editorische Hinweise .....	257
1. Ziel und Gestalt der Ausgabe »Ernst Cassirer · Nachgelassene Manuskripte und Texte« .....	257
2. Zum Inhalt dieses Bandes.	
Die Manuskripte: Die Konvolute 131 b, 13, 119 und 208 .....	257
a) Konvolut 131(b) .....	257
b) Konvolut 13 .....	258
c) Konvolut 119 .....	259
d) Konvolut 208 .....	261
3. Zur Anordnung der Texte im vorliegenden Band .....	262
Anmerkungen des Herausgebers .....	263
Literaturverzeichnis .....	299
Personenregister .....	317

## VORWORT DES HERAUSGEBERS

*Dieser Band versammelt Vorlesungen und Vorträge sowie eine Ausarbeitung Cassirers zum Begriff und zur Methodik der Kulturphilosophie und Kulturwissenschaften, die zwischen 1929 und 1941 entstanden sind. Sie sind, mit Ausnahme der ersten Vorlesung Grundprobleme der Kulturphilosophie, 1929, als vorbereitende Überlegungen zu dem Aufsatz über die Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie, 1939, und zu der Monographie Zur Logik der Kulturwissenschaften, 1942, einzuordnen.*

*Für mancherlei Hinweise und Hilfen danke ich Prof. Bruno Accarino (Florenz), Veronica Albrink, M.A. (Leverkusen), und Prof. Dr. Hubert Treiber (Hannover).*

*Für institutionelle Hilfe und finanzielle Unterstützung ist dem Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin und dem Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig sowie der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu danken.*

*Rüdiger Kramme*

*Rüdiger Kramme hat die Edition des Bandes besorgt. Er ist im August 2004 verstorben. Die abschließenden Arbeiten zur Drucklegung sind von Jörg Fingerhut ausgeführt worden.*

*Klaus Christian Köhnke · John Michael Krois · Oswald Schwemmer*



KULTURPHILOSOPHIE  
VORLESUNGEN UND VORTRÄGE

1929–1941



Grundprobleme der Kulturphilosophie.<sup>A</sup>  
(Sommer-Semester 29)

Bevor<sup>B</sup> wir in die Betrachtung der besonderen Probleme eintreten, die uns in diesem Sem[ester] beschäftigen sollen, gilt es den Sinn des Themas, das wir uns stellen, schärfer zu fixieren. Dies ist um so notwendiger als es einen allgemein anerkannten feststehenden Sinn eben dieses Themas noch in keiner Weise gibt.<sup>12</sup> Gewiss: gerade in der Philosophie der letzten Jahrzehnten wird der Gebrauch des Wortes Kulturphilosophie immer häufiger – und es mehren sich die philosoph[ischen] Werke, die, oft schon in ihrem Titel, eine systematische Grundlegung der Philosophie der Kultur versprechen. Ich brauche hier – um nur die deutsche philosophische Litteratur zu berücksichtigen – nur auf die Arbeiten der a)<sup>C</sup> Dilthey'schen Schule hinzuweisen –

<sup>1</sup> Die "klassische" / Eint[eilung] der Philos[ophie], / wie sie seit der / Sto a feststeht in / Logik, Physik (Natur- / philos[ophie]) Ethik [.] / Es ist ein Symptom / einer geist[igen] Wendung, / als dieser festst[ehende] Rahmen / zuerst durchbrochen wird[.] / – Das 18t[e] Jahrh[undert] 'entdeckt' / in Baumgarten u[nd] Kant / die Aesthetik – / in Herder u[nd] Hegel / die Philos[ophie] der Geschichte / – / heute scheint der / "Kulturphilosophie" / eine analoge Rolle / in dem Gesamtproblem / d[er] Philos[ophie] bestimmt / zu sein!

<sup>2</sup> Kant, Grund[legung] zur Metaphys[ik] der Sitten [Kant [...] Sitten.] *ein dem Ms. beiliegendes Einzelblatt ohne formale Zuordnung, das inhaltlich zu der vorgenannten Randnotiz gehört* Die alte griech[ische] Philos[ophie] teilte sich in drei / Wiss[enschaften] ab: die Physik, die Ethik u[nd] die Logik. / Diese Einteil[ung] ist der Natur der Sache vollk[ommen] / angemessen u[nd] man hat an ihr nichts zu / verbessern als etwa nur das Prinzip / derselben hinzuzutun: – / Alle Vernunftkenntnis entweder material / u[nd] betrachtet irgend ein Objekt / oder formal u[nd] besch[äftigt] sich bloss mit der / Form des Verstandes oder der Vernunft[.] / Die formale heisst Logik – / die materiale aber teilt sich wieder / je nachdem der Inhalt, auf den sie geht, / Gesetze der Natur oder Gesetze der Freiheit / sind. / Die Wissenschaft von der ersten heisst Physik, / die der andern ist Ethik, jene wird auch / Naturlehre, diese Sittenlehre genannt. / – / [D]aneben die mittelalterl[iche] Einteilung: / Ontologie – all[gemeine] Seinslehre, Metaphysik / Theologie[.] Lehre von Gott / Kosmologie[.] Lehre von d[er] Welt / Psychologie[.] Lehre vom Menschen [Theologie [...] Psychologie] Theologie, Kosmologie und Psychologie *stehen im Ms. als drei Sparten nebeneinander unter Ontologie und sind mit ihr jeweils durch einen Strich verbunden; die hier nach [:] dargestellten Erläuterungen stehen im Ms. jeweils unter den Oberbegriffen*

<sup>A</sup> Grundprobleme der Kulturphilosophie.] *unterstrichen*

<sup>B</sup> Bevor] 1. Bevor *Zählung nicht fortgeführt*

<sup>C</sup> a)] *höbersetzt, nachträglich eingefügt*

(Diltheys eigene Arbeiten über den Aufbau der histor[ischen] Welt;<sub>1</sub> die Arbeiten von Spranger,<sub>2</sub> Litt<sub>3</sub>) –

ferner b)<sup>A</sup> Simmel (seine ganze philos[ophische] Arbeit steht im Zeichen der Wendung zur Kulturphilosophie –)

3 Phasen von Simmels Philosophie:

Entwicklungsbegriff – Lebensbegriff – Kulturbegriff[.]

S[immel ist] einer der originellsten Denker des 19ten u[nd] des beginnenden 20sten Jahrhunderts –

an ihm kann man die ganze Bewegung, die innere Dynamik dieses Denkens ablesen –

vom biologischen Evolutionismus, der im

wesentlichen naturwissenschaftlich u[nd] naturphilosophisch orientiert ist.

(Das Apriori als Produkt der “Entwicklung”, als a priori für das Individ[uum],

aber a poster[iori] für die Gattung –

Spencers These[.]<sub>4</sub>

von hier schreitet Simmel zu einer Metaphysik des Lebens fort – zu einer Art metaphysischem Vitalismus

(hier steht er Bergson am nächsten u[nd] er ist in Deutschland einer der Ersten gewesen, der Bergsons Ideen aufgenommen u[nd] der sie in wirkl[ich] selbständiger originaler Weise weiter geführt hat.)

