

die dieses Entstehen und Werden verneint, und die daher die Frage nach seinem Grunde als eine Selbsttäuschung erklären muß. Als ihr Vater und Ahnherr wird in Platons Theaitet Parmenides bezeichnet¹. Und Platon selbst hat in klassischer Prägnanz und Klarheit geschildert, wie sich in seiner eigenen Entwicklung die große Krise vollzog, die ihn vom Werden zum Sein, vom Ursachenproblem zum Formproblem geführt hat. Er berichtet im Phaidon, wie begierig er nach dem Buch des Anaxagoras gegriffen habe, weil in ihm der „Nus“, die Vernunft, als Weltprinzip aufgestellt wurde. Aber bald habe er es enttäuscht aus der Hand gelegt; denn an Stelle des gesuchten Vernunftprinzips fand er nur eine mechanische Ursache. Er mußte eine „zweite Fahrt“ versuchen — und sie erst war es, die ihn ans Ufer des Ideenlandes führte.

Einen anderen Ausgleich des Gegensatzes schien das Aristotelische System zu versprechen. Aristoteles will, gegenüber den reinen Formdenkern, gegenüber den Eleaten und Platon, das Werden wieder in seine Rechte einsetzen, weil er überzeugt ist, daß nur auf diese Weise die Philosophie aus einer bloßen Begriffslehre zu einer Lehre vom Wirklichen werden könne. Aber auf der anderen Seite sieht er mit Platon in der Erkenntnis der Form das eigentliche Ziel aller wissenschaftlichen Welterklärung. Form und Materie, Sein und Werden müssen sich durchdringen, wenn eine solche Erklärung möglich sein soll. Aus dieser Durchdringung entsteht der eigentümliche Aristotelische Begriff der Form-Ursache. Die materialen Ursachen, zu denen die Atomisten in ihrem Streben nach der „Aitiologie“ gegriffen hatten, sind außerstande, die Frage nach dem Warum des Werdens zu beantworten. Denn sie verfehlen das, was das Werden erst sinnvoll macht, was es zu einem Ganzen zusammenschließt. Ein Ganzes kann nicht aus einer mechanischen Verbindung der Teile entstehen. Echte Ganzheit besteht nur dort, wo alle Teile von einem einzigen Zweck beherrscht sind und ihn zu verwirklichen streben. Weil die Wirklichkeit diese Struktur zeigt, weil sie organisches Sein und organisches Werden ist, darum ist sie dem wissenschaftlichen Begriff und der philosophischen Erkenntnis zugänglich. Für diese fällt das Formprinzip mit dem Prinzip des Grundes zusammen, denn beide vereinen sich im Zweckprinzip. *Αἰτία*, *εἶδος* und *τέλος* sind nur drei verschiedene Ausdrücke für ein und denselben fundamentalen Sachverhalt.

So schien es der Aristotelischen Philosophie gelungen zu sein, den Form-

¹ Platon, Theaitet, 183, E.

begriff mit dem Ursachenbegriff nicht nur zu versöhnen, sondern beide ineinander aufgehen zu lassen. Form-Betrachtung, Ursachen-Betrachtung und Zweck-Betrachtung konnten aus einem obersten Prinzip deduziert werden. Hierin lag eine der größten Leistungen des Aristotelischen Systems. Denn nun ergab sich eine bewunderungswürdige Einheit und Geschlossenheit der Welterklärung. Physik und Biologie, Kosmologie und Theologie, Ethik und Metaphysik waren auf eine gemeinsame Ursache bezogen. In Gott als dem unbewegten Bewegten hatten sie ihre Einheit gefunden. Solange diese Leistung unbestritten blieb, konnte der Aristotelismus nicht ernstlich erschüttert werden. Kraft ihrer hat er seine Herrschaft über Jahrhunderte hin behauptet. Aber seit dem 14. Jahrhundert mehrten sich die Anzeichen dafür, daß diese Herrschaft nicht mehr unangefochten gilt. Wilhelm von Occam und seine Schüler bilden eine neue Naturbetrachtung aus; sie begründen eine Bewegungslehre, die den Prinzipien der Aristotelischen Physik in vieler Hinsicht scharf widerspricht. In den ersten Jahrhunderten der Renaissance kommt es sodann zu dauernden Kämpfen zwischen Aristotelikern und Platonikern. Der Sturz des Aristotelismus ist indes weder durch die Dialektik, noch durch die empirische Forschung herbeigeführt worden. Aristoteles blieb unbesieglich, solange sein Grundbegriff, der Begriff der Form-Ursache, sich in seiner zentralen Stellung behauptete. Erst als die Angriffe sich gegen diesen Punkt richteten, konnte das System aus seinen Angeln gehoben werden. Dies geschah in dem Augenblick, als die mathematische Naturwissenschaft mit ihren Ansprüchen hervortrat, und als sie ihr Erkenntnisideal nicht nur tatsächlich verwirklichen, sondern es auch philosophisch begründen wollte. Jetzt erfuhr der Kausalbegriff eine Umgestaltung, die seine völlige Lösung vom Formbegriff zu gestatten und zu fordern schien. Denn die Mathematik, die bei Platon noch ganz dem Kreis des Seins angehört, war jetzt auf die Seite des Werdens hinübergetreten. Die Dynamik Galileis schloß, in ihrer mathematischen Form, das Reich des Werdens auf und machte es der strengen begrifflichen Erkenntnis zugänglich. Der Aristotelische Begriff der Form-Ursache wird damit alles Anspruchs für verlustig erklärt. Nur die mathematische Ursache ist eine *causa vera*. Die Aristotelischen Formen sind nichts als „dunkle Qualitäten“, die aus der Forschung verbannt werden müssen. Damit beginnt jener Siegeszug des mathematischen Denkens und der „mechanischen Kausalität“, kraft dessen beide sich ein Gebiet nach dem anderen unterwerfen. Descartes benutzt Harveys Entdeckung des Blutkreislaufes, um an ihr die Notwendigkeit

