

Ernst Cassirer
Nachgelassene Manuskripte
und Texte
Band 1
Zur Metaphysik
der symbolischen Formen



Meiner

ERNST CASSIRER

ZUR METAPHYSIK DER SYMBOLISCHEN FORMEN

ERNST CASSIRER

NACHGELASSENE MANUSKRIPTE UND TEXTE

Herausgegeben von John Michael Krois
und Oswald Schwemmer

Band 1

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ERNST CASSIRER

ZUR METAPHYSIK DER SYMBOLISCHEN FORMEN

Herausgegeben von

John Michael Krois

unter Mitwirkung von

Anne Appelbaum

Rainer A. Bast

Klaus Christian Köhnke

Oswald Schwemmer

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Cassirer, Ernst: Nachgelassene Manuskripte und Texte / Ernst Cassirer.
Hrsg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer. – Hamburg :
Meiner.

NE.: Krois, John Michael [Hrsg.]; Cassirer, Ernst: [Sammlung]

Bd. 1. Zur Metaphysik der symbolischen Formen / hrsg. von John
Michael Krois unter Mitw. von Anne Appelbaum ... – 1995
ISBN 3-7873-1208-0

ISBN: 978-3-7873-1208-5

E-Book: 978-3-7873-4295-2

Zitiervorschlag: ECN 1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1995. Der Abdruck der Texte Ernst Cassirers erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Yale University Press, New Haven. 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: H & G GmbH, Hamburg. Druck: Strauß Offsetdruck, Mörlenbach. Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

GELEITWORT

»Ernst Cassirer · Nachgelassene Manuskripte und Texte«

Die nachgelassenen Aufzeichnungen und Papiere Ernst Cassirers sind seit Anfang der sechziger Jahre im Besitz der Beinecke Rare Book and Manuscript Library an der Yale University und vollständig erhalten. Der umfangreiche, für diese Ausgabe erstmals systematisch gesichtete und durchgängig erschlossene Nachlaß umfaßt neben Reinschriften der von Cassirer selbst zur Veröffentlichung gebrachten Werke und Schriften eine große Anzahl unveröffentlichter Manuskripte aus allen Bereichen seines wissenschaftlichen und philosophischen Lebenswerks. Neben den Forschungs- und Vorlesungsmanuskripten, die nicht unmittelbar zum Zwecke der Publikation ausgearbeitet wurden, aber gleichwohl zum materialen Grundbestand seines Werkes gehören, sind es vor allem die vor und nach der 1933 erzwungenen Emigration Cassirers unter den erschwerten Bedingungen des Exils 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 befindlichen Manuskripten 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 oder wieder 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 ausgewählter Briefe von und an Cassirer, die für die Bearbeitung oder das Verständnis der nachgelassenen Texte von Bedeutung sind (Abt. IV).

John Michael Krois · Oswald Schwemmer

INHALT

Geleitwort »Ernst Cassirer · Nachgelassene Manuskripte und Texte«	V
Vorwort des Herausgebers	XI

ZUR METAPHYSIK DER SYMBOLISCHEN FORMEN

Erstes Kapitel: 'Geist' und 'Leben'	3
Zweites Kapitel: Das Symbolproblem als Grundproblem der philosophischen Anthropologie	32
1. Das Problem der philosophischen Anthropologie	32
2. Leben und symbolische Form	54

ÜBER BASISPHÄNOMENE

Disposition zu Kapitel I: Problemstellung	113
α Objektivitätscharakter der Wahrnehmung	113
β Objektivitätscharakter der Ausdrucksfunktion	119
Basisphänomene	123
1. Basisphänomene (Urphänomen)	123
2. Übersicht über die Basisphänomene	131
3. Verhältnis der Basisphänomene zur Psychologie	138
4. Verhältnis der Basisphänomene zur Metaphysik	150
5. Bedeutung der Basisphänomene für die Erkenntnis- theorie	165

SYMBOLISCHE FORMEN. ZU BAND IV

I. Zur Einleitung	199
1. Der Begriff des Ganzen	199
2. Das Erkenntnisproblem als Formproblem	201

II. 'Geist' und 'Leben'	207
1. 'Geist' und 'Leben': Klages	207
2. 'Leben' und 'Geist': Simmel	215
3. 'Geist' und 'Leben': Heidegger	219
4. Heidegger und das Todesproblem	222
5. Zeit bei Bergson und Heidegger	225
6. Zur Differenzierung der Zeitordnung	226
III. Zum Schluß-Kapitel	229
1. Ding, Bedeutung, Metaphysik	229
2. Lebensphilosophie, Dingsphäre, Sinnsphäre	238
3. Mythos, Sinnsphäre, Identität	246

BEILAGE

Symbolbegriff: Metaphysik des Symbolischen	261
1. Metaphysik des Seins und des Lebens	261
2. Zum Idealismus der symbolischen Funktion	264
3. Philosophische Erkenntnis	264
4. Grundgegensatz der modernen Philosophie	265
5. Das Symbolische und das Intuitive	267
6. Metaphysik und Logik	269

ANHANG

Zur Textgestaltung	275
1. Zeichen, Siglen, Abkürzungen	275
2. Regeln der Textgestaltung	276
Editorische Hinweise	279
1. Ziel und Gestalt der Ausgabe »Ernst Cassirer · Nachgelassene Manuskripte und Schriften«	279
2. Die Konvolute 184 und 107	284
a) Konvolut 184a (Symbolische Formen. Zu Band IV)	285
b) Konvolut 184b (Zur Metaphysik der symbolischen Formen)	290
c) Konvolut 184c (Über Basisphänomene)	292
d) Konvolut 107 (Metaphysik des Symbolischen)	295
e) Nicht veröffentlichtes Material aus Konvolut 184 und 107 ...	296

3. Konvolut 184 im Verhältnis zu Band 3 der PsF	297
a) Der nicht realisierte Abschluß von Band 3 der PsF	297
b) Idee und Titel einer Phänomenologie der Erkenntnis und das Problem der Metaphysik	299
4. Cassirers Nachlaß und Hinweise auf den Plan zu einem Band 4 der PsF	300
a) Das Verhältnis der hier publizierten Texte zueinander	303
b) Querverweise auf einen Band 4 der PsF im Nachlaß	305
c) Schlußfolgerung zu Band 4 der PsF	307
Anmerkungen des Herausgebers	309
Literaturverzeichnis	383
Personenregister	403
Conspectus »Ernst Cassirer · Nachgelassene Manuskripte und Texte«	407

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Als 1929 der Dritte Teil (= Band 3) von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, die Phänomenologie der Erkenntnis, erschien, waren damit nicht alle, für diesen Band verfaßten Texte publiziert. Der für diesen Band geschriebene Schlußabschnitt fand keinen Platz mehr darin. In der Vorrede zu diesem Band berichtet Cassirer, daß er den Plan zu einem Schlußabschnitt aufgegeben habe, weil er zu umfangreich wurde und sachlich mit dem dritten Band nicht mehr zusammenpaßte. Dieser Schlußabschnitt, von Cassirer Zur Metaphysik der symbolischen Formen betitelt, ist mit anderen Texten zu diesem Thema im Konvolut 184 des Cassirer-Nachlasses aufbewahrt. Konvolut 184 enthält neben den nie verwendeten Texten für den genannten Schlußabschnitt (184b) auch andere Entwürfe zur Metaphysik der symbolischen Formen aus etwa der gleichen Zeit (184a, von Cassirer betitelt: Symbolische Formen. Zu Band IV.) sowie spätere Texte zum Thema (184c, von Cassirer betitelt: Basisphänomene). Im Nachlaß finden sich einige Querverweise, in denen Cassirer auf diese Texte mit der Bezeichnung Phil. d. s. F. IV Bezug nimmt. Die Texte und Entwürfe im Konvolut 184 hätten gegebenenfalls in einem vierten Band der Philosophie der symbolischen Formen Verwendung finden können. Dennoch ist die Zugehörigkeit der Texte in 184c (über Basisphänomene) zu den anderen Texten nicht eindeutig. Mit den Überschriften im vorliegenden Band wird deshalb deutlich gemacht, daß es sich hier um verschiedene Texte aus einem Konvolut handelt. Ihre Beschaffenheit rechtfertigt weder eine getrennte Publikation noch die Behandlung als Teile eines einzigen Werkes. Die Editorischen Hinweise (s. S. 279) erläutern dies sowie die Gründe für die Reihenfolge ihrer Präsentation in diesem Band.

Was spricht für die Vermutung, daß Cassirer einen weiteren, vierten Band seines Hauptwerkes hat schreiben wollen? Die Antwort ist aus den hier publizierten Texten und Entwürfen selbst zu ersehen. Diese enthalten Entwürfe und Ausarbeitungen zu der im dritten Band (S. IX) angekündigten Kritik der zeitgenössischen Philosophie, wobei Cassirer über die in seinem Aufsatz "Geist" und "Leben" in der Philosophie der Gegenwart (1930) behandelte Thematik weit hinausgeht. Zugleich erfährt Cassirers Darstellung seiner eigenen Philosophie hier eine Vertiefung: mit der Lehre von den Basisphänomenen versucht er, der 'Philosophie der symbolischen Formen' den Rahmen und den Mittelpunkt zu geben, den sie bis dahin – selbst im systematischen dritten Band – nur ansatzweise erhalten hatte. Cassirer gebraucht in den drei publizierten Bänden der Philosophie der symbolischen Formen

zwar wiederholt Goethes Begriff des Urphänomens, ohne aber diesen Gebrauch zu begründen oder näher zu erörtern. Diese ausgebliebene Erklärung erfolgt hier in den Ausführungen zu den Basisphänomenen.

Warum hat Cassirer den wohl ins Auge gefaßten, aber nicht gediehenen Band 4 nicht fertiggestellt? Die Erklärung liegt vielleicht in den Umständen, unter denen Cassirer gearbeitet hat. Noch am 13. Februar 1928 teilte er seinem Vetter Kurt Goldstein brieflich mit, er hoffe, Band 3 der Philosophie der symbolischen Formen in den kommenden Ferien zu beenden. Den Abschluß des Textes Zur Metaphysik der symbolischen Formen datiert Cassirer mit dem 28. April 1928; Band 3 der Philosophie der symbolischen Formen erschien 1929 ohne diesen Schlußabschnitt. Von November 1929 bis November 1930 war Cassirer Rektor der Universität Hamburg; im darauffolgenden Forschungssemester arbeitete er vorwiegend in der Pariser Bibliothèque Nationale an der 1932 veröffentlichten Philosophie der Aufklärung. Die sich zuspitzenden Zeitumstände bis zum 30. Januar 1933 sowie Cassirers Emigration schon im Mai desselben Jahres haben wohl anderes in den Vordergrund treten lassen. Vier Querverweise in Konvolut 119 auf Phil.d.s.F. IV zeigen, daß Cassirer sich im Wintersemester 1939 und Sommersemester 1940 auf das Projekt eines Bandes 4 der PsF bezog. Als Cassirer und seine Frau am 20. Mai 1941 in die Vereinigten Staaten übersiedelten, lagen Entwürfe für dieses Projekt sowie weitere große und kleinere zur Veröffentlichung bestimmte Texte in einem ähnlichen oder noch fortgeschrittenen Stadium vor. Wegen der Risiken der Überfahrt ließ Cassirer viele seiner Manuskripte bei seinem Sohn Georg in Göteborg in der Erwartung zurück, später wiederzukehren. In den USA hat er deshalb in den knapp vier Jahren bis zu seinem Tod am 13. April 1945 die Arbeit an keinem seiner deutschsprachigen Texte wieder aufnehmen können. Auch gab es, als Cassirer 1941 nach Amerika kam, dort – wie in Schweden – kaum Chancen für die Veröffentlichung philosophischer Texte in deutscher Sprache. Hinzu kommt, daß in Amerika verschiedene andere, umfangreiche Schriften, die er in englischer Sprache verfaßte, seine Zeit beanspruchten. Sein deutschsprachiges Oeuvre konnte er nicht zu Ende bringen.

Wenngleich ein Band 4 der Philosophie der symbolischen Formen nicht realisiert wurde, dokumentieren die hier vorgelegten Texte und Materialien Cassirers Versuche, auch nach der Veröffentlichung des dritten Bandes seine philosophischen Grundideen weiterzuentwickeln.