[A]ber die dritte große Wendung in Simmels Philosophie, die erst ihren eigentl[ichen] Gehalt ganz offenbart, ist das, was Simmel selbst die Wendung zur Idee<sub>5</sub> genannt hat –

Über dem Leben wölbt sich ein Reich der objektiven Formen –

die Transzendenz des Lebens –

mit diesem Schritt zur Transzendenz betreten wir nach S[immel] erst den Boden der Kultur<sub>6</sub> –

Das heisst aber, daß dieses Reich, das Reich der »Idee«, nicht in geradliniger Entwicklung vom Gebiet des Lebens aus erreicht werden kann – der ursprüngliche Ansatzpunkt des Evolutionismus ist ganz verlassen – der Schritt zur Idee schliesst eine dialektische Umkehr in sich – einen Gegensatz, der sich bis zum Widerspruch steigert –

Simmel liebt es, diesen Gegensatz nicht nur in seiner objektiven Bestimmtheit vor uns hinzustellen, sondern ihn, gemäss seiner geistigen Eigenart, als einen seelischen Gegens[atz] zu beschreiben und zu analysieren –

dem inneren Widerstreit nachzugehen, der aus ihm in den Subjekten des Kulturprozesses entsteht –

<sup>A</sup> b)) *höhergesetzt, nachträglich eingefügt*

Jener Überschritt vom 'Leben' zur Sphaere der 'Kultur': er ist nicht anders, denn als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος<sub>7</sub> möglich<sub>8</sub> –  
 und dieses Heraustreten aus dem Leben ist für den Menschen, der es zu vollziehen hat, ein tragischer Prozess, –  
 er stellt sich zunächst als Bruch, als Zerfall mit seinem eigenen Wesen dar –  
 Der Begriff der Kultur birgt daher die Tragödie der Kultur<sub>10</sub> in sich –  
 etc.

c) Andere Versuche zur Grundlegung einer Kulturphilosophie –  
 besonders wirkt sich hier wieder der Grundgedanke Hegels aus[,]  
 z.B. Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes, Prolegomena zur Kulturphilosophie, 1928[,]<sup>1</sup>  
 Freyer, Theorie des objektiven Geistes<sub>11</sub> –  
 Beide Bücher zeigen schon in ihrem Titel wieder den Rückgang zu jener klassischen Form der Kulturphilosophie, die Hegel geschaffen u[nd] die er in seiner Phaenomenologie des Geistes fixiert hat –  
 aber beide Werke kommen freilich nicht geradlinig von Hegel her, sondern sind durch die Problematik der Philosophie des 19ten u[nd] des beginnenden 20sten Jahrh[underts] hindurchgegangen –  
 am deutlichsten tritt dies bei Freyer heraus, der Hegels Grundgedanken überall voraussetzt, der sie aber bereits sub specie anderer Problemstellungen sucht, der insbesondere auf den Kategorien der Simmel'schen Lebensphilosophie u[nd] auf Gedanken der Husserl'schen Phaenomenologie fusst.

d)<sup>A</sup> die moderne Form der Geschichtsphilosophie –  
 Die ältere Form der Geschichtsphilos[ophie] geht wesentlich auf die Frage nach dem Sinn und Ziel der Geschichte –  
 nach ihrem »Telos« –  
 gleichviel ob man dieses Telos innerhalb der Geschichte selber oder ausserhalb ihrer in einem prinzipiell »Anderen« sucht –  
 ob man es »immanent« oder »transzendent« bestimmt –  
 Wesentlich ist hier, daß die Geschichte überhaupt als einheitlicher Prozess, als Universal-Geschichte bestimmt wird –  
 als ein kontinuierlicher Gang des Werdens, der zuletzt auf einen Ziel-punkt gerichtet ist –

<sup>1</sup> s[iehe] sp[äter]! mit Bleistift geschrieben

<sup>A</sup> d)] sehr deutlich und groß geschrieben

so die religiöse Geschichtsphilosophie als Form der religiösen Teleologie –  
 in der Geschichte wirkt sich ein göttl[icher] Heilsplan aus (Augustin, De civitate Dei)  
 oder Hegel – Geschichte als ‘Selbstbewegung des Geistes’,<sup>12</sup> als der Substanz, die zum ‘Subjekt’ wird[.]

Demgegenüber steht die Auflösung, die in der modernen (Spengler’schen) Geschichtsauffassung erfolgt<sup>13</sup> –  
 nicht der Augustinische Gott, nicht der Hegelsche Geist ist das eigentliche ‘Subjekt’ der Geschichte –  
 beide Begriffe sind für Sp[engler] nichts anderes als falsche metaphysische Hypostasen –  
 und eine ebensolche Hypostase ist der Begriff, den die deutsche klass[ische] Geschichtsphilosophie, die Gesch[ichts]phil[osophie] Herders, Humboldts, Kants herausgearbeitet hat –<sup>1</sup>  
 es gibt keine humanitas, keine einheitliche “Menschheit” als Subjekt, als Träger oder als Ziel, als Telos der Geschichte<sup>14</sup> –  
 die Menschheitsgeschichte löst sich vielmehr auf in Naturgeschichte – und die Natur selbst ist kein Einheitsbegriff, sondern ein Mannigfaltigkeitsbegriff –  
 handelt es sich doch nicht um die “abstrakte” Natur der Naturwissenschaft –  
 sie mag als Einheit gelten; aber sie ist eben nur eine durchaus künstliche, eine willkürlich geschaffene Einheit –  
 ein Kunstwerk und Kunststück des mathematisch-physikal[ischen] Denkens – aber eben als solches Kunst-Stück selbst durchaus stückhaft und mechanisch[.]

Die Natur als lebendige Natur zeigt uns niemals eine solche abstrakte Einheit, sondern immer bewegte Vielheit –  
 nie absolut konstante “Formen” und “Typen”[.] sondern stetigen Gestaltenwandel – Metamorphose[.]

Und dies gilt in noch höherem Grade von den Kulturen – denn auch ‘Kultur’ gibt es nie als Einheit, sondern immer nur in der Mehrheit; nie als absolut feste, bleibende, konstante Gestalt, sondern nur im Werden[.] in der Fluktuation der verschiedenartigsten[.] in keiner Weise auf einander rückführbaren Gestaltungen[.]

[Die] Idee der Kultur-Morphologie löst daher die Idee einer Kultur-Philosophie auf –

Kein Ziel, kein ‘Telos’ der Einen Menschheit in der Einen Geschichte  
 – wie bei Augustin oder Hegel –

sondern nur eine Welt des Ausdrucks –  
 es giebt keine philosophische (systematische) Erk[enntnis] der Kultur,  
 sondern nur eine rein physiognomische<sup>15 16</sup> –  
 (Widerspruch bei Spengler, daß er aus solcher ‘Physiognomik’<sup>17</sup> her-  
 aus den künftigen Gang der Kultur glaubt voraus bestimmen, ja  
 voraus berechnen zu können<sup>18</sup> – dies ist freilich ein Rückfall u[nd] eine  
 Inkonsequenz.)

Aber hier stehen wir nun vor unserer entscheidenden Frage:  
 In welchem Sinne kann heute überhaupt noch von einer einheitlichen  
 Kultur-Philosophie gesprochen werden –  
 da uns das Subjekt wie das Objekt dieser Philos[ophie] unter den Hän-  
 den zu zergehen droht –  
 wir haben keine einheitliche ‘Gottheit’ mehr[,] die ihren Heilsplan in  
 der Gesch[ichte] verwirklicht –  
 wir haben auch keine einheitl[iche] Menschheit mehr, die in einem  
 einfachen linearen ‘Fortschritt’ zu ihrer Höhe emporsteigt, die ihren  
 ‘Begriff’ u[nd] ihre ‘Idee’ vollendet  
 (so Kant und Hegel:  
 Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit,<sup>19</sup> –  
 oder Kant – verborg[ener] Plan<sup>20</sup> etc.

Der moderne Relativismus wendet ein, daß hier ein Zirkel vorliegt –  
 Mag sein, daß dieses Telos das ‘Ziel’ der Menschh[ei]t in einer bestimm-  
 ten begrenzten Epoche ihrer Entwickl[ung] sein mag –  
 ist es darum das Ziel der Menschheit überhaupt?  
 Ja hat es überhaupt einen Sinn, von einem derartigen universellen  
 Ziel zu sprechen –

Wir ergreifen ein momentanes, ein örtlich u[nd] zeitlich-gebunde-  
 nes Ideal – u[nd] wir hypostasieren es zum absoluten Ideal, zur ab-  
 absoluten Idee –  
 jene ‘Freiheit’, die Hegel u[nd] Kant als Ziel des ganzen welthistor[is-  
 chen] Prozesses aufstellen, ist sie nicht vielmehr unsere Freiheit, ein  
 ganz bestimmtes modernes u[nd] abendländisches Ideal, das z. B.  
 für den gesamten Orient (für China, Indien etc.) nicht die geringste  
 Bedeutung besitzt. –)

So bleibt als Ergebnis der mod[ernen] Kulturphilosophie nur die  
 Skepsis an allen systemat[ischen] Kulturphilos[ophien] übrig.