der mechanischen Erklärungsart zu demonstrieren. Hobbes faßt schon die Definition der Philosophie derart, daß aus ihr nicht nur die Suprematie, sondern auch die alleinige Gültigkeit des Kausalbegriffes unmittelbar hervorgeht. Philosophie ist nach ihm „Erkenntnis der Wirkungen oder Phänomene aus ihren Ursachen oder Prinzipien“. Ein Ungewordenes, ein Ewiges, wie es die peripatetisch-scholastischen Formen sind, kann daher niemals ein Objekt der Erkenntnis sein; es ist ein leeres Wort, das wir aus der Philosophie und aus der Wissenschaft austreichen müssen.

Mit dieser Ausschaltung des Formbegriffs aber mußte auch die Kluft zwischen Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft aufs neue sichtbar werden. Denn diese letztere kann den Formbegriff nicht auslöschen, ohne sich damit selbst aufzugeben. Was wir in der Sprachwissenschaft, in der Kunstwissenschaft, in der Religionswissenschaft erkennen wollen, das sind bestimmte „Formen“, die wir, ehe wir versuchen können, sie auf ihre Ursachen zurückzuführen, in ihrem reinen Bestand verstanden haben müssen. Die Rechte des Kausalbegriffs werden damit in keiner Weise bestritten oder verkümmert; aber sie werden begrenzt, indem ihnen ein anderer Anspruch der Erkenntnis gegenübertritt. Der methodische Wettstreit und Widerstreit bricht damit aufs neue aus. In der Philosophie des 19. Jahrhunderts ist er zu seiner vollen Schärfe gelangt. Zuletzt aber schien, in der Weltanschauung des „historischen Materialismus“, die Entscheidung gefallen und das endgültige Urteil gesprochen. Sie war zu einer neuen Grundschicht des Geschehens vorgestoßen, die die Gebilde der Kultur mit einem Schlage der strengen kausalen Betrachtung unterwarf und sie damit erst wahrhaft verständlich zu machen schien. Diese Gebilde bestehen nicht aus eigenem Recht; sie sind nur der „Überbau“, der auf einem anderen, tieferen Fundament aufruht. Haben wir dieses Fundament erreicht, erkennen wir die wirtschaftlichen Phänomene und Tendenzen als die eigentlichen Triebkräfte alles Geschehens, so ist damit aller scheinbare Dualismus beseitigt und die Einheit wiederhergestellt.

Wenn die Kulturwissenschaften diese Entscheidung anfechten wollten, so sahen sie sich damit vor eine schwierige Aufgabe gestellt. Denn was vermochten sie der Mathematik, der Mechanik, der Physik und Chemie gegenüberzustellen? Mußten nicht alle ihre Angriffe an dem eisernen Panzer der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methodik abprallen? Stand nicht die Logik der klaren und deutlichen Begriffe unleugbar auf dieser Seite, während sie selbst sich auf unbestimmte gefühlsmäßige Forderungen, auf bloße „Veileitäten“ stützen mußten? In der Tat hätten die