Näheres zum Inhalt des Textes und zu seiner Gestaltung ist im Anhang – in den Editorischen Hinweisen und im Abschnitt Zur Textgestaltung – nachzulesen.

Der Herausgeber ist der Yale University Press als Eigentümer des Cassirer-Nachlasses und Rechtsinhaber von Cassirers Werk, seinem Direktor, Herrn John Ryden, sowie der früheren Lektorin für Philosophie, Jeanne Fer-

ris zu mehrfachem Dank verpflichtet. Besondere Anerkennung gebührt Herrn Manfred Meiner vom Felix Meiner Verlag. In diesem Zusammenhang danke ich für vielfache Hilfe Herrn Prof. Dr. Yehuda Elkana von Tel Aviv University, Prof. Dr. Enno Rudolph, Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Heidelberg und Prof. Dr. Donald Verene, Emory University. Vincent Giroud, Curator of Modern Manuscripts an der Yale Beinecke Rare Book and Manuscript Library, gewährte bei der Benutzung der Cassirer-Manuskripte immer wieder großzügige Hilfe. Stellvertretend für das Entgegenkommen aller Mitarbeiter in der Beinecke Library und für ihren besonderen Einsatz danke ich Frau Lori Misura. Frau Sabine Schmidt diente als wissenschaftliche Hilfskraft mit Sorgfalt der Arbeit an dem Band. Für Vorschläge und redaktionelle Mitarbeit danke ich Herrn Dr. Willfried Geßner, Berlin, und Frau Christiane D. Schmitz, Bonn. Besonderen Dank richtet der Herausgeber an Frau Anne Appelbaum (New York), Ernst Cassirers Tochter, für ihre vielfache freundschaftliche Hilfe.

Für Hinweise und Hilfe dankt der Herausgeber außerdem: Prof. Dr. John Bacon (Sydney), Docent Dr. Peter Cassirer (Göteborg), Dr. Patricia Cook (Baltimore), Dr. Gérard Dubrulle (Düsseldorf), Prof. Dr. Michael Friedman (Chicago), Prof. Dr. Thomas Gelzer (Bern), Prof. Dr. Norbert Henrichs (Düsseldorf), Prof. Dr. Sabine Jordan (Laramie), Prof. Dr. Raymond Klibansky (Oxford), Dr. Eric Krakauer (New Haven), Eckart Krause (Hamburg), Prof. Dr. Paul Oskar Kristeller (New York), Hannelore Krois (Berlin), Prof. Dr. Donald Livingston (Atlanta), Prof. Dr. Rudolf A. Makkreel (Atlanta), Prof. Dr. Nicholas Mann (London), Prof. Dr. Ruth B. Marcus (New Haven), Prof. Dr. Sigrud Mayer (Laramie), Claudia Naber (Berlin), Prof. Dr. Friedhelm Nicolini (Düsseldorf), Prof. Dr. Carl Page (Atlanta), Prof. Dr. Carlo Pedretti (Los Angeles), Prof. Dr. Thomas Ryckman (Evanston), Prof. Dr. Claes G. Ryn (Washington, D.C.), Dr. Jean Seidengart (Paris), Prof. Dr. Karl Schuhmann (Utrecht), Margaret Wind (Oxford), Prof. Dr. Manfred Windfuhr (Düsseldorf), Dr. Christoph von Wolzogen (Frankfurt).

Mit finanzieller Unterstützung des Yale Cassirer Committee wurde die erste Transkription der Texte erstellt und ihre Korrektur ermöglicht. Ein Forschungsstipendium der Gerda-Henkel-Stiftung, Düsseldorf, hat die Vervollständigung des Apparats ermöglicht. Entscheidende Arbeit konnte während eines Aufenthalts 1992 am Wissenschaftskolleg zu Berlin geleistet werden. Für ihre Bereitschaft, diese Ausgabe zu unterstützen, danke ich den Mitgliedern des philosophischen Instituts der Humboldt-Universität zu Berlin, vertreten durch ihren Geschäftsführer, Herrn Prof. Dr. Volker Gerhardt. Die Herausgabe des Cassirer Nachlasses sowie die Fertigstellung des vorliegenden Bandes erfolgt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

John Michael Krois

ZUR METAPHYSIK DER SYMBOLISCHEN FORMEN

[Konvolut 184b – 1928]

ZUR METAPHYSIK DER SYMBOLISCHEN FORMEN

Erstes Kapitel 'Geist' und 'Leben'

Wenn wir am Ende des langen Weges,¹ den unsere Betrachtung durchmessen hat, den Blick rückwärts wenden, um die mannigfachen Aspekte, die sich uns in seinen verschiedenen Stadien dargeboten haben, mit einander zu vergleichen und in eins zu fassen, so stösst schon der Versuch einer solchen Vereinigung auf eine Schwierigkeit, die durch das Problem und die Methode unserer Untersuchung selber bedingt ist. Denn eben dies war die Einsicht, die sich uns im Verlauf der Untersuchung immer stärker aufdrängte, daß das eigentümliche Sinn-Ganze, das wir als unsere theoretische »Welt« zu bezeichnen pflegen, weit grössere Spannungen und Spaltungen in sich schließt, als wir gemeinhin annehmen. Es besitzt keineswegs jene einfache Bestimmtheit und jene durchaus einheitliche gedankliche Fügung, die wir ihm für gewöhnlich zusprechen. Zwar wenn wir die theoretische Welt als Gesamtheit der Welt des Sittlichen oder der Welt der Kunst gegenüberstellen – so erscheint sie in dieser Gegenüberstellung als eine in sich ruhende und in sich völlig geschlossene Form, als eine Eigenheit von unverkennbarem und unvertauschbarem Charakter. Deutlich heben sich hier jene festen Grenzlinien heraus, wie sie mit vollendeter kritischer und analytischer Meisterschaft Kant gezogen hat. Vom Bereich des "Seins" sondert sich scharf und klar das Gebiet des "Sollens": der Welt der "Natur" tritt die Welt der "Freiheit" gegenüber. Und zwischen ihnen steht, auf beide bezogen und doch von ihnen getrennt, das Reich des "Schönen" in seiner spezifischen Wesensart: als ein Selbständiges und Selbst-Bedeutsames. In dieser Drei-Einheit der theoretischen, der praktischen und der ästhetischen Sinnggebung enthüllt sich uns der Kosmos der »Vernunft« in seiner Gliederung und Besonderung, wie in seiner Allgemeinheit und in seinem systematischen Zusammenhang. Gemessen an dieser fundamentalen Ordnung, mögen jetzt die Unterschiede der Struktur, wie sie sich innerhalb der einzelnen Hauptgebiete ergeben, als von relativ geringerem Belang erscheinen. Denn so wichtig diese Unterschiede rein inhaltlich betrachtet sind, so scheint doch eine philosophische Betrachtung, die nicht sowohl auf den Inhalt der Welt, als vielmehr auf ihre reine Form geht, von ihnen absehen und über sie hinaussehen zu müssen. Die reine Form des Theoretischen, des Sittlichen und des Ästhetischen kann in sich selbst nicht wiederum gespalten sein. Sie ist wesentlich-Eine: sie besteht in nichts anderem

als in dem Walten einer durchgängigen und streng homogenen Gesetzlichkeit, in einem apriorischen Prinzip von strenger Notwendigkeit und Allgemeinheit. Die kritische Analyse weist dieses Prinzip auf – nicht indem sie den vielverschlungen[en] und in ihrer Mannigfaltigkeit unübersehbaren Wegen folgt, die der Geist in seiner Entwicklung nimmt, sondern indem sie lediglich das Ergebnis dieser Entwicklung und ihr jeweils höchstes und reifstes Resultat ins Auge fasst. An ihm und an ihm allein lässt sich der bestimmende Grund für jede einzelne Formwelt sichtbar machen, lassen sich die Kategorien, auf denen sie^A als den "Bedingungen ihrer Möglichkeit" beruht, feststellen. So hebt der Weg, den die Zergliederung der theoretischen Erkenntnis innerhalb der »Kritik der reinen Vernunft« nimmt, mit der »Erfahrung« an, wobei diese anfangs noch im Sinne der unmittelbaren »Gegebenheit« genommen zu werden scheint – aber er zielt niemals auf diese Gegebenheit als solche, sondern er richtet sich alsbald auf jenen reinen Begriff der Erfahrung, wie er sich uns in der strengen Wissenschaft der Natur, in der mathematischen Naturerkenntnis, darstellt. An ihm wird die allgemeine »Form« der Erfahrung entdeckt, die, rückwärts gewandt, nun auch die vorangehenden Stadien, die Stadien der blossen »Wahrnehmung« oder »Anschauung« erleuchtet, die sie bedeutsam und sinnvoll macht. Erst das Ziel, das sie vorbereiten und auf das sie vorausweisen, giebt ihnen ihren theoretischen Sinn und Gehalt. Das Wesen des Theoretischen tritt nicht in den blossen Vorbereitungs- und Durchgangsstadien, sondern es tritt allein in seinem Ende, in seinem reinen und vollkommenen Ertrag hervor. Dieses Ende erst verleiht dem Theoretischen seine Vollendung und macht sie zugleich erkennbar: erst in ihm ist seine Form zum *actus purus* geworden, ist sie zu ihrer eigentlichen und wahrhaften "Wirklichkeit" gediehen.

Aber so notwendig und fruchtbar sich diese Blickrichtung, diese klare und bewusste Konzentration auf das reine »Telos«^B der theoretischen Erkenntnis auch erweist, so konnte doch die "Philosophie der symbolischen Formen" bei ihr nicht stehen bleiben. Denn ihre Frage geht nicht lediglich auf den einfachen Bestand der Formen, auf das, was sie gewissermassen als statische Grösse sind. Sie betrifft vielmehr jene Dynamik der Sinngebung, in der und durch welche die Bildung und Abgrenzung bestimmter Seins- und Bedeutungssphaeren sich erst vollzieht. Was sie zu verstehen und zu erhellen sucht, ist das Rätsel der Form-Werdung als solcher – ist nicht sowohl eine fertige Bestimmtheit, als vielmehr der Prozess der Bestimmung selbst. Dieser Prozess aber verläuft nicht in einer einzigen, von Anfang an festge-

^A sie| sie,

^B »Telos«| »Telos«,

legten Bahn, die von einem bestimmten Anfang zu einem gleichfalls fixen, im voraus determinierten Ende hinführt. Der Gedanke bewegt sich hier nicht in einem fertigen, ihm zubereiteten Strombett, sondern er muss sich seinen Weg erst suchen – er muss sich gewissermassen sein Bett erst selbst graben. Und diese Bewegung des sich selber suchenden Gedankens ist nicht von vornherein auf eine einzige Richtung beschränkt. Vielmehr heben sich in ihr deutlich verschiedene Ansätze, verschiedene Kraftmittelpunkte und verschiedene dynamische Tendenzen heraus. Solche Tendenzen, solche Grundtypen nicht sowohl der »Welt« als vielmehr des theoretischen Verhaltens zur Welt waren es, die wir in der Sprache, im Mythos und schliesslich in der Form der wissenschaftlichen Erkenntnis aufzuweisen und die wir scharf gegen einander abzugrenzen suchten. Jede dieser Verhaltensweisen musste nach ihrem eigenen ursprünglichen Prinzip gedeutet, musste nach den ihr eigentümlichen "Kategorien" befragt werden. Jetzt aber, nachdem diese Sonderung der einzelnen Wegrichtungen erfolgt ist, nachdem die phänomenologische Analyse die Urform des sprachlichen, des mythischen[,] des wissenschaftlichen Denkens herauszustellen gesucht hat, scheint um so dringender und gebieterischer die Synthese wieder ihr Recht zu fordern. Die Analyse musste vorwiegend und einseitig auf die Erkenntnis der Differenzen gerichtet sein – aber sollten nicht gleichwohl eben diese Differenzen selbst wieder auf ein übergreifendes Ganze hinweisen, das sie, als Momente, umfasst und mit einander verknüpft? Sicherlich wird diese Verknüpfung nicht als blosser Angleichung verstanden werden dürfen, in der die charakteristischen Formprinzipien, wie sie sich uns im Aufbau des Mythos, der Sprache, der theoretischen Erkenntnis ergeben haben, sich wieder verwischen und nivellieren würden. An dem Unterschied der »Niveauflächen« als solchem muss vielmehr unbedingt und ohne Einschränkung festgehalten werden – aber gerade an ihm erhebt sich jetzt die Frage, ob er lediglich als Faktum hinzunehmen ist oder ob er sich selbst verständlich machen, ob er sich seinem Sinn und seiner geistigen Notwendigkeit nach begreifen lässt. Und es scheint als wenn diese Frage in dem Augenblick, in dem sie scharf und klar gestellt wird, auch schon beantwortet wäre. Denn nach der umfassenden Gattung, nach dem »genus proximum«, das die von uns aufgewiesenen spezifischen Differenzen umgreift und das sie wechselseitig bestimmt, brauchen wir – so scheint es – nicht lange zu suchen. Besitzen wir dieses Genus doch in jener Schicht des Erlebens, die sich von den abstrakten Trennungen der Reflexion, wie sie die fortschreitende Differenzierung der Kulturgebiete erfordert und mit sich bringt, noch relativ frei hält, und die sich ihnen gegenüber auch weiterhin als eine ungeschiedene Einheit, als die Einheit des "natürlichen Weltbildes" behauptet. Befragen wir dieses natürliche Weltbild, so finden wir in ihm die Fülle all der Motive wieder, die wir in der Gestaltung der