---

<sup>1</sup> keine ‘Mathematik’, sondern [‘Mathematiken’ mit Bleistift hinzugefügt

Zweite Grundfrage:

gibt es einen Ausweg aus dieser Skepsis –

bleibt noch ein positives Problem, eine positive Aufgabe u[nd] eine positive Leistung der K[ultur]-Ph[ilosophie] möglich? – und wie ist, wo nicht die Lösung, so doch dieses Problem zu fixieren?

Wir können nicht versuchen, diese Frage direkt zu beantworten, indem wir unmittelbar an einen systematischen Aufbau der Kulturphilosophie – so wie wir diesen Begriff verstehen – herangehen, sondern wir müssen einen langen und mühsamen Umweg wählen –

ein solcher Umweg, der uns durch weite Gebiete der »Erkenntnis-Kritik« führen wird, ist freilich nicht nach dem Geschmack der modernen Philosophie, in der sich überall der Wunsch und der Drang regt, sich endlich einmal von dem lästigen Zwang der Erkenntniskritik, der das philosoph[ische] Denken so lange in seinen Bann geschlagen hat, der es gehemmt u[nd] seinen freien Flug gelähmt hat, zu befreien –

Warum nicht direkt ans Werk, an die Wirklichkeit der Kultur herangehen, statt uns in langen und zuletzt doch unergiebigem u[nd] unfruchtbarem Vorfragen über die 'Möglichkeit' der Kultur u[nd] der Kulturphilosophie zu ergehen und uns in ihnen müde und unfähig für die Lösung der eigentl[ichen] Aufgabe zu machen?

Und doch bleibt uns unserem Problem gegenüber kein anderer Weg, als der einer solchen allgemeinen erkenntnis-kritischen Selbstbesinnung –

denn nur auf dem Weg einer solchen Selbstbesinnung können wir hoffen, der doppelten Gefahr zu entgehen, die jeden systemat[ischen] Ansatz der Kulturphilosophie heute bedroht –

können wir hoffen, uns zwischen der Scylla des 'Dogmatismus' u[nd] der Charybdis des 'Skeptizismus' hindurchzuwinden –

Unsere Lage ist eben hier wieder ganz ähnlich jener allgemeinen philos[ophischen] Lage, wie sie Kant gesehen u[nd] geschildert hat –

er denkt hierbei nicht an eine spezielle 'Kulturphilosophie', sondern er denkt an das ganz allgemeine Problem der 'Metaphysik' –

aber er schildert das Schicksal dieser Metaphysik, er schildert ihre geschichtl[iche] Vergangenheit u[nd] ihre Zukunfts-Aufgabe in Sätzen, die sich ohne weiteres auf unser besonderes Problem anwenden lassen –

“Überdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skeptizismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit, aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntnis, deren wir bedürfen und misstrauisch durch lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben ... bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: Ist überall Metaphysik möglich? Aber

diese<sup>A</sup> Frage muss nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem nur noch problematischen Begriffe einer solchen Wissenschaft beantwortet werden.“ (Proleg[omena] § 4).<sup>21</sup>

Zu dem Problem der Kulturphilosophie, wie es heute so vielfältig erörtert und wie es heute, auf ganz verschiedenen, ja entgegengesetzten Wegen in Angriff genommen wird, befinden wir uns in derselben Lage u[nd] in der gleichen gedanklichen Stellung, in der sich Kant bei seiner Neubegründung der Philosophie als Wissenschaft, zum Problem der Metaphysik befand.<sup>22</sup> –

wir müssen, ehe wir den systemat[ischen] Aufbau u[nd] Ausbau einer Kulturphil[osophie] versuchen, zunächst nach ihrem “problematischen Begriff” fragen – und wir müssen diesen Begriff derart zu fassen u[nd] zu gestalten suchen, daß er weder von vornherein dogmatisch festgelegt, noch von vornherein durch skeptische Einwände bedroht u[nd] durch sie entwurzelt wird.<sup>23</sup> Kant konnte seinen Weg zur Beantwortung der Frage: Ist überall Metaphysik möglich?<sup>24</sup> nur finden, indem er eine neue Methode schuf, die er die transscendentale Methode nannte. Das Charakteristische dieser Methode besteht darin, daß sie, um in der Frage nach der ‘Möglichkeit’ der Metaphysik zu einer bestimmten Entscheidung zu gelangen, nicht in bloss abstrakten Erwägungen verharret, sondern daß sie von der Gewissheit eines Faktums ausgeht. Für die Erkenntnislehre Kants wird als dieses Faktum die Mathematik u[nd] die mathemat[ische] Naturwissenschaft bestimmt – für die Ethik ist es der Pflichtbegriff u[nd] das Pflichtbewusstsein, von dem Kant ausgeht. Die Analyse des Faktums der mathemat[ischen] Naturwiss[enschaft] u[nd] die Analyse des Faktums des Sittengesetzes – das wird bei Kant zum Fundament für jede aufbauende, jede synthetische Philosophie – Ohne solche Stütze in einem Urfaktum bleibt jede Konstruktion aus reinen Begriffen leer u[nd] bedeutungslos – die Philosophen, die diese faktische Grundlage übersehen u[nd] verleugnen[,] werden zu blossen ‘Luftbaumeistern von Gedankenwelten’[.]<sup>25</sup>

– Wo finden wir dieses Faktum, an das wir uns halten und auf dessen Sicherheit wir uns stützen können, wenn es sich um den Aufbau einer Kulturphilosophie handelt? –

Hier werden wir zunächst vor ein eigentümliches methodisches Dilemma gestellt.<sup>B</sup> Welchem Gebiet und welcher Gerechtsame<sup>26</sup> gleichsam gehört das Problem der Kulturphilosophie an? Kant hat uns gelehrt, zwischen zwei verschiedenen Fragestellungen scharf und

<sup>A</sup> diese] Hervorhebung von Cassirer

<sup>B</sup> gestellt.] gestellt?

prinzipiell zu unterscheiden – und er sieht es als ein Grundgebrechen der früheren, der ‘dogmatischen’ Metaphysik an, daß sie diese beiden Arten der Fragestellung nicht sicher und nicht sorgsam genug von einander getrennt hat. Sein ganzes System beruht auf dem scharfen Schnitt, den er zwischen dem »mundus sensibilis« und dem »mundus intelligibilis« führt. Von der Schrift *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* hebt seine krit[ische] Fragestellung an,<sup>27</sup> –

Getrennt wird die Sinnenwelt u[nd] die Verstandeswelt – getrennt wird Sein und Sollen, Natur und Freiheit. Freiheit: Kants System, wie es sich schliesslich in der Krit[ik] d[er] Urteilskraft vollendet, bleibt nicht schlechthin bei dieser blossen Trennung stehen – sondern es kennt auch eine Vermittlung u[nd] eine Versöhnung der hier aufgestellten Gegensätze. Die Kunst bildet dieses Mittelglied: sie schlägt die Brücke zwischen ‘Natur’ u[nd] ‘Freiheit’.<sup>28</sup> Aber die radikale Differenz zwischen beiden wird durch diese Vermittlung in keiner Weise geleugnet oder ange-tastet: sie tritt vielmehr nur um so schärfer und um so klarer hervor –

Und hier setzt nun unsere Frage ein –

auf welche Seite kommt die Problematik der Kulturphilosophie zu stehen –

gehört diese Problematik dem Reich des Seins oder dem des Sollens an –

stehen wir mit ihr im Umkreis der Natur oder in dem der Freiheit? Es scheint, als liesse sich diese Frage, – die doch so klar und so einfach ist – nicht einfach und nicht eindeutig beantworten