Kulturwissenschaften den Kampf kaum führen können, wenn ihnen nicht von anderer Seite her eine unerwartete Hilfe zuteil geworden wäre. Solange die Naturwissenschaft als solche fest auf dem Boden der „mechanischen Weltansicht“ stand, war die absolute Herrschaft dieser Weltansicht kaum zu brechen. Aber hier vollzog sich nun jene merkwürdige Entwicklung, die zu einer inneren Krise und schließlich zu einer „Revolution der Denkart“ im Gebiet der naturwissenschaftlichen Erkenntnis selbst hingeführt hat. Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts tritt sie in allen Gebieten immer deutlicher hervor. Nach und nach ergreift sie die Physik, die Biologie, die Psychologie. Auch diese Wandlung ging vom Formbegriff aus; aber sie versteht diesen nicht mehr in seiner alten aristotelischen Bedeutung. Der Unterschied läßt sich kurz so aussprechen, daß vom Aristotelischen Formbegriff zwar das Moment der Ganzheit, nicht aber das der Zweckmäßigkeit beibehalten wird. Aristoteles war „anthropomorph“ verfahren. Er war vom zweckmäßigen Tun des Menschen ausgegangen, und er hatte es in die gesamte Natur hineingesehen. Wenn der Architekt ein Haus baut, so ist hier das Ganze früher als seine einzelnen Teile; denn der Plan und Entwurf, die Vorstellung der Gestalt des Hauses geht der Ausführung des einzelnen voraus. Aristoteles zieht hieraus den Schluß, daß überall, wo sich eine derartige Priorität feststellen läßt, eine zweckmäßige Tätigkeit vorausgesetzt werden müsse. Und die Prämisse für diesen Schluß findet er im Werden der Natur überall bestätigt. Denn alles Werden ist organisches Werden, ist Übergang von der „Möglichkeit“ zur „Wirklichkeit“, ist Entfaltung einer ursprünglichen Anlage, die als Einheit und Ganzheit besteht, um sich in ihre Teile auseinanderzulegen. Diesen Anthropomorphismus hat die mathematische Naturwissenschaft scharf bestritten, und zu ihm ließ sich nicht wieder zurückkehren. Aber wenn damit das Ganze als zwecksetzende und zwecktätige Kraft gefallen war, so war damit doch die Kategorie der Ganzheit nicht gefallen. Der Mechanismus hatte auf diese Kategorie verzichtet. Er war analytisch verfahren; er hatte erklärt, daß sich die Bewegung eines Ganzen nur dann verstehen lasse, wenn es gelänge, sie in die Bewegung letzter Elementarteilchen aufzulösen und vollständig auf sie zurückzuführen. Lagranges „Analytische Mechanik“ ist der glänzendste Versuch, dieses Programm durchzuführen. Und aus ihr schien sich, in philosophischer Hinsicht, mit innerer Notwendigkeit das Ideal jenes „Laplace'schen Geistes“, der das gesamte Weltgeschehen vorwärts und rückwärts übersehen kann, wenn ihm die Lage aller einzelnen Massenpunkte in einem gegebenen Augenblick und die Gesetze für die Bewegung dieser Punkte

bekannt sind. Aber im Lauf ihrer Entwicklung war die klassische Physik und die Punkt-Mechanik auf Probleme geführt worden, die sie mit dieser Methodik nicht zu meistern vermochte. Sie mußte sich zu einem Umbau ihres Begriffsapparates entschließen, der die Voraussetzung, daß jedes Ganze sich als die „Summe seiner Teile“ begreifen lassen müsse, mehr und mehr problematisch machte. Der Faraday-Maxwellsche Begriff des elektromagnetischen Feldes bildet hier den ersten entscheidenden Wendepunkt. Hermann Weyl hat in seiner Schrift: „Was ist Materie?“ die Verdrängung der alten „Substanztheorie“ durch die moderne „Feldtheorie“ eingehend geschildert. Den eigentlichen, erkenntnistheoretisch-wichtigen Unterschied zwischen beiden findet er darin, daß das Feld sich nicht mehr als ein bloß summatives Ganzes, als ein Aggregat aus Teilen auffassen läßt. Das Feld ist kein Dingbegriff, sondern ein Relationsbegriff; es setzt sich nicht aus Stücken zusammen, sondern ist ein System, ein Inbegriff von Kraftlinien. „Ein Materieteilchen wie das Elektron ist für die Feldtheorie lediglich ein kleines Gebiet des elektrischen Feldes, in welchem die Feldstärke enorm hohe Werte annimmt, und wo demnach auf kleinstem Raum eine gewaltige Feldstärke konzentriert ist. Dieses Weltbild ruht ganz und gar im Kontinuum; auch die Atome und Elektronen sind keine letzten unveränderlichen, von den angreifenden Naturkräften hin und her geschobenen Elemente, sondern selber stetig ausgebreitet und feinen fließenden Veränderungen unterworfen.“¹