Sprache, des Mythos, der Erkenntnis wirksam sahen, – aber diese Fülle erscheint hier noch nicht zerlegt und gespalten. Sie giebt sich uns als ein gleichsam einhelliger und einfacher Lichtstrahl, der sich noch nicht in verschiedenen Medien des Sinnes gebrochen hat. Wir haben in den vorangehenden Betrachtungen, die geistige Dimension des "Ausdrucks" von der der "Darstellung" und von der der "Bedeutung" gesondert – und wir haben diese Dreiteilung als eine Art ideellen Bezugssystems benutzt, an dem sich die Eigenart der mythischen Form, der Sprachform, der reinen Erkenntnisform feststellen und gewissermassen ablesen liess. Das "natürliche Weltbild" erstreckt sich in alle diese Dimensionen[,] und es lebt und webt in ihnen, – ohne sie jedoch bewusst von einander zu trennen, ohne sie, als verschiedene, zu »haben«. Es ist erfüllt und durchdrungen von der symbolischen Funktion des Ausdrucks, wie von der der Darstellung und Bedeutung. Aber jene Gliederung und Abteilung, jenes "Eins, Zwei, Drei", das der Philosoph an den Inbegriff dieser Funktionen, an dieses lebendige Gewebe des Geistes heranbringt, ist ihm selbst durchaus fremd. Es ist in sich ganz und geschlossen[,] und es ist in sich lebendig nur dadurch, daß hier Ein Tritt tausend Fäden regt und daß alle diese Fäden ungesehen fließen. Statt des Diskretum der Formen, die der Gedanke nachträglich unterscheidet, herrscht hier ein ununterbrochenes Herüber und Hinüber, ein stetiger absatzloser Übergang von einem Extrem zum andern. Anaxagoras hat von den Gebilden der Natur gesagt, daß jedes von ihnen eine "Panspermie", sei[,] d. h. daß sie sich nicht aus einzelnen, von einander abgesonderten Elementen zusammensetzen, sondern daß jede physische Ganzheit die Keime und Samen von allen Elementen in sich schliesst. Was hier von dem Bau der Natur, von der Gestaltung der Physis behauptet wird, das gilt in einem radikaleren und tieferen Sinne von den geistigen Gestaltungen. Wir dürfen ihre Trennungen und ihre inneren Unterschiede nicht derart denken, daß die einzelnen Gestalten, gemäss dem charakteristischen und praegnanten Vergleich des Anaxagoras, "wie mit dem Beil von einander abgehackt", erscheinen. Die eigentliche, die "konkrete" Wirklichkeit des Geistes besteht vielmehr eben darin, daß alle seine verschiedenen Grundmomente in einander eingreifen und in einander verwachsen – daß sie im eigentlichen Sinne "konkreszieren". Es scheint demnach, als brauchten wir nur wieder auf diese ursprüngliche Grundeinheit, auf diese urtümliche Konkretion des Erlebens zurückgreifen, damit all die "künstlichen" Scheidungen der Reflexion sich wieder aufheben, – damit sich uns, über alle diese Scheidungen hinweg, die wesenhafte Ganzheit des Geistigen erschliesst. Wenn die Welt der Kultur, ihrem objektiven Sinn und Gehalt nach, sich immer deutlicher in selbständige "Schichten" zerlegt und wenn diese Schichten sich gegenseitig zuletzt mehr und mehr zu entfremden drohen, so ist doch dieser Zerklüftung und Entfremdung von Anfang an nach der

entgegengesetzten, nach der "subjektiven" Seite hin, eine ganz bestimmte Grenze gesetzt. Denn all diese verschiedenen Formen und Richtungen der Kultur begegnen und durchdringen sich doch immer wieder in der schöpferischen Subjektivität selbst. In der Art, in der sich die objektiven Gebilde aus dieser letzteren entfalten, in der sie sich aus ihr losringen und sich ihr gegenüberstellen, besitzen sie eine innere Gemeinsamkeit, die sie nicht aufgeben oder verleugnen können, so weit sie auch in ihren Zielen auseinandergehen mögen. Selbst die ^A freiesten, die eigentlich autonomen Taten des Geistes haben in all der Selbstherrlichkeit, mit der sie sich gegenüber treten, hier noch ihre natürliche Bindung und Verbindung. So weit sie, vom Standpunkt der reinen »Idee«, vom Standpunkt der objektiven Bedeutung, von einander entfernt scheinen, rückt doch das derart Auseinanderstrebende wieder zusammen, wenn wir es gewissermassen perspektivisch unter dem Blickpunkt der Subjektivität betrachten. So scheint etwa das Weltbild des Mythos mit dem der Wissenschaft in keinem Zuge vergleichbar zu sein – und doch verschlingen sich Mythos und Wissenschaft, wenn man beide als Taten des menschlichen Geistes versteht, in eigentümlicher Weise in einander. Sie sind gerade in ihrem äussersten Gegensatz noch Entfaltungen und Ausprägungen jenes Wesens der "Menschheit", das wir nicht anders als ein solches *ἐν διαφορόμενον ἑαυτῷ*, denken und bestimmen können. Die Einheit, die die fertigen Produkte uns versagen, scheinen wir daher unmittelbar zurückzugewinnen, wenn wir statt ihrer selbst vielmehr die Art ihres Produzierens, ihres Hervorgehens ins Auge fassen.^B Es ist dieses Hervorgehen, es ist gewissermassen der Akt des Sich-Losreissens von dem einfachen Natur- und Lebensgrund, in dem sich das Wesen des menschlichen Geistes und sein in allen Gegensätzen mit sich selbst identisches Sein am deutlichsten bezeugt. Die divergierenden Strahlen treffen sich wieder, sobald man sie auf diesen Focus, auf diesen Brennpunkt der Subjektivität bezieht und sie in ihm sich sammeln lässt.

Und doch handelt es sich in der Lösung, die sich uns hier anzubieten scheint, in Wahrheit nur um einen neuen Ausdruck und um einen neuen Ansatz des Problems. Denn wenn wir die objektive Gegensätzlichkeit der "Formen" in der Einheit des "Lebens" aufgehen lassen, so ist damit die Dialektik nicht beseitigt, sondern sie ist vielmehr nur in den Begriff des Lebens selbst zurückverlegt. Eben diese Dialektik ist es, auf die sich die Metaphysik des neunzehnten und des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts immer wieder hingeführt gesehen hat, und mit der sie, mit immer neuen Begriffsmitteln, gerungen hat. Der Gegensatz von »Leben« und »Geist« steht

^A die| der

^B fassen| fasst

im Mittelpunkt dieser Metaphysik: er erweist sich als so bestimmend und als so entscheidend, daß er allmählich alle anderen metaphysischen Begriffspaare, die im Verlauf der Geschichte der Metaphysik geprägt worden waren, in sich aufzunehmen und sie damit zum Verschwinden zu bringen scheint. Die Gegensätze von »Sein« und »Werden«, von »Einheit« und »Vielheit«, von »Stoff« und »Form«[,] von »Seele« und »Leib« – sie alle erscheinen jetzt gewissermassen aufgelöst in jene Eine, schlechthin grundlegende Antithese. In sie münden von allen Seiten her Problemreihen von ganz verschiedenem Ursprung und ganz verschiedenem Typus ein. Wie durch geheime unterirdische Kräfte werden die mannigfachsten und auf den ersten Blick divergentesten gedanklichen Ansätze immer wieder auf dieses eine metaphysische Zentrum hingelenkt. Hier, in diesem Einheitspunkt, begegnet sich die Philosophie der Natur mit der der Geschichte; hier durchdringt sich die Ethik und Wertlehre mit der Erkenntnislehre und der allgemeinen Wissenschaftslehre. Denker von so durchaus verschiedener Geistesart und von so verschiedener geistiger Herkunft wie Nietzsche und Bergson,⁸ wie Dilthey,⁹ und Simmel,¹⁰ greifen in diese Bewegung der Umprägung des metaphysischen Grundgegensatzes ein. Man verkennt und missversteht diese Entwicklung, man macht sich blind gegen ihren Ursprung und gegen ihren eigentlichen geistigen Gehalt, wenn man sie als blosse "Modeströmung" abtun zu können vermeint.¹ Denn wie immer man über ihren endgültigen systematischen Ertrag urteilen mag: es ist unverkennbar, daß ihre Motive in einer Grund- und Urschicht des modernen Lebensgefühls und des spezifisch-modernen Kulturgefühls wurzeln. Es ist eine innere Spannung, eine polare Gegensätzlichkeit dieses Lebens- und Kulturgefühls selbst, die hier zum Ausdruck drängt. Von allen Denkern, die in dieser Bewegung stehen, hat vielleicht keiner diesen ihren Ursprung so stark empfunden und ihn sich so klar zum Bewusstsein gebracht, als es Simmel getan hat. Es entspricht Simmels geistiger Eigenart und seinem Streben nach der letzten dialektischen Zurüstung und Zuspitzung der Probleme, daß er nicht eher ruht, als bis er die gefühlte Polarität in eine rein gedachte verwandelt, bis er sie auf ihre einfachste logische Formel gebracht hat. Eine solche Formel wird freilich den metaphysischen Grundgegensatz, auf den sie hinzielt, nicht lösen, sie wird ihn nur von einer bestimmten Seite her bezeichnen und aussprechen können. Und diese Bezeichnung selbst kann in nichts anderem als in einer logischen Paradoxie bestehen. Als eine solche Paradoxie, als ein gedankliches Oxymoron hat Simmel den Begriff der "Transzendenz des Lebens" geprägt. Das Leben als solches scheint nichts anderes als reines Innen-Sein zu bedeuten; ja es

¹ Rickert,¹¹ Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen 1920.