– unsere heut[ige] “Kulturphilosophie”, wie wir sie in kurzem Umriss zu skizzieren suchten, hat sich in diesem Dilemma noch in keiner Weise entschieden –

sie geht zwischen den beiden Polen

– Natur u[nd] Freiheit, Sein u[nd] Sollen –

einher u[nd] sie schwankt beständig zwischen ihnen!<sup>29</sup> –

Bei Spengler wird das Kulturproblem ganz in das Naturproblem zurückgenommen: wobei freilich unter Natur nicht die Natur Newtons, sondern diejenige Goethes; nicht die mathemat[isch]-mechanische Natur, sondern die ‘organische’ Natur verstanden wird.<sup>30</sup> –

bei Rickert werden ‘Naturwissenschaft’ u[nd] ‘Kulturwissenschaft’ aufs schärfste geschieden,<sup>31</sup> (u[nd] ebenso bei seinem Schüler Kroner; vgl. den Anfang von Kroners Buch:

[“]Das Wort Kultur dient zur Bezeichnung von Handlungen und Leistungen, deren allein der Mensch fähig ist. Die Tiere haben keine Kultur; Tierstaaten u[nd] tierische Kunstwerke sind keine Staaten u[nd] keine

<sup>1</sup> Taines Milieu-Theorie / soziolog[ische] Theorien des / Milieus!

Kunstwerke im Sinne der Kultur. Was das Tier tut und hervorbringt, ist ein Teil des Naturgeschehens und steht unter Naturgesetzen ... (Der Mensch allein) ragt über die Natur empor; er stellt sich der Natur gegenüber und setzt sich den Zweck, sie zu kultivieren. Im Begriff der Kultur wird mithin ein Zusammenhang von Handlungen u[nd] Werken gedacht, der dem Naturzusammenhang nicht zugehört, der aus ihm, oder vorsichtiger gesagt, aus ihm allein nicht entsteht: ein übernatürlicher oder aussernatürlicher Zusammenhang.<sup>32A</sup>

Hier gibt es auch keine Entwicklung, keine kontinuierliche Stufenfolge, die etwa von der Natur zur Kultur, vom Tier zum Menschen hinaufführt, sondern hier besteht ein schlechthin unaufheblicher Gegensatz[.]

“Im Menschen, sofern wir ihn ... als den Schöpfer von Wissenschaft u[nd] Staat, von Kunst und Religion ... verstehen, im Menschen als dem Subjekte der Kulturtätigkeit offenbart das Sein eine prinzipiell neue Seite, es giebt sich in einer Dimension oder Tiefe zu erkennen, die allem naturhaften Dasein fremd ist ... Hier<sup>B</sup> im Bereiche des Menschlichen tritt eine<sup>C</sup> radikale Wendung ein, die den Denkenden unwiderstehlich zwingt, alle bisherige Betrachtung abzurechnen und eine neue Sphaere des Seins beginnen zu lassen.”[.]<sup>33</sup>

Diese ‘neue Sphaere des Seins’ wird von Rickert<sup>D</sup> (dem Kroner in diesen Sätzen mehr als Hegel folgt) als die Sphaere des Wertes bezeichnet[.]

Die Kulturwissenschaften unterscheiden sich von allen Naturwissenschaften dadurch, daß sie wesentlich Wertwissenschaften sind,<sup>34</sup> – Der ‘Wert’ aber bleibt für R[ickert] von allem blossen Dasein – vom Dasein der “Dinge” u[nd] von dem der realen Vorgänge, mag es sich nun um ‘physische’ oder ‘psychische’ Vorgänge handeln – radikal getrennt –

Bezeichnet man das Ganze dieser Dinge u[nd] Vorgänge als die Sphaere des Realen, so handelt es sich im Wert nicht um eine solche Realität; sondern um ein nicht-Seiendes, sondern lediglich Geltendes, um ein spezifisch Irreales[.]<sup>35</sup>

Alle Kulturwissenschaft ist also letzten Endes nicht gerichtet auf eine ‘Wirklichkeit’ im Sinne der ‘Natur’; sondern sie geht auf absolute Normen und Werte, auf Geltendes, nicht-Seiendes, auf Irreales –

<sup>A</sup> ein übernatürlicher oder aussernatürlicher Zusammenhang] *Hervorhebung v. Cassirer*

<sup>B</sup> Hier] *i. Orig.*: hier

<sup>C</sup> tritt eine] *i. Orig.*: tritt dennoch eine

<sup>D</sup> Rickert] Rickert,

<sup>z</sup>So kommt in den Begriff der Kulturphilos[ophie] eine unaufhebl[iche] Doppelheit: die einen suchen ihn aus der Natur zu gewinnen, an ihr festzuhalten, in ihr zu verankern –

die andern lassen ihn aus dem Bruch mit der Natur, aus dem μετάβασις εἰς ἄλλο γένος<sub>36</sub> geradezu erst entstehen u[nd] in diesem Bruch bestehen.

Aber hier entsteht nun alsbald ein schwieriges Problem. Wenn wirklich ein solcher Bruch, wenn ein solcher Gegensatz zwischen »Sein« und »Sollen«, zwischen »Wirklichkeit« und »Idee«, zwischen dem reellen Geschehen, das in der Zeit abläuft und den unzeitlichen und überzeitlichen »Werten« besteht – wie kann beides sich überhaupt je zu einer Einheit verknüpfen? Wie kann aus der Ordnung des Geschehens die ideale Ordnung des Sollens hervorgehen – wie können Zwecke, Werte, Ideen “verwirklicht” werden? Und ist nicht gerade dies die Grundfrage aller Kultur-Philosophie? Sie handelt ja niemals von den “Werten” schlechthin – als einem schlechthin jenseitigen, »transscendenten« Sein, das an irgend einem ὑπερουράνιος τόπος<sub>37</sub> jenseit der Grenzen der Zeit und der zeitlichen Erfahrung, heimisch wäre

– sondern sie taucht mitten in den Strom des zeitlichen Geschehens selbst ein; sie sucht die Ideen, die Werte, die Zwecke nicht in irgend einem An-Sich, sondern sie nimmt sie in ihrer geschichtlichen Verkörperung und geschichtlichen Selbst-Verwirklichung –

Man könnte sagen: die Kulturphilos[ophie] kennt weder einen »Wert an sich«, noch kennt sie eine »blosse«, schlechthin wertfreie und wertfremde »Wirklichkeit« –

sie scheidet beide nicht als ‘Stoff’ u[nd] ‘Form’, sondern sie kennt nur die Union von Realem u[nd] Idealem, von Wert u[nd] Wirklichkeit – Diese Union ist das für sie konkret-Gegebene, ist das Faktum, an das sie anknüpft – die Trennung der beiden Momente ist »blosse Abstraktion[«] – Als Kulturphilosophie kann sie gar nicht eine blosse Seins-Ordnung und eine blosse ursächliche Geschehens-Ordnung ansetzen, der sich dann eine andere Ordnung, eine Ordnung der Zwecke, eine teleol[ogische] Ordnung künstlich überbaut, nur gewissermassen irgendwie aufpropft –

sondern sie findet beides unmittelbar in einem; sie findet das Werden nicht als blossen “Ablauf” von Ereignissen, die nach der Ordnung der Zeit und nach ihrer kausalen Folge beschrieben werden können; sondern so wie es ist, stellt es sich unmittelbar als Entfaltung eines bestimmten Sinnes, als »Werden zum Sinn«, Platonisch gesagt als γένεσις εἰς οὐσίαν<sub>38</sub> dar –

Jede Philosophie, die nicht sowohl von der Betrachtung der Naturphänomene als vielmehr von der der Kulturphänomene, in ihrer konkreten Gestalt u[nd] in ihrer konkreten Bestimmtheit herkommt, muss daher immer wieder gegen dieses Auseinander-Reissen der beiden Momente, gegen diese metaphys[ische] Entgegensetzung von Sein und Sinn, von »Idee« u[nd] »Wirklichkeit« protestieren<sup>A 1</sup><sub>39</sub> –

<sup>1</sup> Blatt α 1)

Es [*darüber Wiederholung des Einfügungszeichens, auf dem Rand, unterstrichen: Blatt α*] zeigt sich hier, daß wir den grossen systematischen Problemen der Kulturphilosophie, daß wir dem "Faktum der Kultur" nicht gerecht werden, wenn wir dieses Faktum gewaltsam einzuspannen suchen in Gegensätze, die auf einem ganz anderen Boden erwachsen sind, – die einer anderen Richtung der philosoph[ischen] Fragestellung angehören.