scheint in seinem Grundcharakter durch eben dieses In-Sich-Sein und In-Sich-Verbleiben bestimmt zu sein. Was immer es aus seiner eigenen Fülle und Bewegtheit hervorgehen lässt, das bleibt doch zugleich in dieser ewig quellenden Fülle beschlossen: es hat seinen Gehalt und seine Bedeutung nur als Moment des Lebensprozesses selbst, nicht als ein Etwas, das ihm gegenübersteht oder das irgendwie von aussen zu ihm hinzukommt. Von dem Seinsbegriff der älteren Metaphysik und von ihrer "Ontologie" unterscheidet sich der Lebensbegriff in eben diesem Grundzuge: er kennt keine Substantialität als diejenige, die in der reinen Aktualität besteht und aufgeht. Und doch ist diese "Immanenz" des Lebens nur eines seiner Momente, das mit einem anderen diametral-entgegengesetzten behaftet und unlöslich mit ihm verknüpft erscheint. Denn so wenig das Leben je aus seiner Gestalt heraustreten kann, weil eben dieses Heraustreten selbst noch sein Werk und seine eigene Tat bleibt – so wenig kann es jemals in einer seiner Gestalten oder in irgend einer als abschliessbar gedachten Gesamtheit derselben aufgehen. Der Gedanke, daß es rein in sich selbst je zu seinem Ziel gelangt wäre, in dem es nunmehr feststehen und ausruhen könnte, – dieser Gedanke ist nicht minder unvollziehbar, wie der andere, daß das Ziel, daß das Telos seiner Bewegung, prinzipiell ausserhalb seiner selbst steht. Vielmehr ist es das Hin- und Hergetriebenwerden selber, ist es die Oszillation zwischen zwei extremen Phasen, worin die eigentliche Bewegtheit des Lebens besteht. Es ist niemals anders bei sich selbst als dadurch, daß es zugleich über sich hinaus ist. Der eigentümliche und einzigartige Akt des Aufbaus und Durchbrechens seiner Schranken bildet den Charakter jener Absolutheit, die wir ihm zusprechen dürfen. Sofern sich »Leben« überhaupt definieren lässt, hat es daher stets zwei einander ergänzende Definitionen. "Daß das Leben[?] – so fasst Simmel seine Grundthese zusammen – [?]absatzloses Fliessen ist und zugleich ein in seinen Trägern und Inhalten Geschlossenes, um Mittelpunkte Geformtes, Individualisiertes, und deshalb, in der anderen Richtung gesehen, eine immer begrenzte Gestaltung, die ihre Begrenztheit dauernd überschreitet – das₁₂ ist seine wesensbildende Konstitution[?]. Das Wesen des konkret erfüllten Lebens [?]ist (nicht etwas[,]) was zu seinem Sein hinzukäme, sondern sein Sein ausmachend): daß ihm die Transzendenz immanent ist".¹³

Und in dieser seiner inneren und notwendigen Dualität erscheint damit das Leben nicht nur als das ursprüngliche Quellgebiet des Geistes, sondern auch als dessen Urbild und Prototyp. Denn die selbe Doppelheit ist es, die sich im Sein des Geistes in einer neuen gesteigerten Gestalt darstellt[.] Die Steigerung, die Potenzierung besteht darin, daß der Geist diese Dop-

¹ Simmel, Die Transzendenz des Lebens (Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München u. Lpz. 1918), S. 1 ff.

pelheit nicht nur, als einen Bestand seiner selbst, in sich hat, sondern daß er auch von ihr weiß. „Daß wir unser Wissen und Nichtwissen selbst wissen und so fort in das potentiell Endlose – dies ist die eigentliche Unendlichkeit der Lebensbewegung auf der Stufe des Geistes. Hiermit ist jede Schranke überschritten, aber freilich nur dadurch, daß sie gesetzt ist, daß also etwas zu überschreiten da ist. Mit dieser Bewegung in der^A Transzendenz seiner selbst erst zeigt sich der Geist als das schlechthin Lebendige“¹⁴ Wir verfolgen hier nicht die allgemeinen metaphysischen Ausblicke, die Simmel an diese Begriffsbestimmung des Geistigen knüpft – sondern wir fassen sie nur von Seiten unseres eigenen Grundproblems, von Seiten der »Philosophie der symbolischen Formen«, ins Auge. Simmel selbst deutet in diese Richtung, indem^B er der ursprünglichen Antithese von »Leben« und »Geist« alsbald einen anderen Ausdruck giebt: indem^C er sie in die Antithese von »Leben« und »Idee« oder von »Leben« und »Form« verwandelt. Abermals erscheint hier das Leben als dasjenige, was in ein und demselben unteilbaren Akt die Form setzt und aufhebt, was sie fordert und negiert, was sie schafft und zerstört. Zwischen dem Lebensprozess und der Form besteht an sich, wenn man beide als weltgestaltende Prinzipien nimmt, ein tiefer Widerspruch. Form ist Grenze, ist somit Besonderung und Abhebung, ist Behauptung irgend eines eigenen Seins-Bestandes, der als selbständige Einheit sich aus dem stetigen Werden herauslöst. Auf der anderen Seite aber scheint nicht einmal der Begriff einer solchen Absonderung in wirklicher Strenge denkbar zu sein, wenn wir das Werden selbst in seiner Ganzheit und in seiner ungebrochenen Einheit nehmen. Nicht einmal von fortwährender Zerstörung der Formen dürfte hier die Rede sein, weil etwas, das zerstört werden könnte, auf dem Boden der reinen Dynamik des Werdens selber gar nicht zu entstehen vermöchte[.] So scheint sich immer wieder die Individualität, die eine notwendige Bedingung jeder geprägten Form ist, der Kontinuität des Lebensstromes, die keine geschlossene Prägung zulässt, entziehen zu müssen. Zwischen Leben und Form, zwischen Kontinuität und Individualität besteht ein unversöhnlicher Gegensatz. Daß die Wirklichkeit diesen Gegensatz in jedem Augenblick zu überbrücken, daß in ihr das Unbegreifliche getan¹⁵ zu sein scheint: dies bedeutet keine eigentliche Auflösung der begrifflichen Antinomie, die hier vorliegt, sondern es drückt sich darin nur die unabweisliche, aber zugleich für unsere Denkmittel nie adaequat erfüllbare Forderung einer solchen Lösung aus.^D Das geistige Leben kann sich gar nicht

^A der] die

^B indem] in dem

^C indem] in dem

^D aus.] auf.

anders als in irgendwelchen Formen dartun, aber es kann andererseits niemals seine eigene Totalität in die Form hineinlegen und in die Grenze der Form bannen. "Indem es Leben ist, braucht es die Form, und indem es Leben ist, braucht es mehr als die Form. Mit diesem Widerspruch ist das Leben behaftet, daß es nur in Formen unterkommen kann und doch in Formen nicht unterkommen kann ... Daß unsere Vorstellungen und Erkenntnisse, unsere Werte und Urteile mit ihrer Bedeutung, ihrer sachlichen Verständlichkeit und geschichtlichen Wirksamkeit ganz jenseit¹⁶ des schöpferischen Lebens stehen – das gerade ist das Bezeichnende für das Leben. Wie das Transzendieren des Lebens über seine aktuell begrenzende Form hin innerhalb seiner eigenen Ebene das Mehr-Leben ist, das aber doch das unmittelbare, unausweichliche Wesen des Lebens selbst ist, so ist sein Transzendieren in die Ebene der Sachgehalte ... das Mehr-als-Leben, das von ihm völlig unabtrennbar ist, das Wesen des geistigen Lebens selbst."^{1 A}

Geht man von diesen Betrachtungen aus, in denen in der Tat eines der Zentralprobleme der modernen "Philosophie des Lebens" mit musterhafter Praegnanz und Klarheit bezeichnet ist, so wird man zu seiner Überraschung gewahr, daß die moderne Metaphysik sich von der älteren zwar in ihrem Ziele, aber kaum in ihrem Wege, zwar in ihren inhaltlichen Voraussetzungen und Tendenzen, aber kaum in ihrer Methode unterscheidet. Denn auch sie geht in der Weise vor, daß sie zunächst bestimmte Gegensätze betrachtet und fixiert, die sich ihr in der Welt der Erfahrung, in der Welt des »Gegebenen«, darbieten, um sodann diese Gegensätze von der Relativierung, von den Schranken, die ihnen im Gebiet des endlichen Daseins anhaften, zu befreien und sie ins Unendliche zu projizieren. Kraft dieser Methode der Projektion wird das Unendliche zu dem Punkte, in dem alle Divergenzen, alle Gegensätze und Widersprüche, wie sie sich im Bereich des Endlichen darbieten, sich lösen sollen, in dem sie sich aber zugleich aufs höchste verdichten. Das letzte unbedingte Sein, zu dem der Gedanke vordringen kann, schließt diese Widersprüche nicht aus, sondern es nimmt sie in sich auf und befasst sie in sich – womit es freilich einen logisch nicht mehr bestimmbaren, einen schlechthin »irrationalen« Charakter erhält. Der moderne Begriff des Lebens muß hier, wie unter dem Zwange der metaphysischen Denkart selbst, den gleichen Weg gehen, den in der älteren Metaphysik der Gottesbegriff gegangen ist. Im Gottesbegriff entwickelt sich aus dem Gedanken der absoluten Totalität heraus mit systematischer Notwendigkeit und Folgerichtigkeit der Gedanke der »coinci-

¹ Simmel, a. a. O., S. 22 ff.

^A selbst.}] selbst.« einheitliche Markierung des Zitatendes

dentia oppositorum«.¹⁷ Gott ist dasjenige Subjekt, das alle Wirklichkeit, das somit alles, was sich in irgend einem besonderen Prädikat aussagen lässt, in sich vereinigen soll: – aber er wird damit zum Zentrum und Angelpunkt auch all der Prädikate, die in der empirischen Sphaere und unter den Gesetzen der logischen Reflexion einander ausschliessen. Von ihm gelten alle Namen, weil und sofern keiner von ihm gilt: die absolute Position und die absolute Negation fallen in ihm in eins zusammen. Durch einen völlig analogen Doppelschritt des Denkens wird auch bei Simmel der Grundbegriff seiner Metaphysik: der Begriff der Absolutheit des Lebens erreicht. Die logische Schwierigkeit von seiten des Satzes der Identität: daß nämlich das Leben zugleich es selbst und nicht es selbst, weil mehr als es selbst sein soll – sie ist, wie er betont, nur Sache des Ausdrucks. In Wahrheit trifft dieser Widerspruch nicht das Sein, nicht die Wirklichkeit des Lebens selbst, sondern nur unser Denken dieser Wirklichkeit, das notwendig trennen und zerschneiden muss, was in ihm in reiner Ungesondertheit, in völliger Indifferenz enthalten ist. „Es ist ... eine nachträgliche Deutung des unmittelbar gelebten Lebens, wenn man es als Einheit von Grenzsetzung und Grenzüberschreitung, von individueller Zentriertheit und Hinausgreifen über die eigene Peripherie bezeichnet, denn gerade an dem Einheitspunkt hat man es hiermit ja zerschnitten. Für den begrifflichen Ausdruck können sich die Beschaffenheit des Lebens in seinem Quantum und Quale und das Jenseits dieses Quantums und Quale gewissermassen in diesem Punkte nur berühren, während das Leben, das sich an ihm befindet, dies Diesseits und Jenseits als reale Einheit in sich schliesst.“¹⁸ Zwischen dem „unmittelbar gelebten Leben“ und seiner Deutung und Aussprache besteht hier somit genau derselbe Widerstreit, wie er in der „rationalen Theologie“ zwischen dem Sein Gottes, das ein reines Jenseits, eine prinzipielle Transzendenz gegen alles Erkennbare sein soll, und dem Denken Gottes besteht. Und doch kann hier wie dort das reine, das absolute Sein auf das Organ seiner Sichtbarkeit, auf das Medium, kraft dessen es nicht nur ist, sondern kraft dessen es sich in sich selbst erfasst, nicht verzichten. Wie immer man auch diese Sichtbarkeit selbst von dem[,] was in ihr sichtbar wird, zu unterscheiden sucht: so bleibt doch diese Unterscheidung selbst noch eine Art des Sehens, eine spezifische Form der »Sicht«. Wie auch alle „negative Theologie“, in allem Verzicht auf den Logos, noch einen Akt, eine Tat des Logos darstellt – so ist auch der Rückgang in die reine Unmittelbarkeit des Lebens nur durch einen eigentümlichen Akt des „Schauens“, der »Intuition« des Lebens, möglich. Und diese Intuition kann nie hinter die Welt der Formen schlechthin zurückgehen, weil sie selbst nichts anderes als eine Weise der Formung ist. Simmels Metaphysik unterscheidet sich von vielen Gestaltungen des modernen »Irrationalismus« eben dadurch, daß sie dieses Grundverhältnis selbst aufs klarste durchschaut hat. So sehr er immer wie-

der auf der Hinwendung zum Leben besteht, so sehr steht es andererseits für ihn fest, daß diese Hinwendung unlöslich mit dem verknüpft ist, was er als die »Wendung zur Idee« bezeichnet. Sie besteht nach ihm darin, daß dasjenige, was zunächst als reines Erzeugnis des Lebens, was seinem stetigen Lauf eingeordnet und dienend erschien, sich nicht ausschliesslich diesem Zusammenhang verhaftet, sondern mit einem eigenen Sinn, mit einer autonomen Bedeutung begabt erweist. Das Reich der "Idee" erschliesst sich uns und entsteht für uns, indem die Formen und Funktionen, die das Leben um seiner selbst willen, aus seiner eigenen Dynamik hervorgetrieben hat, derart selbständig und definitiv werden, daß umgekehrt das Leben ihnen dient, seine Inhalte in sie einordnet und daß erst diese Einordnung ihnen ihre letzte Wert[-] und Sinnerfüllung giebt. Erst wenn diese Wandlung erfolgt ist, werden die grossen geistigen Kategorien, die zuvor dem Leben gegenüber als etwas Passives, ihm Untertanes und Untergeordnetes erschienen, im eigentlichen Sinne produktiv: ihre sachlich eigenen Formen sind jetzt die Dominanten, die den Lebensstoff in sich aufnehmen und denen er nachgeben muss.¹

Und hier nun stehen wir an eben jenem Punkt, an dem sich die moderne Lebens-Metaphysik unmittelbar mit unserem eigenen systematischen Grundproblem berührt. Denn was hier als die "Achsendrehung des Lebens",¹⁹ beschrieben wird: das ist nichts anderes als jene eigentümliche Umkehr, jene geistige Peripetie, die es in sich erfährt, sobald es sich in dem Medium einer "symbolischen Form" erblickt. Die »Wendung zur Idee« erfordert überall diese Wendung zur »symbolischen Form« als Vorbedingung und als notwendigen Durchgangspunkt. Versetzen wir aber einmal die Frage auf diese Ebene, stellen wir nicht einfach die "Unmittelbarkeit" des Lebens und die "Mittelbarkeit" des Denkens und des geistigen Bewusstseins überhaupt als starre Gegenpole gegen einander, sondern fassen wir rein den Prozess ihrer Vermittlung ins Auge, wie er sich in der Sprache, im Mythos, in der Erkenntnis vollzieht – so nimmt das Problem alsbald eine andere Gestalt und einen anderen Charakter an. Nicht irgend ein Absolutes jenseit dieser Mitte, sondern allein sie selbst kann uns den Ausweg aus den theoretischen Antinomien gewähren. Je mehr Simmel sich in das reine Abstraktum der "Form" vertieft, um so mehr erscheint ihm dieses Abstraktum, diese Region der selbstbedeutsamen und der absolut selbstherrlichen Idee, als Gegensatz zur Konkretion des Lebensprozesses, zu seiner individuellen Fülle und seiner individuellen Bewegtheit. Indem das Leben in die Allgemeinheit der "Idee" hinausgreift[,] scheint es damit über seine eigene Wirklichkeit hinweggreifen, scheint es gewissermaßen den

¹ Vgl. Simmel, Lebensanschauung, Cap. II: Die Wendung zur Idee, bes. S. 38 f.

Sprung über den eigenen Schatten wagen zu müssen. Aber es ist bezeichnend für die Schranke, die auch diese scheinbar so weit gespannte Betrachtung nicht zu überschreiten vermag, daß sich in diese Beschreibung der »Transzendenz« unvermerkt immer wieder räumliche Analogien einmischen. Es ist[,] als würde das "Diesseits" und "Jenseits", das "In-Sich-Bleiben" und das "Über-Sich-Hinausgehen", das^A »Innere« des Lebens und seine »Enttäusserung« hier[,] trotz aller Kautelen, immer wieder im eigentlichen Wortsinne verstanden. Die Region des Lebens und die der Form erscheinen wie zwei Bezirke des Wirklichen, die sich gegenseitig den Gesamttraum des Seins streitig machen – und deren jede doch andererseits eben diesen Gesamttraum selbst vollständig und lückenlos erfüllen soll. Der Widerstreit, der sich aus dieser Vorstellungsweise ergibt, wird von Simmel der "Ohnmacht des Begriffs" zugerechnet, der mit seinen Teilungen und Trennungen die ungebrochene und gegensatzlose Einheit des Absoluten nicht zu erfassen vermag[.] Aber sollte es sich hier wirklich um eine Schranke des Denkens überhaupt oder vielleicht nur um eine Schranke eines bestimmten Typus des Denkens handeln? Fällt der Widerspruch den logischen Kategorien als solchen zur Last – oder geht er nicht vielmehr auf eine bestimmte Richtung des räumlichen, des verräumlichenden Denkens zurück? Den rein symbolischen Charakter, den alle seine Beschreibungen und Vergleiche tragen, hat sich Simmel nicht verhehlt – aber darüber hinaus unterliegt seine Darstellung nach Inhalt und Form ständig der Gefahr[,] daß das, was als Symbol gemeint ist, unvermerkt zur Metapher wird und als Metapher wirkt. Die Kluft, die sich damit auftut, ist nicht die zwischen dem Bereich des Metaphysisch-Wirklichen und dem Bereich des »Sinnes« – sondern die zwischen dem »Sinn« in seiner idealen Reinheit und^B seinem bildlichen und bildhaften Ausdruck. Als eigentlicher Quell der aufgewiesenen Aporien und Antinomien erscheint nicht sowohl die Umsetzung eines metaphysischen Grund- und Urverhältnisses in begriffliche Symbole, als seine Übersetzung in räumliche Schemata. Geht man von dem »Gegenüber«, von Unbegrenztem und Grenze, von Leben und Idee aus, so ist nicht mehr verständlich zu machen, wie beide sich nichtsdestoweniger wechselseitig bestimmen, wie sie zu einander korrelativ werden sollen. Und doch ist eben diese Korrelation das primär-Gewisse und primär-Gegebene, während die Sonderung ein bloss-Nachträgliches, eine Konstruktion des Denkens ist. Die Frage, wie das Leben zur Form, wie die Form zum Leben "gelangt" – diese Frage ist daher freilich unlösbar – aber sie ist es nicht darum, weil zwischen beiden eine unübersteigliche Kluft befestigt ist, sondern weil die Hypostase der »reinen« Form wie die

^A das] die

^B und] und dem

Hypostase des »reinen« Lebens bereits einen inneren Widerspruch in sich birgt. So tief wir in das Reich des organischen Werdens hinabsteigen, und so hoch wir uns in das Reich des geistigen Schaffens erheben mögen: wir finden niemals jene beiden Subjekte und gleichsam jene beiden Substanzen, nach deren »Harmonie«, nach deren metaphysischem Zusammenhang hier gefragt wird. Wir treffen so wenig auf ein schlechthin formloses Leben, wie wir auf eine schlechthin leblose Form treffen. Die Trennung, die unser Gedanke zwischen beiden vollzieht, geht daher nicht auf zwei metaphysische Potenzen, deren jede "für sich ist und für sich gedacht werden kann",²⁰ sondern sie betrifft gewissermassen nur zwei Accente, die wir im Fluss des Werdens setzen. Das Werden ist seinem Wesen nach weder blosses Leben, noch bloss Form, sondern es ist Werden zur Form – *γένεσις εἰς οὐσίαν*,²¹ wie Platon sagt.

Wird dies schon an der Betrachtung der Kräfte der Natur deutlich, so tritt es vollends klar und unverkennbar an allen echt-geistigen Energien zu Tage. Denn sie alle »sind« nur, indem sie sich betätigen und indem sie in eben dieser Betätigung sich selber gestalten. Das vielleicht reinste Beispiel für diesen Zusammenhang tritt uns im Aufbau der Sprache entgegen. Man pflegt freilich auch hier zwischen dem schöpferischen[,] sprachlichen Prozess als solchem und den in ihm und durch ihn erzeugten Formen zu unterscheiden – und man betrachtet in dieser Unterscheidung die Form, man betrachtet das syntaktische Gefüge und die grammatischen "Kategorien" der Sprache nicht selten gleich einem starren Produkt, das sich der lebendigen Sprachbewegung entgegenstellt und sie beschränkt und hemmt. Aber gerade dieser äusserliche Dualismus wird immer wieder widerlegt, sobald man die Sprache im Humboldtschen Sinne, nicht als Ergon, sondern als Energieia, nicht als bloss Gewordenes, sondern als ein stetig sich Bildendes, fasst.²² Humboldt hat immer wieder betont, daß die Sprache niemals anders wirklich ist, als in ihrer unmittelbaren Ausübung. Auch was wir ihre bleibende "innere Form" zu nennen pflegen, hat seine eigentliche Aktualität nur in der Mannigfaltigkeit der wechselnden und sich stets erneuernden Akte der Sprachbildung. Diese Akte sind es, in denen »Sprache«, wenn sie mehr als ein blosses Abstraktum sein soll, erst wahrhaft besteht und kraft derer sie immer aufs neue erstet. Und hierbei geht der einzelne individuelle Sprachakt nicht derart von statten, daß das redende Subjekt nur in eine Welt schlechthin fertiger Formen hineingreift, unter denen[^] es zwar eine Auswahl trifft, die es aber im übrigen als gegebene, als geprägte Münze, hinnehmen muss. Der Sprachakt ist niemals in diesem Sinne ein Akt der blossen Aneignung, sondern er ist, in wie immer bescheidenem Maße, ein schöpferischer Akt: ein Akt der Prägung und Umprägung. Es ist eine

[^] denen] der

durchaus einseitige und unzureichende Vorstellung dieses Aktes, wenn man ihn so ansieht, als würde in ihm das Subjekt durch die schon vorhandene Formwelt auf Schritt und Tritt beschränkt und eingeengt, als müsste es sich gegen sie seinen Weg erkämpfen.^A Die Form erweist sich hier nicht als solcher Hemmschuh, sondern als ein stets bereites Organ – und zwar als ein Organ, dessen Wert darauf beruht, daß es im höchsten Maße modifizierbar und gestaltbar ist. Hier herrscht also keineswegs jene Antithese, jene unüberbrückbare Kluft zwischen dem[,] was das »Leben« und dem, was die »Form« verlangt, zwischen dem Anspruch der Allgemeinheit und dem der Individualität. Vielmehr ist es ein und derselbe Prozess, ist es der lebendige Vollzug des Sprechens, der Individualität und Allgemeinheit als gleich berechtigte und als gleich notwendige Momente in sich fasst. Das Allgemeine erst baut die Welt des Individuellen, und das Individuelle erst baut die Welt des Allgemeinen auf. Nicht um Trennungen im Sein handelt es sich hierbei, um ein Gegenüber und Auseinander von Regionen, die sich zwar berühren, aber nie mit einander durchdringen können, sondern hier haben wir es mit einem Ineinanderwirken von Kräften, von Bewegungs-Impulsen zu tun. Jeder noch so flüchtige und vorübergehende Gebrauch einer sprachlichen Form ist ein solcher Impuls, der die Welt der Sprachformen nicht in dem Zustand belässt, in dem er sie vorgefunden hat, sondern der auf sie als Ganzes zurückwirkt, der sie, wie immer unmerklich, verändert, und der sie, in dieser Veränderung, für künftige neue Gestaltungen empfänglich macht. Im Verhältnis des »Absoluten« und des »Relativen« ergiebt sich hier also, verglichen mit der traditionellen metaphysischen Grundanschauung, eine völlige Umkehrung. Nach dieser sollen die Gegensätze, die sich im Endlichen nicht vereinen lassen, zum Verschwinden kommen, sobald man sie ins Unendliche projiziert, sobald man von der Sphaere des Bedingten in die des Unbedingten übergeht. Hier aber zeigt sich vielmehr das Gegenteil. Leben und Form, Kontinuität und Individualität klaffen immer wieder auseinander, sobald man beide als Absoluta nimmt, sobald man in ihnen metaphysische Seins-Weisen sieht. Aber die Kluft schliesst sich, wenn man sich statt dessen in den Mittelpunkt des konkreten Prozesses der Formwerdung und in die Dynamik dieses Prozesses versetzt, wenn man das Gegeneinander der beiden Momente als ein Gegeneinander nicht von Seienden, sondern von reinen Funktionen nimmt. Was, vom Sein aus gesehen, als Real-Opposition erschien – das wird zum In- und Miteinander, zu einer Korrelation und Ko-Operation, wenn man es *sub specie* des Tuns, des geistigen Schaffens betrachtet.