Die Frage: Kausalität oder Zweck?

"Wirklichkeit" oder (irreale) Werte?

Natur oder Freiheit:

sie reicht hier eben nicht aus – Diese Alternative lässt sich eindeutig nicht beantworten, weil sie dem Gegenstand, der hier in Betracht kommt, nicht adaequat ist – weil sie an einem wesent[lichen] Strukturmoment jener eigentümlichen Gegenständlichkeit, die wir »Kultur« nennen, vorbeigeht.

Wir versuchen einstweilen dieses 'Strukturmoment' nur in vorläufiger Betrachtung anzudeuten – u[nd] wir wählen hierfür ein einzelnes konkretes Beispiel, in dem wir an die Betrachtung der Sprache anknüpfen. Aber die Sprache soll hierbei nur als Paradigma dienen, an dem wir ein allgemeines Prinzip herausstellen wollen – ein Prinzip, das ebensowohl für andere Gestaltungen der Kultur, für die Kunst, die Religion u. s. f. gilt.

a) Problem des 'Ursprungs' der Sprache

Ist die Sprache ein Produkt der Natur – oder ist sie ein Produkt des Geistes? Wächst sie hervor nach den gleichen Gesetzen wie die Pflanze erwächst – entsteht auf einem bestimmten Boden, unter bestimmten physischen klimatischen Bedingungen, eine bestimmte individuelle Sprache, ebenso wie auf diesem Boden eine bestimmte Tier- und Pflanzenwelt, eine charakterist[ische] Fauna und Flora erwächst[?] Es gibt nicht wenige Prozesse der Sprachbildung, die man auf diesem Wege zu erklären u[nd] zu verstehen versucht hat. Nehmen wir etwa den Vorgang der Lautverschiebung, wie er sich in der Entwickl[ung] der deutschen Sprache darstellt[.]

In der zweiten oder hochdeutschen Lautverschiebung haben wir es mit einem Vorgang zu tun, der in historische Zeit (etwa in die Periode der Merowinger) fällt und der einen tiefgreifenden Wandel in der Gestalt der d[eu]tsch[en] Spr[ache] hervorruft. Bekannt[lich] hat sich durch diesen Vorgang das Althochdeutsche mit seinen Weiterentw[icklungen] in das Mittel- u[nd] Neuhochdeutsche von dem Niederdeutschen, dem Niederländ[ischen] u[nd] Englischen getrennt. [getrennt] *nach dem Absatz sind zwei Zeilen gestrichen:* Bei dieser Entwicklung geht ganz allgemein die Tenuis in die entspr[echenden] Spiranten über[.]

<sup>A</sup> protestieren] *danach Einfügungszeichen, das auf dem Rand wiederholt wird, daneben: Blatt α;*

Aus diesem Gesichtspunkt heraus lassen sich auch die tiefen systematischen Gegensätze innerhalb der Geschichte des Idealismus selbst erst völlig verstehen –

In der antiken Philosophie liesse sich der Gegensatz am Beispiel von Platon und Aristoteles entwickeln – in der neueren Philos[ophie] tritt er am deutlichsten bei Kant u[nd] Hegel hervor.

Jacob Grimm hat in seiner Gesch[ichte] der deutschen Sprache das Gesetz dabei ausgesprochen, daß die Media in die Tenuis, die Tenuis in die Asperata, die Asperata wieder in die Media übergeht (vgl. z.B. Wundt, Die Sprache, I, 502f.).[I]

Auf die Einzelheiten dieses Lautwandels kommt es uns hier nicht an, – aber wo liegt nun der eigentliche Grund desselben –

Sollen wir ihn im physischen oder psychologischen Gebiet suchen – geht er auf einen Wandel der äusseren physischen Lebensbedingungen oder auf einen Wandel der geistig-seelischen Haltung zurück? Beide Annahmen sind von namhaften Forschern vertreten worden.

Osthoff hat die Frage in einer eigenen Schrift: “Das physiolog[ische] u[nd] das psycholog[ische] Moment der sprachl[ichen] Formenbildung” behandelt.

Aber die Erklär[ungen] aus bestimmten physischen Ursachen – etwa die Erklär[ung], daß ein bestimmter Lautwandel darauf zurückzuführen ist, daß Völker, die bisher in der Ebene lebten, in eine andere Umgeb[ung], etwa in die Landschaft des Hochgebirges versetzt werden, – diese Erklär[ungen] werden schon zweifelhaft gemacht durch die Beobachtung, daß bestimmte durchgreifende Richtungen des Lautwandels sich feststellen lassen in ganz verschiedenartigen u[nd] unter durchaus anderen physischen u[nd] klimat[ischen] Bedingungen stehenden Gebieten.

Ganz ähnl[iche] Erscheinungen, wie wir sie im Gebiet der german[ischen] Lautverschiebung finden, hat z.B. Meinhof für die Bantu-Sprachen beobachten können[II] –

Wundt erklärt demgemäß in seinem Werk über die Sprache ([Bd.] I, [S.] 526 ff.), daß eine Sonderung zwischen den rein physischen u[nd] den psychischen Bedingungen des Lautwandels sich überhaupt nicht durchführen lasse.

“Der Mensch ist so wenig ein reines Naturobjekt, wie er ein rein geistiges Wesen ist, sondern er ist beides zugleich, ein psychophysischer Organismus; und im Umkreis seiner Funktionen ist es wieder besonders die Sprache, die in allen ihren Eigenschaften den Charakter einer doppelseitigen Funktion an sich trägt. Anzunehmen, daß es irgendeinen allgemeineren sprachlichen Vorgang gebe, der aus rein physischen oder einem anderen, der ebenso aus rein psychischen Bedingungen erfolgt sei, das ist daher eine Vorstellung, die von vornherein unter dem Verdacht einer willkürlichen Abstraktion steht ... Die verschiedenen Vorgänge des Lautwandels sind nicht ein Gemenge verschiedenartiger physischer und psychischer Prozesse, sondern sie bilden ein einheitliches psycho-physisches Geschehen ...”[III]

Aber mit dieser Rückführung der Sprache auf ein psycho-physisches Geschehen, die für Wundts Behandlung des Gesamtproblems charakteristisch ist, ist freilich

Denn das eben scheidet Hegel von Kant, daß er den »Geist« nicht als abstraktes, sondern als konkretes Prinzip nehmen will – nicht als etwas, das jenseit und über der Wirklichkeit steht, sondern vielmehr als das eigentlich-Wirkliche, weil eigentlich Wirksame – das was seinen »Sinn« nirgends anders hat und nirgends anders offenbart als in seiner geschichtlichen Selbstverwirklichung<sup>40</sup> – Aus diesem Gesichtspunkt heraus bekämpft Hegel durchgehend den Gegensatz von Vernünftigkeit und Geschichtlichkeit,

das Problem eher benannt als daß es in irgend einem Sinne gelöst wäre.