Es sind auf jedem Gebiet die eigentlich-produktiven, die im höchsten Sinne schöpferischen Geister, die dieses In- und Mit-Einander aufs stärkste

^A erkämpfen] erkämpfen müßte

gefühlt haben. Was die Sprache anlangt, so giebt es freilich vielleicht keinen einzigen unter den grossen Sprachschöpfern, der die gegebene Welt der Sprachformen nicht bisweilen als Schranke und Bindung empfunden, der nicht gleich Goethe geklagt hätte, daß er in diesem "schlechtesten Stoff" Leben und Kunst verderben müsse.²³ Aber sie selber sind zugleich der lebendige und der stets erneute Beweis für jene geistige Spontaneität der Sprache, die diese Schranke immer wieder durchbricht. Denn für keinen von ihnen ist die Sprache ein Fertig-Gebildetes, sondern sie erweist sich in ihrer Hand als ein immer wieder Bildsames, als ein der reinen Energie des Bildens unbeschränkt Offenes. Was sie in jedem Augenblick ist, das hängt letzten Endes doch immer wieder von dieser Energie, von dem Ausdruckswillen und der Ausdruckskraft, die hinter ihr steht, ab. Wie Goethe selbst es in einem Jugendgedicht "Sprache" ausspricht, das, verglichen mit jenem venetianischen Epigramm, als dessen Gegenpol und Palenodie erscheint. "Was reich und arm! Was stark und schwach! – Ist reich vergrabener Urne Bauch? – Ist stark das Schwert im Arsenal? – Greif milde drein, und freundlich Glück – Fließt, Gottheit, von dir aus! Fass an zum Siege, Macht, das Schwert, Und über Nachbarn Ruhm!"²⁴ Die^A bildende Kraft der Sprache gleicht nicht einem Strome[,] der an die vorhandenen und gegebenen Sprachformen wie an einen festen Wall anprallt und sich an ihm bricht – sondern sie durchflutet beständig diese Formen selbst und erhält sie innerlich-beweglich. In diesem Prozess wird auch das Festgewordene immer wieder umgeschmolzen, sodaß es sich nicht zum schlechthin-Starren waffnen²⁵ kann – aber andererseits erhält in ihm auch jeder momentane Antrieb, erhält die Schöpfung des Augenblicks, erst ihre Stetigkeit und Ständigkeit. Diese Schöpfung müsste vergehen,^B müsste sich gleich einem Hauch der Luft in Nichts auflösen, wenn sie nicht, mitten in ihrem Entstehen und Werden, auf frühere Schöpfungen, auf schon Entstandenes und Gewordenes, träfe. Aber dieses Entstandene ist für sie niemals lediglich "Stoff", sondern^C es ist Erzeugnis und Bezeugung der gleichen Kräfte, denen sie selbst ihren Ursprung verdankt. So fließt der einzelne, der zeitlich gebundene Sprachakt in das grosse Strombett der Sprache ein; aber er geht in ihm nicht schlechthin unter. Je stärker vielmehr seine Individualität war, um so mehr wird sie erhalten und um so kräftiger pflanzt sie sich fort, – derart[,] daß der Antrieb, den er enthält, sich nicht in einer momentanen Bildung erschöpft, sondern daß er weiter und weiter wirkt, daß er die Strömung als Ganzes, in ihrer Intensität und in ihrer Richtung, in ihrer Dynamik und Rhythmik, verändert und fortbestimmt. Nur in solchen dynamischen Gleichnissen, nicht in irgend

^A Die| Der

^B vergehen] *undentlich geschrieben, vielleicht als zergehen zu lesen*

^C "Stoff", sondern] "Stoff", hätte – sondern

welchen statischen Bildern lässt sich die Form als werdende Form, als *γένεσις εἰς οὐσίαν*, beschreiben. Wie die scholastische Metaphysik den Gegensatz zwischen dem Begriff der »*natura naturata*« und der »*natura naturans*« geprägt hat, so muss die Philosophie der symbolischen Formen zwischen der »*forma formans*« und der »*forma formata*« unterscheiden. Das Wechselspiel zwischen beiden macht erst den Pendelschlag des geistigen Lebens selbst aus. Die »*forma formans*«, die zur »*forma formata*« wird, die um ihrer eigenen Selbstbehauptung willen zu ihr werden muss, die aber nichtsdestoweniger in ihr niemals gänzlich aufgeht, sondern die Kraft behält, sich aus ihr zurückzugewinnen, sich zur »*forma formans*« wiederzugebären – dies ist es, was das Werden des Geistes und das Werden der Kultur bezeichnet. Hierin sind auch alle jene Prozesse beschlossen, die bei Simmel unter dem Ausdruck der "Wendung zur Idee" befasst werden[.] Er selbst versteht hierbei die Idee als eine dem Leben, wenn nicht feindliche, so doch ferne, ja eine ihm prinzipiell transscendente Sphaere, zu der der Übergang nur in einer Abkehr und Umkehr, in einer eigenartigen "Achsendrehung des Lebens" gefunden werden kann. Denn alles Ideelle – das Ideelle, was wir Kunst oder Religion nennen nicht minder, als dasjenige, das wir mit dem Namen »Erkenntnis« oder »Wahrheit« bezeichnen – stellt einen eigenen selbständigen Sachverhalt und Sachgehalt dar und gehört damit der Ebene eines logisch-autonomen, nicht mehr vitalen Sinnes an.¹ Aber wie könnte das Leben diesen Sachgehalten sich "zuwenden", wenn nicht die Beziehung und Spannung, die "Intention" auf sie schon ursprünglich in ihm beschlossen läge – ja wenn nicht eben diese Intention ein Moment seiner selbst, seines Seins und seiner Erfüllung, wäre? So lässt sich die »Wendung zur Idee«, wenn wir sie im Spiegel der "symbolischen Formen" betrachten, nicht derart beschreiben, daß in ihr das Leben von sich selber gleichsam Abschied nimmt, um in ein ihm Fremdes und Fernes hinauszugehen, sondern dadurch, daß es in sich zurückgeht, daß es, im Medium der symbolischen Formen[.] "zu sich selbst kommt". In der geprägten Form hat und begreift es sich selbst als unendliche Formungsmöglichkeit, als Wille zur Form und Kraft zur Form. So wird ihm noch seine Schranke zu seiner eigenen Tat; so erweist sich das, was von aussen gesehen als sein Schicksal erscheint, als seine Notwendigkeit und damit als Zeugnis seiner Freiheit, seiner Selbstgestaltung.

Wir haben bisher dieses Grundverhältnis am Beispiel der Sprache aufzuweisen und zu erläutern gesucht – aber es tritt in gleicher Deutlichkeit und in der gleichen paradigmatischen Schärfe auch in der Bildung jeder an-

¹ Simmel, Die Transzendenz des Lebens, S. 24 (vgl. ob. S. 9).^A

^A (vgl. ob. S. 9) Ms.: 24 Seite im Ms.

deren "symbolischen Form" heraus. Blicken wir etwa auf die Form des Mythos hin, so konnten wir sie, so konnten wir das, was der Mythos an objektivem "Sinn" und objektiver Gestaltung in sich schließt, nur dadurch verstehen, daß wir ihn nicht lediglich als Anschauungs- oder Denkform, sondern als ursprüngliche »Lebensform« begriffen. Wo immer uns spezifisch-menschliches Dasein und menschliches Leben fassbar wird – da finden wir es bereits wie eingehüllt in die Urgestalten des Mythos: es "hat" diese Gestalten nicht als ein bloss gegenständliches Gegenüber, sondern es ist in ihnen, ist in sie eingegangen und verwoben. Und dies gilt im Besonderen, wie es im Allgemeinen gilt: die Eigenart, die Färbung und Tönung des Lebensgefühls bestimmt den Charakter der mythischen Bildwelt, bestimmt die Form, die ihre Götter und Dämonen annehmen.¹ Je weiter wir zurückgehen, je mehr wir uns der eigentlichen Urschicht des Mythischen zu nähern scheinen, um so deutlicher tritt diese "Lebensnähe" der mythischen Gestalten heraus. Aber in den höheren und höchsten Bildungen der Religion ist freilich diese unmittelbare Lebensnähe einem anderen Verhältnis gewichen. Hier gelangen wir zu einer Form des Göttlichen, in der es über alles Leben und über alles Sein hinausgehoben erscheint. Wie immer es sich indess mit dieser Transzendenz verhält, die ihm an sich zukommen soll, tritt doch alsbald an ihm wieder eine andere Bestimmung hervor, sobald wir es in seiner Erscheinung, in seiner Offenbarung in der Menschenwelt erfassen. Diese letztere zeigt uns wieder dieselbe Polarität, wie wir sie in der Welt der Sprache wirksam fanden. Alle Schau des Göttlichen, und sei sie die persönlichste und individuellste, ist in dem Augenblick, in dem sie sich äußert und mitteilt, an einen^A Bereich bestehender religiöser Ausdrucksform verwiesen und an denselben^B gebunden. Aber den höchsten religiösen Konzeptionen ist es gegeben, daß sie, in ein und demselben geistigen Akt, diese Bindung eingehen und sie zugleich überwinden. Sie sind formzerstörend und formaufbauend in einem – sie begeben sich in die Bedingtheit der religiösen Formensprache, indem sie sich innerlich von ihr lösen, indem sie sie als Bedingtheit kenntlich machen. Alle eigentlich-religiösen, alle wahrhaft prophetischen Geister zeigen der Welt der Formen gegenüber^C dieses Janus-Gesicht. Sie zerschlagen die *forma formata* – aber eben in diesem Vernichtungswillen und in diesem Vernichtungsakt machen sie den Weg zur »*forma formans*« wieder frei. Auch hier zeigt sich somit derselbe Rhythmus, derselbe charakteristische Pendelschlag – aber wiederum giebt es in ihm

¹ Vgl. hrz. bes. Bd. II, S. 216 ff.₂₆

^A einen] ein

^B denselben] dasselbe

^C gegenüber] gegenüber,

kein »Hüben« und »Drüben«, kein Hinüberlangen von einem Gebiet in ein schlechthin Andersartiges, Jenseitiges, sondern nur ein In-Einander-Wirken von Kräften, die sich in ein virtuelles und freilich in jedem einzelnen Augenblick labiles Gleichgewicht setzen.

Und wieder von einer völlig anderen Seite her stellt sich uns schliesslich das gleiche Grundverhältnis dar, sobald wir das innere Gefüge der theoretischen Welt betrachten. Wenn irgendwo, so scheinen wir hier den Punkt erreicht zu haben, an dem uns statt des bloss labilen Gleichgewichts ein statisches Gleichgewicht gegeben ist. Wir stehen auf dem eigentlichen Grund und Boden des »Logischen« als solchen – und dieses ist durch seine unverbrüchliche Notwendigkeit, durch seine absolute Identität, – Platonisch gesprochen: durch das, „was immer auf die gleiche Weise sich verhält“²⁷ – definiert. Und doch gilt diese unbedingte Konstanz und Identität selbst hier nur für den Fall, daß wir die logische Form rein *in abstracto* betrachten, – daß wir sie von allen Verschlingungen mit der Welt des Werdens und mit den „Anwendungen“, die sie in dieser erfährt, loslösen. Blicken wir dagegen auf diese letztere hin, – betrachten wir nicht sowohl die Idee als solche als vielmehr die „Teilhabe“ der Erscheinung an der Idee – so zeigt sich auch hier alsbald ein anderes Bild. Denn diese Teilhabe wird nicht dadurch erreicht, daß die „Materie“ der Empfindung in ein System schlechthin fertiger theoretischer Formen aufgenommen und gemäss ihnen bestimmt wird. Bei Kant gewinnt es, gemäß der Einteilung und der architektonischen Gliederung der »Kritik der reinen Vernunft«, immer wieder den Anschein, als vollziehe sich der Aufbau der theoretischen Naturerkenntnis in der Weise, daß das „Gegebene“ der Empfindung in die apriorischen Formen der reinen Anschauung und des reinen Verstandes, als in eine von Anfang an bereite und bestimmte Aufnahmestelle, eingeht. Aber wenn man hierin mehr als eine methodische Abstraktion sehen will, wenn man glaubt, daß die Elemente[,] die hier in der Analyse von einander gesondert werden, auch als trennbare Teile des Erkenntnisprozesses gegeben sein müssten – so ist diese Auffassung durch die Fortentwicklung, die die theoretische Naturerkenntnis seit Kant erfahren hat, mehr und mehr widerlegt worden. Denn was diese Entwicklung immer deutlicher erwiesen hat, ist eben dies, daß die reinen theoretischen Denkmittel dem Stoff der Erfahrung, der in sie eingehen und der durch sie geformt werden soll, keineswegs als ein bloss Äusserliches entgegen- und gegenüberstehen. Auch für sie gilt vielmehr, daß das, was sie sind, was sie theoretisch bedeuten, nur in ihrer lebendigen Funktion, nur in ihrer Arbeit und in ihrer Leistung erkannt werden kann. In dem Akt der Bestimmung, den sie vollziehen, gelangen sie selbst erst zu ihrer vollständigen Bestimmtheit. Und da dieser Akt nirgends zu Ende gelangt, so kann auch diese Bestimmtheit niemals als eine schlechthin abgeschlossene, keiner weiteren Modifikation mehr fähige an-

gesehen werden. Auch die theoretische Form erweist sich vielmehr als einer unbeschränkten Erweiterung fähig — und dieser Verzicht auf ihre Endgültigkeit tut ihrer Allgemeingültigkeit in keiner Weise Abbruch. Denn die "Apriorität" der theoretischen Form bleibt auch in ihrer Fort- und Umbildung gewahrt; ja sie tritt erst in ihr in ihrer ganzen Bedeutung und ihrem eigentlichen Sinne nach zu Tage. Denn niemals sind die Begriffe und Sätze, auf denen die Einheit der theoretischen Naturerkenntnis, auf denen ihre Gliederung und ihre Systematik beruht, einfach der Erfahrung entnommen. Sie gehen ihr vielmehr logisch voraus, in dem Sinne, daß sie die gedankliche Richtlinie für die Erfahrung darstellen, daß sie ihr das Ziel setzen und daß sie den Weg bereiten helfen, der zu diesem Ziele hinführt. Aber dieser Weg ist keine von Anfang an vorgezeichnete und abgesteckte Bahn; sondern seine Bahnung ist eben das, worin die eigentliche Aufgabe der theoretischen Denkmittel, worin die Leistung des Apriori besteht. Erst in der ständigen Berührung mit der empirischen Welt der "Tatsachen" und in der ständigen Rückwirkung, die sie von hier aus erfährt, vermag sich daher die theoretische Form selbst zu entfalten; vermag sie den ganzen Reichtum ihrer Gestaltungen, ihrer inneren "Möglichkeiten" aufzuschliessen. Sie giebt diesen Reichtum erst her, sofern er von der Gegenseite gefordert wird; aber das Moment, das die Forderung stellt, ist nicht zugleich dasjenige, was die Begründung der theoretischen Form in sich schliesst. Zu voller Deutlichkeit und zu voller Anerkennung ist diese Bildsamkeit der theoretischen Form innerhalb der Geschichte der exakten Wissenschaft gelangt, seit die theoretische Mathematik auf die "Einzigkeit" der Euklidischen Geometrie und die theoretische Physik auf die "Einzigkeit" der klassischen Mechanik verzichtet hat. Man hat diesen Verzicht nicht selten als eine Auflösung der theoretischen Form, als eine skeptische Resignation beurteilt. In Wahrheit aber wird durch ihn die systematische Einheit, ja die systematische Geschlossenheit der theoretischen Erkenntnis in keiner Weise verleugnet — sondern es wird nur der Weg zu dieser Einheit hin als ein keineswegs einfacher, sondern als ein höchst-komplexer erkannt. Am deutlichsten tritt dies heraus, wenn man das prinzipiell-neue Verhältnis betrachtet, das durch die moderne Physik zwischen Beobachtung und Messung hergestellt wird. Im Weltbild der älteren Physik erscheinen beide Funktionen zwar mit einander verknüpft; aber jede von ihnen besitzt nichtsdestoweniger eine relativ-selbständige Bedeutung und eine von der andern abtrennbare Leistung. Die "Axiome" der Messung lassen sich unabhängig von den "Tatsachen" der Beobachtung in schlechthin eindeutiger Weise formulieren — und eben sie scheinen dasjenige zu sein, was die reine "Form" der Erfahrung im Unterschied von ihrem blossen Inhalt, von den besonderen physischen Gegenständen und Ereignissen, die der Messung unterliegen, ausmacht. Jeder Einzelmessung liegt eine allgemeingültige

Metrik, die Metrik des Euklidischen Raumes, zu Grunde – und sie ist es, die für alle physikalische Erfahrung das feste Gehäuse, das fertige theoretische Gerüst hergiebt. Die einzelnen Beobachtungen werden gedanklich geformt, werden erklärt und begriffen erst dadurch, daß sie gewissermaßen in das zuvor bestimmte Schema „des“ Raumes eingezeichnet werden. Aber dieser sozusagen substantivische Charakter des Raumes, als eines gleichförmigen Substrats für alle materiellen Erscheinungen, geht in der modernen relativistischen Physik verloren. In ihrem Aufbau tritt an die Stelle des Einen „absoluten“ Raumes der Begriff des metrischen Feldes. Und dieses besitzt dem Stoff, besitzt der „Materie“ gegenüber keineswegs mehr die gleiche Unabhängigkeit, da es vielmehr erst durch sie bestimmt und konstituiert wird. Jetzt wachsen daher auch »Form« und »Inhalt« der physikalischen Erfahrung, jetzt wachsen »Messung« und »Beobachtung«, die Gegenstände „im“ Raum und „in“ der Zeit und Raum und Zeit selbst, in ganz neuer Weise ineinander. Jedes dieser beiden Momente erweist sich nur am andern und durch das andere als bestimmbar. Das „metrische Feld“ steht in Abhängigkeit von dem Materiellen, das die Welt erfüllt.¹ Die Form als „reine“ Form ist damit keineswegs aufgehoben – aber sie besitzt nicht mehr jene Einförmigkeit und Starrheit, die ihr im klassischen System der Physik zukam: sie ist gleichsam feinmaschiger und differenzierter, sie ist unendlich schmiegsamer geworden. Jeder Punkt des physischen Raumes kann jetzt „seine“ Metrik haben, ohne daß doch diese unendlich-vielfältigen Bestimmungen auseinanderfallen, ohne daß die Möglichkeit aufgehoben wird, sie in ihrer Konkretion und in ihrer Individualität zu einer gesetzlichen Einheit zusammenzuschliessen. So zeigt sich auch von Seiten der theoretischen, der streng-„exakten“ Form aus, daß sie ihre Aufgabe um so vollkommener und um so sicherer erfüllt, je weniger sie als fixe Begrenzung verstanden wird, je grösser und freier sich ihre Beweglichkeit, ihre „Potenz“ zur Gestaltung, erweist.

Und doch ist in dieser Aufweisung des „Prinzips der Bewegung“, das jeder Form als solcher innewohnt, der Einwand, den die Metaphysik des Lebens gegen die Welt und gegen den Wert der Formen erhebt, keineswegs beschwichtigt oder abgewehrt. Denn die Frage scheint letzten Endes nicht darin zu bestehen, ob die Form der Bewegung fähig sei, sondern darin, ob die Bewegung, die sich in ihr und durch sie vollzieht, der reinen Lebensbewegung gewachsen und ob sie ihr gemäss ist. Bedeutet der Übergang zur Form eine Steigerung dieser reinen Lebensbewegung – oder bedeutet er nicht vielmehr eine Erschlaffung und Verkümmern derselben? Ist die »Wendung zur Idee«, wenn gleich sie als eine stetige Fortsetzung des Lebensprozesses erscheint, die

¹ Näheres z. B. bei Weyl, Raum Zeit Materie, 4. Aufl., § 12, § 27; vgl. auch ob. S.²⁸

Vollendung dieses Prozesses[,] oder ist sie nicht der Abfall von ihm? Alle romantische Philosophie hat sich immer wieder für die letztere Alternative entschieden. Sie wiederholt und variiert das Wort des Byron'schen Manfred: »the tree of knowledge is not that of life«. ²⁹ Und als Erkenntnis gilt ihr hierbei nicht nur die enge Sphaere der theoretischen, der eigentlich-„wissenschaftlichen“ Wahrheit, sondern das ganze weite Gebiet des Bewusstseins, der »cogitatio« überhaupt. Wo der erste Strahl dieses „Bewusstseins“ aufleuchtet, da ist damit eine dem Leben fremde, eine seiner innersten Tendenz entgegengesetzte und feindliche Macht erstanden. In der modernen Metaphysik ist diese romantische These von der unüberbrückbaren Kluft zwischen dem schöpferischen Urgrund und der Welt der »cogitatio«, zwischen „Leben“ und „Geist“ von Niemand so scharf betont und so radikal durchgefochten worden, als es von Klages ³⁰ geschehen ist. Seine gesamte theoretische Lehre vom »Bewusstsein« drängt sich in den Nachweis dieser seiner lebenszerstörenden Bedeutung zusammen. Nur in der Ekstase, in der Abkehr vom Bewusstsein und im Auslöschen desselben, vermag nach ihm das Leben noch einen Rückgang zu sich selber zu gewinnen: aber in ihr ist es nicht etwa, wie man wähnt, der Geist des Menschen[,] der sich befreit, sondern es ist seine Seele — und sie befreit sich nicht vom Leibe, sondern eben vom Geist. Dies ist der Kampf, der alles Dasein und alle Geschichte der Menschheit durchzieht: der Kampf zwischen dem allverbreiteten Leben, als der eigentlich-schöpferischen, der kosmischen Urpotenz, und einer ausserraumzeitlichen Macht, die sich der in Raum und Zeit gebundenen Wirklichkeit entgegenstellt, sich über sie erhaben dünkt, und die doch eben in dieser Ablösung sich als im letzten Grunde ohnmächtig, als jeder echten Zeugenden Kraft bar erweist. Der Geist, der Ursprung aller unterscheidenden Besinnung und alles bezweckenden Willens, der Schöpfer der „Kultur“, wird eben in dieser Schöpfung zur eigentlichen „Fluchmacht“, die den Menschen, mitten in dem allumfassenden Strom des Lebens, vereinsamt und isoliert, die ihn zum selbständigen, d. h. aber aus den tiefsten Zusammenhängen des Kosmos gelösten Einzel-Ich, zu einem »Selbst« oder einer »Person« macht. »Während jedes aussermenschliche Lebewesen, wenn auch gesondert und eigener Innerlichkeit, im Rhythmus des kosmischen Lebens pulst, hat den Menschen aus diesem abgetrennt das Gesetz des Geistes. Was ihm als dem Träger des Ichbewusstseins im Lichte der Überlegenheit vorausberechnenden Denkens über die Welt erscheint, das erscheint dem Metaphysiker, wenn anders er tief genug eindringt, im Lichte einer Knechtung des Lebens unter das Joch der Begriffe.« ¹ [^] Der Welt der geistigen Formen ist

¹ Klages, Vom kosmogonischen Eros, München 1922, S. 45.