Denn zugegeben, daß die Sprache nie und nimmer aus bloss-physischen Bedingungen zu verstehen sei, daß sie immer als ein Produkt des "Geistes" angesehen u[nd] erklärt werden muss –

welche – [Wort *vermutl. erst nachträglich vor den Spiegelstrich gesetzt*] Kausalität des Geistes ist es, die sich hier auswirkt und die wir in der Gestalt der Sprache wiederzuerkennen haben –

Noch immer macht sich in unserer Psychologie, wengleich sie aufgehört hat, bloss »Vermögenspsychologie« sein [sein] zu sein] zu wollen, eine Dreiteilung geltend, die die Vermögenspsychol[ogie] des 18ten J[ahr]h[underts] geschaffen hat – die Dreiteilung in Verstand, Gefühl und Wille[.]

Aber welcher dieser drei Provinzen gehört nun die Sprache an?

sollen wir ihren Ursprung in der Logik, sollen wir ihn in der Aesthetik – oder sollen wir ihn etwa rein im Gebiet des Willens, also im Gebiet der Sozialphilosophie u[nd] der Ethik suchen?

Wiederum sind alle drei Wege versucht worden –

Der älteste ist die Anknüpfung an die Logik – die Sprache ist ein Produkt der "Vernunft", derselben Vernunft, die auch das Prinzip des logischen Denkens ausmacht

(Platons Sprachauffassung – alles Denken ist ein 'Sprechen der Seele mit sich selbst')[IV] –

der Logos im Sprachwort und im Urtext des Geistes ist wesentlich ein u[nd] derselbe, dialogisch-dialektische Logos)[.]

b) die ethisch-soziale Auffassung

sie charakterisiert insbesondere der moderne "Nominalismus", wie er z. B. durch Hobbes vertreten wird; aber auch die antike *sophist[ische]* Sprachtheorie.

Die Bedeutung der Worte besteht nicht  $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ , sondern  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ , – sie sind Produkte nicht der Natur, sondern der Satzung –

die Sprache ist ein soziales Produkt und als solches ein Produkt der Vereinbarung, des Willens, des »Vertrags« –

Diese Vertrags-Theorie hat ihre Nachwirkung u[nd] Nachblüte noch im 18ten Jahrhundert (insbesondere bei Tiedemann, aber auch bei Condillac, Maupertuis u.s.f.) gehabt –

sie ist dann aufs heftigste von der Romantik beföhdet worden, die in der Sprache ein Erzeugnis nicht der Reflexion oder des willkürlichen Vertrags, sondern des »unbewussten« Volksgeistes sieht –

aber sie ist auch heute keineswegs antiquiert, sie ist in der Sprachphilosophie des 19ten Jahrh[underts] noch von Marty in gewissem Sinne erneuert worden, den Steinthal daher als einen "Tiedemann redivivus" verspottet hat:[V]

wie ihn das 18te Jahrh[undert], das Jahrh[undert] der Aufklärung gefasst hatte, u[nd] wie er auch bei Kant noch überall durchklingt –

Dies der Sinn seines Grundprinzips –

Alles Vernünftige ist wirklich

Alles Wirkliche ist vernünftig[.]<sup>41</sup>

Am klarsten tritt dies in Hegels Vorles[ungen] über Geschichtsphilosophie zu Tage –

[c] schließlich die rein aesthetische Auffassung –

die Sprache nicht als Produkt des Denkens, nicht als Produkt des Willens, sondern als Produkt der Phantasie u[nd] des Gefühls –

sie ist daher nicht in erster Linie Mitteilungsorgan, sondern sie ist Ausdrucks-Organ[.]

Benedetto Croce, Vossler[.]

Die Sprachwissenschaft ist ein Teil der Aesthetik, Estetica come recenza dell'espressione[.]<sup>[VI]</sup>

Aber all diese Scheidungen u[nd] Trennungen geben nun eben niemals die Grundstruktur der Sprache selbst, sondern sie erfassen an ihr nur jeweilig ein Moment –

die Sprache lässt sich weder unter die Logik, noch unter die Philosophie des Gemeinschaftslebens, noch unter die Aesthetik einfach subsumieren, sondern sie stellt ein Gebilde sui generis dar – (Forts[etzung] s[iehe] Blatt *α 2*) *[doppelt unterstrichen]*

Und *[daneben auf dem Rand: Blatt α 2]* sie ist als solches durchaus eigenartiges Gebilde keiner Form der uns bekannten "Kausalität" ohne weiteres ein- und unterzuordnen. –

sie ist weder ein Produkt der 'Natur'

noch ein solches der 'Freiheit' –

sie gehört weder der 'physischen', noch gehört sie der 'psychischen' Kausalität an – aber auch die Frage, ob sie einen transscendenten (metaphysischen) Ursprung habe oder ob sie ein immanentes Produkt der "Entwicklung" sei, geht an ihrem Wesen vorbei –

sie ist weder von einem göttlichen Lehrer gelehrt (Süssmilch)<sup>[VII]</sup>

noch ist sie von Menschen als individuellen Einzelwesen "gebildet", "geformt".

All diese Theorien scheitern eben am einfachen Faktum der Sprache –

so scheint nur übrig zu bleiben, als "Grund" der Sprache u[nd] als ihren eigentlichen Schöpfer ein merkwürdiges Zwitterwesen anzusetzen: ein Wesen, das mehr als Natur[.] aber weniger als bewusster, selbstbewusster Geist ist –

ein Wesen, das immanent und transscendent zugleich ist –

das eine eigentümliche Spontaneität besitzt, die es über jede blosser Form der Abhängigkeit, der Determination, des "Mechanismus" heraushebt –

und das doch nicht vom Bewusstsein und mit Bewusstsein erzeugt ist –

Auf diesem Wege entsteht die Theorie des "Volksgeistes" in der Romantik –

sie basieren auf dem Gedanken, daß das »Intelligible«, das bei Kant ein Intelligibles des Sollens u[nd] damit der unend[lichen] Aufgabe ist, nicht blosses Sollen, nicht bloße Aufgabe bleiben kann –  
 Wäre dem so, dann wären Vernunft u[nd] Wirklichkeit, Idee u[nd] Geschichte für immer auseinandergerissen –  
 aber beide lassen sich eben nur in ihrem In-Einander verstehen: es gilt die Wirklichkeit der Idee, die Geschichtlichkeit der Vernunft zu verstehen –  
 Wer die Geschichtlichkeit der Vernunft begriffen hat, der hat damit

aber diese Metaphysik des »Volksgeistes« hat nur den Vorzug, daß sie das Problem scharf sieht –  
 Eine eigentliche Lösung des Problems wird damit nicht erreicht: das Problem wird vielmehr unter einem metaphysischen Rätselwort versteckt!  
 (Analoges wie für die Sprache gilt z. B. für die Religion, für die Kunst –  
 Die Religion – als übernatürliche Offenbarung und als blosses “Menschenwerk” (18tes Jahrh[undert]; Voltaire, Reimarus –  
 als “Erfindung” der Propheten u[nd] Priester, wie die Sprache als »Erfindung« galt) die Kunst als “Erfindung nach Regeln” u[nd] insofern als lehrbar – nicht nur Gottscheds “Kritische Dichtkunst” – selbst noch bei Lessing wirkt diese Vorstellung fort[.]

H[am]b[ur]g[ische] Dram[aturgie,] Bd[.] I, 34[.] Stück:

“Mit Absicht handeln ist das, was den Menschen über geringere Geschöpfe erhebt; mit Absicht dichten, mit Absicht nachahmen, ist das, was das Genie von den kleinen Künstlern unterscheidet, die nur dichten, um zu dichten, die nur nachahmen um nachzuahmen”[.] [VIII] Aber dieser Begriff der ‘Absicht’ wird sodann von Kants Genielehre, so sehr sie im übrigen derjenigen Lessings nahe steht, ausdrücklich berichtigt und vertieft [IX] –  
 Für Kant herrscht im Kunstwerk eine eigene “Zweckmäßigkeit” – er behandelt die Kritik der aesthet[ischen] Urteilskraft im engsten system[atischen] Z[us]ammenh[ang] mit der der teleologischen –  
 aber es ist eine “Zweckmäßigkeit ohne Zweck”, die sich hier offenbart [X] –  
 Im Genie wirkt eine »Spontaneität«, die dennoch keine Spontaneität des Willens ist – seine ‘Heautonomie’ [XI] steht nicht auf derselben Ebene, wie die Autonomie des sittl[ichen] Gesetzes –

Und so steht es auch ausserhalb des Gegensatzes von Natur u[nd] Freiheit [XII] – vielmehr ist dies das Wesentliche des echten Kunstwerks, daß es beiden Reichen u[nd] keinem von ihnen angehört –  
 es stellt die Natur unter den Gesichtspunkt der Freiheit, die Freiheit unter den Gesichtspunkt der Natur[.]

Kr[itik] d[er] Ur[t]eilskraft § 45: “Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah, und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sei Kunst u[nd] sie uns doch als Natur ansieht [XIII] ... Also muss die Zweckmässigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen; d. i. schöne Kunst muss als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist”[.]

“Genie ist die angeborene Gemütslage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt.” (§ 46)

zugleich die Vernünftigkeit der Geschichte in ihrem tiefsten Sinne erfasst und eingesehen.

Hegel IX, 12 f[.:]

“Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei. Diese Überzeugung und Einsicht ist eine Voraussetzung in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt; in der Philosophie selbst ist dies keine Voraussetzung.<sup>A</sup> Durch die spekulative Erkenntnis in ihr wird es<sup>B</sup> erwiesen, daß die Vernunft ... die Substanz wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Betätigung dieses ihres Inhalts ist. Die Substanz ist sie, nämlich das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Bestehen hat – die unendliche Macht, indem die Vernunft nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen, und nur ausserhalb der Wirklichkeit, wer weiss wo, als etwas Besonderes in den Köpfen einiger Menschen vorhanden zu sein; der unendliche Inhalt[,] alle Wesenheit u[nd] Wahrheit, und ihr selbst der<sup>C</sup> Stoff, den sie ihrer Thätigkeit zu verarbeiten giebt, denn sie bedarf nicht, wie endliches Thun, der Bedingungen eines äusserlichen Materials gegebener Mittel, aus denen sie Nahrung und Gegenstände ihrer Tätigkeit empfinde; sie zehrt aus sich und ist sich selbst das Material, das sie verarbeitet; wie sie sich nur ihre eigene Voraussetzung und der absolute Endzweck ist, so ist sie selbst dessen Betätigung und Hervorbringung aus dem Innern in die Erscheinung, – nicht nur des natürlichen Universums, sondern auch des geistigen – in der Weltgeschichte.”<sup>42</sup>

In diesen Sätzen Hegels ist in der Tat zwar nicht die letzte Lösung der Grundprobl[eme] der Kulturphilosophie gegeben, wohl aber die Thematik derselben, ihr durchgreifendes allgemeines Problem vielleicht zum überhaupt ersten Male in aller Schärfe bezeichnet.

Die Hervorbringung des geistigen Universums in der Weltgeschichte: das ist das universelle Thema der Kulturphilosophie].

Und als solche Hervorbringung eines geist[igen] Universums hört auch die Geschichte auf, ein bloss-Einmaliges, Faktisches, Zeitliches zu sein –

in ihr erweist sie ihre eigene, ihr immanente ‘Ewigkeit’ u[nd] Überzeitlichkeit[.]

<sup>A</sup> in der [...] Voraussetzung.] *Hervorhebung von Cassirer*

<sup>B</sup> es] mit Einfügungszeichen über die Zeile geschrieben

<sup>C</sup> der] i. Orig.: ihr

Wie Hegel selbst es zum Schluss der Einleit[ung] der Vorles[ungen] zur Geschichtsphilosophie (IX, 97 f.) ausspricht[.]:

“Indem<sup>D</sup> wir es also nur mit der Idee des Geistes zu tun haben, und in der Weltgeschichte alles nur als seine Erscheinung betrachten, so haben wir, wenn wir die Vergangenheit[,] wie gross sie auch immer sei, durchlaufen, es nur mit Gegenwärtigem zu thun,<sup>E</sup> denn die Philosophie, als sich mit dem Wahren beschäftigend, hat es mit ewig Gegenwärtigem zu thun. Alles ist ihr in der Vergangenheit unverloren, denn die Idee ist praesent, der Geist unsterblich, d.h. er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern er<sup>F</sup> ist wesentlich itzt.”<sup>43</sup>

Diese Sätze Hegels sprechen das Problem in der Sprache seines eigenen Systems, in der Sprache des “absoluten Idealismus” aus – aber sie behalten ihre prinzipielle, ihre entscheidende methodische Bedeutung auch dann, wenn man sie aus diesem Zusammenhang herauslöst. Hier ist in der Tat das Kernproblem erfasst und formuliert, das den Ausgangs- und Endpunkt, das das A und  $\Omega$  aller “Kulturphilosophie” ausmacht – hier ist die Struktur aufgedeckt, die dem »Sein« der Kultur als solchem zukommt. Und diese Struktur erweist sich als eine innerlich-dialektische. Man hat in der Geschichte der neueren Philos[ophie] oft darüber gestritten, ob Hegel die Grundmethode, die seinen Idealismus kennzeichnet, ob er die dialektische Methode der Logik, also der Vertiefung in das Wesen des reinen Begriffs entnommen habe – oder ob er sie vielmehr aus der konkreten Anschauung, aus der Intuition der Geschichte geschöpft habe. Und Hegels System enthält zunächst auf diese Frage keine völlig scharfe und eindeutige Antwort. Denn es liegt in der Eigenart dieses Systems begründet, daß es das »Werden« in diesem doppelten Sinne nimmt: als das Grundmotiv, das erst die Logik als Logik ermöglicht, als Motiv der Selbstbewegung der Begriffe<sup>44</sup> und als zeitliches Werden, als Motiv der historischen Entwicklung. Aber wenn Hegel das Werden in eben dieser Doppelheit nehmen konnte: so erklärt sich dies eben derart, daß sein Blick weder auf den logischen »Prozess«, auf das »procedere« vom Abstrakten zum Konkreten im reinen Begriff, noch auf den geschichtlichen Entwicklungsprozess als solchem allein gerichtet bleibt. Hegel ist weder der einseitige Logiker, als den man ihn so oft hinstellt, noch ist er blosser Geschichtsphilosoph. Er lässt vielmehr Logik und Geschichte auf einer neuen

*Indem] auf dem Rand nachträglich mit Bleistift groß geschrieben: α); das Zitat wird zu Beginn links und zum Ende rechts durch jeweils einen senkrechten Bleistiftstrich hervorgehoben*

*es nur mit [...] zu thun] i. Orig. nur Gegenwärtigem hervorgehoben  
er] nicht i. Orig.*