[^] Begriffe.«] Begriffe.“ *einheitliche Markierung des Zitatendes*

damit das Urteil gesprochen: sie ist als in sich wesenlose Welt erkannt. Dem^A Urgrund des Lebens gegenüber erscheint sie nicht nur als ein Anderes und als prinzipiell-»Transzendentes«, sondern auch als das absolut-Negative zu ihm. Will man diese Lehre verstehen, so muss man sie von Seiten ihrer eigenen immanenten Voraussetzungen nehmen — so muss man versuchen, auf das Urphaenomen zurückzugehen, von dem sie ausgeht und in welchem sie, systematisch wie psychologisch, wurzelt. Dieses Urphaenomen ist das reine Ausdrucks-Erlebnis. Es giebt in der gesamten Geschichte der Metaphysik vielleicht keine Lehre, die so stark nach dieser e i n e n Seite hin orientiert ist, die einen so durchaus "physiognomischen" Charakter trägt, als es hier der Fall ist. Die persönliche Gabe, die Gesamtheit der Wirklichkeit in Ausdrucks-Charakteren zu erfassen und sie aus ihnen, als ein eigentümliches Ganzes,^B wiedererstehen zu lassen — diese Gabe hat hier zu einer philosophischen Theorie geführt, deren Ausgangspunkt nicht das »Sein«, nicht irgend eine gegenständliche Bestimmung, sondern die reine Funktion des Ausdrucks als solche ist. Was Klages als *ὄντως ὄν*, als wahrhaftige und ursprüngliche Realität, anerkennt: das bekundet sich und erschöpft sich in dieser einen Grundfunktion. Demgemäss ist es die Lehre von der »Wirklichkeit der Bilder«, die eine der wichtigsten Bestimmungen seiner Metaphysik und vielleicht deren systematischen Angelpunkt ausmacht. Das Bild-Sein erscheint hier, gegenüber dem dinglichen, dem gegenständlichen Sein, keineswegs als ein Sekundäres und Abgeleitetes, ein bloss-»Subjektives« — sondern es ist vielmehr das eigentlich kernhafte, das wahrhaft-ursprüngliche Sein. Immer wieder wird das Übergewicht der schauenden Innerlichkeit über das bloss wahrnehmungsfähige Eindrucksvermögen, — der Primat der "dämonisch-lebendigen Wirklichkeit der Bilder" vor der stets nur mechanisch bewegten Gegenstandswelt verkündet.¹ Mit dieser Grundauffassung vermag Klages' Lehre, wie kaum eine zweite, dem eigentümlichen Sinn des Mythischen gerecht zu werden. Sie will den Mythos nicht von aussen her »deuten«, sondern sie versetzt sich mitten in seine charakteristische und spezifische Blickrichtung; aber sie bleibt freilich auch, kraft dieser Blickrichtung, von Anfang an wie gebannt im Kreise der mythischen Anschauung. Wie für Bachofen,³¹ der Mythos nicht Erdichtung oder Erfindung ist, sondern zum Organ der Entdeckung der geschichtlichen Welt und der geschichtlichen Wirklichkeit wird, so wird er hier zum Organ der metaphysischen Erkenntnis. Für den Mythos ist das

¹ Klages, Vom kosmogonischen Eros, S. 94; zur Lehre von der "Wirklichkeit der Bilder" vgl. vor allem S. 74 ff.

^A Dem] Sie Dem

^B Ganzes,] Ganze,

Bild niemals etwas bloss Mittelbares, niemals lediglich "Zeichen" oder "Allegorie"; sondern in ihm fasst sich das Wesen selbst zusammen. Das Bild- und Ausdruckshafte einer Erscheinung hat keinen bloss darstellenden Charakter, der auf ein Objektives jenseit ihrer hinweist – sondern in ihm giebt sich uns ein Wirkliches hin, in ihm ergreift uns ein dämonisch-Lebendiges und steht in voller Gegenwart vor uns.[^] Klages' Lehre will gleichsam die Restitution und die Rehabilitation dieser Grundanschauung sein; – aber sie ist freilich zugleich zu ihrer metaphysischen Hypostase geworden. Und aus dieser Hypostase, aus dieser Erhöhung der Ausdruckswelt zur allein-wirklichen Welt, folgt nun unmittelbar, daß all das, was über diese Welt hinausgeht, – was nicht der Dimension des reinen Ausdrucks, sondern der der »Darstellung« oder der »Bedeutung« angehört, verblässen und zum blossen Schema werden muss. Schon die »Wahrnehmung«, wenn sie als etwas anderes denn als reines Ausdruckserlebnis verstanden wird, wenn sie auf etwas Objektives, Gegenständliches geht, verfällt diesem Verdikt. Wo wir die Welt dinghaft sehen und dinghaft gliedern, da haben wir bereits ihre unmittelbare, ihre lebendige Wirklichkeit zerstört. Und noch weiter wird der Abstand, noch unheilbarer wird der Riss, wenn der Gedanke sich in die Region der »reinen« Formen erhebt, in denen er, statt des Wahrhaft-Seienden, statt der Wirklichkeit des Lebens, immer nur sich selbst ergreifen und sich in sich selbst bespiegeln kann. Hier[,] wo die reine "Energie" des Denkens die höchste Stufe erklimmen zu haben scheint, ist das Band, das die Welt des Menschen mit der des Kosmos verbindet, vollends zerschnitten – der Mensch ist "autonom" geworden, aber das Gesetz, das er jetzt selbstherrlich aufrichtet und das [er] mehr und mehr über alles Lebendige zu erstrecken sucht, ist leer und entseelt, ist allem, was der Wirklichkeit ihren Gehalt und Wert giebt, aufs tiefste entfremdet.

Soll diese Anschauung erwiesen, soll die Anklage, die hier von Seiten des Lebens gegen den "Geist" und gegen die Welt der geistigen Formen erhoben wird, gerechtfertigt werden, so scheint sich für diese Rechtfertigung nur ein einziger Weg darzubieten. Wiederum genügt es nicht[,] den »Geist« als ein blosses Abstraktum zu betrachten – sondern er muß in seiner konkreten Selbstentfaltung, in der Gesamtheit seiner Phaenomene und Äusserungen, ergriffen und begriffen werden. Für sie alle, für die Sprache und den Mythos, für die Kunst und für die theoretische Erkenntnis, für die Religion wie für die Sittlichkeit, kurz[:] für die ganze Sphaere des Bewusstseins, der *cogitatio*, wäre der Beweis der Grundthese, der These von der absoluten Negativität des Geistigen, zu fordern. Klages' eigene Argumentation aber geht nicht diesen langen und mühseligen Weg – sondern sie blickt von Anfang

[^] uns.] danach Anm.-Ziffer 1) und auf der S. unten die dazugehörige Anm. gestrichen: Zu diesem Grundcharakter des mythischen "Bildes" vgl. Bd. II, S.₃₂

an auf eine bestimmte Seite, auf ein einzelnes Moment des Geistigen hin, das ihr das Ganze vertreten muss. Wo immer sie das Bewusstsein zu beschreiben, wo sie es in seiner Wesensart aufzuzeigen und in ihr gewissermaßen blosszustellen sucht – da wird es von ihr nicht sowohl als »spekulatives«[,] als vielmehr als technisches Bewusstsein genommen. Sein Ziel besteht nicht in der reinen Betrachtung der Welt, sondern in ihrer Beherrschung und Unterjochung; und alle seine Leistungen, wie immer sie als rein "theoretische" erscheinen mögen, sind auf dieses Ziel gespannt. Das Wort Bacons: *scientia propter potentiam*,³³ erscheint damit auf das gesamte Gebiet der »*cogitatio*« ausgedehnt. Was wir "Verstand", was wir "Wille", was wir "Kultur" nennen: dies alles sind nur andere Namen für den schrankenlosen Herrschaftstrieb der Menschheit, für jenen "rechenverständigen Aneignungswillen", der sich von der unerschöpflichen Fülle des Lebens trennt, um sie um so sicherer bewältigen und seinen Zwecken gefügig machen zu können. Der Mensch hat sich zerworfen mit dem Planeten[,] der ihn gebar und nährte, ja mit dem Werdekreislauf aller Gestirne, weil er besessen ist von dieser vampyrischen, dieser seelenzerstörenden Macht.¹ Aber so schneidend und so überzeugend diese Anklage gegen die menschliche Kultur ist, wenn unter dieser nichts anderes als ein Aggregat, als die immer erneute Anhäufung von "Gütern" verstanden wird: – so bleibt doch die Frage offen, ob mit dieser Entwertung der Kultur g ü t e r auch sie selbst in ihrem eigentlichen Zentrum getroffen, ob damit auch ihr eigentlicher^A "Sinn" widerlegt ist. Und diese Frage wäre nur dann zu bejahen, wenn man diesen Sinn, statt ihn in seinem eigenen Wesen und in seinem eigenen geschichtlichen Werden zu fassen, von Anfang an in der Weise verstehen müsste, in der eine bestimmte Grundrichtung der Metaphysik des Lebens ihn verstanden und definiert hat. Klages' Lehre bildet hier den folgerechten systematischen und historischen Abschluß einer Entwicklung, die in ihrer Wurzel auf Schopenhauer³⁴ und Nietzsche zurückgeht. Hier zuerst entsteht jene Auffassung des Geistigen, jene Ansicht vom »Intellekt«, die ihn schlechthin zum Sklaven des Willens macht. Bei Schopenhauer ist diese Dienstbarkeit noch keine schrankenlose und unbedingte: – der Intellekt vermag sich[,] wengleich er seiner E n t s t e h u n g nach ein Geschöpf des Willens ist und bleibt, doch von dieser Verkettung zu lösen; er vermag sich von der Herrschaft des Willens loszureissen, ihn als "blinden Willen" zu erkennen und zu verneinen. Und in dieser Umkehr liegen die eigentlichen Taten des Geistes, – in ihr gründet sich die Kunst, die reine Erkenntnis, die Religion. Für

¹ Klages, Mensch und Erde, Fünf Abhandlungen, München 1920, S. 40 ff.; vgl. bes. die Abhandlung: Bewußtsein und Leben, *ibid.*[,] S. 49 ff.

^A eigentlicher] eigentliche

Nietzsche haben sodann auch alle diese Taten den Schein der Selbständigkeit, mit dem sie sich schmücken, verloren: sie sind nichts anderes als blosse Verkleidungen, als immer neue Masken, mit denen der allgewaltige, der alleinherrschende "Wille zur Macht" sich zudeckt.³⁵ War einmal diese Demaskierung, diese "Entlarvung" des Geistes vollzogen, — so war damit der weitere Schritt: der Schritt zu seiner völligen Entwertung und Verwerfung gefordert. Und es ist vergeblich, gegen den Ausgang, gegen die Konsequenz dieser Entwicklung streiten zu wollen, wenn man ihre Praemissen stehen lässt. Nicht gegen die Folgerungen, die hier gezogen sind, sondern nur gegen den Begriff vom »Geist«, der hier vorausgesetzt wird, kann sich der Einspruch richten. Geht dieser Begriff auf ein Faktisches und Wirkliches, auf eine selbständige Macht, oder bezeichnet er nicht vielleicht ein blosses Idol, ein Trug- und Schreckbild, das sich die Lebens- und Willens-Metaphysik selbst erschaffen hat? Und ist dieses Bild nicht vielleicht nur der dunkle Schatten, den eben diese Metaphysik wirft — ein Schatten, der verschwindet, wenn man den Geist, statt in ihm eine fremde und transzendente, eine dämonische Schicksalsmacht zu sehen, die in die Welt des Lebens einbricht, vielmehr in seinen reinen Phaenomenen[,] in seinen "Taten und Leiden"³⁶ nimmt. Die Philosophie der symbolischen Formen hat diesen Weg — den Weg, der durch die konkreten Gebilde des Geistes hindurchführt — von Anfang an festzuhalten gesucht. Auf diesem ihrem Wege aber erschien ihr der Geist überall nicht sowohl als "Wille zur Macht", als vielmehr als Wille zur Gestaltung. Nicht blosse Herrschaft über die Welt, sondern Formung der Welt ist es, worum die Sprache, wie der Mythos, die Kunst, wie die Erkenntnis und die Religion ringen. In ihnen allen lässt sich freilich, wenn wir sie im Ganzen ihrer Entwicklung zu überblicken suchen, ein Stadium aufweisen, in dem sie noch wie magisch gebunden scheinen, in dem sie unter der Leitung des Affekts, unter der Leitung des Bedürfnisses und des Willens stehen. Sie werden gleich Zaubermächten und Zaubermitteln gebraucht, die dem Menschen die "Allmacht des Willens" geben und die sie ihm immer aufs neue bestätigen sollen. Aber dies alles bildet nur den Anfang, nicht das Ende ihrer Entwicklung. Schon im Mythos regen sich neue Kräfte, die dem Weltbild der Magie entgentreten und die es zuletzt aus ihren Angeln heben. Schon in ihm tritt der Mensch gegen die Welt der Dinge zurück, um in einer Welt der reinen Gestalten zu leben: die mythische Wirk-Welt weicht allmählich der reinen mythischen Anschauungswelt.¹ Und noch klarer und schärfer zeichnet sich dieser Übergang vom magischen Wirken auf die Dinge zum reinen Schauen in der Sprache, in der bildenden Kunst, in der Erkenntnis ab. Sie alle gelangen zu ihrem spezifischen Gehalt erst dadurch, daß sie den Kreis der blossen "Nützlichkeit",

¹ Vgl. hrz. bes. Bd. II, S. 246 ff.