Ebene einander begegnen und einander durchdringen: und diese neue Ebene giebt erst die »Dimension«, der die dialektische Methode angehört. Die 'Phaenomenologie des Geistes' gehört durchgängig dieser neuen, so zuvor nicht gesehenen und nicht gekannten Dimension an. Man missversteht sie ebenso, wenn man sie als bloße Logik, wie wenn man sie als bloße Geschichte, als historische Stufenfolge der einzelnen "Momente" des Geistes, liest. Die Schwierigkeit, die dieses Werk enthält, besteht vielmehr eben darin, daß es von uns verlangt, fortwährend zwischen beiden Aspekten zu wechseln: beständig den logischen Aspekt in den historischen, den historischen in den logischen umschlagen zu lassen. Dieser Umschlag macht das Wesen der dialektischen Methode aus;<sup>45</sup> er ermöglicht erst die eigentümliche Synthesis, die Hegel zwischen Vernunft und Geschichte, zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen der Sphaere der zeitlosen »ewigen« Wahrheit und der des zeitlichen Geschehens vollzieht. Die Notwendigkeit einer solchen Synthese lässt sich weder aus Hegels logischer Systematik allein, noch lässt sie sich aus der Betrachtung der Geschichte als solcher begründen. Dagegen ergibt sich diese Begründung sofort, wenn man erwägt, daß wir den eigentlichen Anfangs- und Ansatzpunkt des H[egel]-schen Systems weder in der Logik, noch in der Geschichte, sondern eben in der »Philosophie der Kultur« zu suchen haben. Das ist es, was Hegel deutlich von den anderen Systematikern des nachkant[ischen] Idealismus unterscheidet. Fichte geht von der Wissenschaftslehre aus; Schelling kommt von der Naturphilosophie her: aber Hegels erste und eigentliche Frage betrifft weder das Problem des Wissens, noch das des Seins, wenn man unter dem letzteren das Sein der Natur versteht. Seine ersten philosophischen Schriften weisen uns vielmehr in eine andere Richtung: sie alle sind zentriert im Problem der Religion. Die Religion selbst wird hierbei nicht als ein dogmatisches System von "Glaubenssätzen" genommen – sie soll in ihrem "spekulativen" Gehalt verstanden und gedeutet werden. Und das besagt – nach dem gemeinsamen Grundbegriff der "Spekulation", von dem Fichte, Schelling und Hegel ausgehen, daß sie »genetisch« erfasst wird, ohne daß diese Genesis in einem rein-zeitlichen Sinne verstanden werden müsste (Fichtes "genetischer" Blick; Schellings "Entwicklungsprinzip"<sup>46</sup>)[.] Es gilt das Wesen der Religion an ihrem Werden sichtbar zu machen – und das Werden als Selbstentfaltung des Wesens zu verstehen. Diese Synthesis, wie Hegel sie an der Religion zuerst entdeckt, bleibt nichtsdestoweniger nicht auf sie beschränkt, sondern der Fortgang des Systems von den 'theologischen' Jugendschriften zur "Phaenomenologie des Geistes" besteht nun eben darin, daß H[egel] die gleiche Spannung des Moments, den gleichen dialektischen Gegensatz nun in allen Phaenomenen der

Kultur entdeckt, u[nd] daß er demgemäß für sie alle prinzipiell die gleiche Lösung dieser dialekt[ischen] Spannung fordert. Wir gehen dieser Lösung, wie sie sich in Hegels System gestaltet, hier nicht im einzelnen nach – sondern wir heben nur das allgemeine Problem heraus, das hier vorliegt und das<sup>A</sup> H[egel] zuerst in voller systematischer Schärfe gesehen u[nd] herausgestellt hat. –

Das Verhältnis von Sein und Werden ist ein anderes im Gebiet der Natur, ein anderes im Gebiet der Kultur-Wirklichkeit. Gewiss: Sein und Werden sind notwendige Momente und notwendige Bedingungen auch im Aufbau des Naturbegriffs. Aristoteles definiert die Natur geradezu als das Prinzip der „Ruhe und Bewegung“,<sup>47</sup> sodaß für ihn z. B. die „Natur“, die φύσει eines bestimmten Elements, wie etwa der Erde oder des Feuers, erst dann erkannt werden kann, wenn wir die spezifische Bewegungsform dieses Elements erfassen.<sup>48</sup> Und ebenso steht sein allgemeiner Naturbegriff unter dem Gesichtspunkt des Werden:<sup>49</sup> als des Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, von δύναμις ὄν zum ἐνεργεῖν ὄν.<sup>50</sup> Aber andererseits stellt eben Aristoteles aufs schärfste heraus, daß alles Werden ein zuvor-bestimmtes und zuvor gegebenes Sein voraussetzt: es ist eben immer nur Werden am Sein. Das unveränderliche Sein bildet die Grundlage, das Substrat, das ὑποκείμενον für alles Werden.<sup>51</sup> So ist die Natursicht des Arist[oteles] die Weltansicht der substantiellen Formen. Sie werden nicht; sondern sie sind die an sich unveränderlichen Fundamente des Werdens. Dieser Grundunterschied, dieser Dualismus von Sein u[nd] Werden, von Substanz und Accidens bestimmt die Gesamtform des Aristot[elischen] Systems. Eine prinzipiell andere Auffassung des Verhältnisses von Sein u[nd] Werden aber ergibt sich, wenn wir, statt der Naturgebilde, vielmehr die Gebilde der Kultur ins Auge fassen. Hier erst löst sich jene metaphysische und logische Opposition, wie sie zwischen beiden z. B. im Aristot[elischen] System besteht, in reine Korrelation auf. Denn »Sein« und »Werden« treten hier nicht erst nachträglich in Beziehung zueinander (wie das »Accidens« als συμβεβηχός an die Substanz (als ὑποκείμενον)<sup>52</sup> „herantritt“), sondern sie sind für einander konstitutiv. Betrachten wir irgend ein Gebilde, eine »Schöpfung« der Kultur, so ist es eben als solches nicht „vor“ und „ausserhalb“ des schöpferischen Prozesses, sondern es entsteht in ihm: und sein »Bestand« ist eben an diese Art des »Entstehens« gebunden. Versuchen wir „die“ Sprache, „die“ Religion, „die“ Kunst[,] aber auch „das“ Recht, „den“ Staat zu bestimmen und sie ihrem reinen »Wesen« nach auszusprechen, – so können wir dieses Wesen niemals anders als in seinem Werden, in seinem »Her-

<sup>A</sup> das] das durch

vorgehen« – also »genetisch« im weitesten Sinne – beschreiben. Humboldt hat die Notwendigkeit einer solchen rein-genetischen Definition in bekannten u[nd] grundlegenden Sätzen für die Sprache aufgewiesen[, Bd.] VII, 1[. Hälfte], [S.] 45.<sup>A</sup> “Die Sprache[,] in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst[,] ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vorgang<sup>B</sup> zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (Ergon)[,] sondern eine Tätigkeit (Energiea); ihre<sup>C</sup> wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes,<sup>D</sup> den artikulierte[n] Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen. Unmittelbar und streng genommen[,] ist dies die Definition des jedesmaligen Sprechens; aber im wahren und wesentlichen Sinne kann man auch nur gleichsam die Totalität dieses Sprechens als die Sprache ansehen ... Die Sprachen als eine Arbeit des Geistes zu bezeichnen, ist schon darum ein vollkommen richtiger und adaequater Ausdruck, weil sich das Dasein des Geistes überhaupt nur in Tätigkeit und als solche denken lässt.”<sup>E</sup><sub>53</sub>

Dies gilt keineswegs nur von der Sprache, sondern von allen echten »Werken« des Geistes. Das »Erzeugnis« lässt sich hier, wenn es recht verstanden werden soll, niemals völlig vom Akt des »Erzeugens« lösen, das Ergon ist immer nur aus der Energiea heraus zu verstehen. Jedes Gebilde der Kultur besteht und ist nur in einer bestimmten Richtung des Erzeugens – wir verstehen seinen Sinn nur, indem wir es auf eine bestimmte Art des Produzierens, auf eine charakteristische Weise des schöpferischen Kulturprozesses zurückführen –

So auch in der Religion – gerade wenn man sie als “lebendige” Religion nimmt

– so im Recht, im Staat[,]

auch das Recht »ist« nur in seiner ständigen Neuerzeugung – nur so kann es sich als geistig-vernünftiges Recht behaupten –

“Vernunft wird Unsinn”<sup>54</sup> – wo das Recht aus diesem Prozess der Rechtsschöpfung, der ständigen Rechts-Findung gelöst und als ein blosser<sup>F</sup> Kodex bestehender Regeln, absolut-starrer Satzungen ge-

<sup>A</sup> Bd. VII, 1. Hälfte, S. 45.] *Quellenangabe wohl erst nachträglich eingefügt*

<sup>B</sup> Vorgang] *i. Orig.: Vortrag*

<sup>C</sup> (Energiea); ihre] *i. Orig.: (Energiea). Ihre*

<sup>D</sup> Arbeit des Geistes,] *Hervorhebung v. Cassirer*

<sup>E</sup> weil sich [...] lässt.”] *Hervorhebungen v. Cassirer*

<sup>F</sup> ein blosser] *einer blossen*