Noch weit deutlicher und charakteristischer als in der Entwicklung der Physik tritt diese Rückkehr zum Ganzheitsbegriff in der Entwicklung der Biologie hervor. Hier geht sie bisweilen so weit, daß eine vollständige Restitution dieses Begriffs in seiner ursprünglichen aristotelischen Bedeutung erreicht zu sein scheint. Die Bewegung des Vitalismus nimmt sich in der Tat auf den ersten Blick als nichts anderes denn als eine merkwürdige Aristoteles-Renaissance aus, die zum mindesten die biologische Wissenschaft zu ihren ersten Anfängen zurückzuführen scheint. Drieschs Begriff der Entelechie knüpft, im Namen wie in der Sache, unmittelbar an Aristoteles an. Folgt man jedoch der Gesamtbewegung des biologischen Denkens in den letzten Jahrzehnten, so erkennt man, daß auch in ihm, trotz aller Annäherung an den Aristotelischen Formbegriff, eine ähnliche Differenzierung und Spaltung im Inhalt des Begriffs selbst erfolgt ist, wie wir sie im physikalischen Denken beobachten können. Die Kategorie der

¹ H. Weyl, Was ist Materie?, Berlin 1924, S. 35.

Ganzheit fällt jetzt nicht mehr schlechthin mit der des Zweckes zusammen, sondern beginnt sich von ihr bestimmt zu scheiden. In den ersten Anfängen der vitalistischen Bewegung fließen die Formprobleme noch unterschiedslos mit den Kausalproblemen zusammen. Das hat zur Folge, daß man diesen Problemen nur dadurch gerecht werden zu können glaubt, daß man an eine andere Art von Ursächlichkeit appelliert als diejenige, die uns in den Erscheinungen der anorganischen Welt entgegentritt. Wo sich Restitution und Regeneration, wo sich Behauptung und Wiederherstellung bestimmter Form-Charaktere in der biologischen Welt zeigt, da schließt man auf Kräfte, die von den mechanischen verschieden und ihnen überlegen sein sollen. Driesch benutzt die Phänomene der Restitution und Regeneration dazu, um den Begriff der Lebenskraft zu erneuern. Für ihn wird die Seele wieder zum „elementaren Naturfaktor“. Sie gehört der räumlichen Welt nicht an, aber sie wirkt in diese hinein. Die Entelechie kann keine Intensitätsdifferenzen irgendwelcher Art erschaffen; wohl aber besitzt sie die Fähigkeit, solche Intensitätsdifferenzen, wo sie vorhanden sind, zu „suspendieren“, d. h. ihre Wirksamkeit zeitweilig zu verhindern. Auf diese Weise glaubte Driesch seine Grundauffassung mit dem Gesetz der Erhaltung der Energie in Einklang setzen und zeigen zu können, daß durch die Einführung der neuen „seelenartigen“ Kraft die rein physikalische Kräftebilanz in der Natur nicht verändert werde¹. Aber seine Lehre ist und bleibt eine rein metaphysische Theorie, die die Erfahrungsbasis, auf die sie sich ursprünglich stützt, sehr bald aus dem Auge verliert. Auf diesem Wege ist die moderne Biologie Driesch nicht gefolgt. Aber ebensowenig ist sie auf die reine „Maschinentheorie des Lebens“ zurückgegangen. Sie hat beide Extreme vermieden, indem sie sich immer mehr auf den rein methodischen Sinn des Problems besann. Ihr handelte es sich nicht in erster Linie um die Frage, ob organische Formen aus rein mechanischen Kräften erklärt werden können; sie legte vielmehr den Nachdruck darauf, daß sie durch reine Kausalbegriffe nicht vollständig beschrieben werden können. Und für diesen Nachweis griff sie auf die Kategorie der „Ganzheit“ zurück.

Man kann sich diesen Stand des Problems an dem letzten zusammenfassenden Überblick über die theoretische Biologie vergegenwärtigen, den Ludwig von Bertalanffy gegeben hat². Bertalanffy betont, daß in jeder

¹ Vgl. Driesch, Die Seele als elementarer Naturfaktor (1903); Philosophie des Organischen, II., S. 222 ff. u. ö.

² L. v. Bertalanffy, Theoretische Biologie, Bd. I, Berlin 1932.

Naturwissenschaft der Fortschritt in der begrifflichen Klärung nicht minder notwendig sei, als der Fortschritt in der Tatsachenerkenntnis. Und einen der wichtigsten Fortschritte in ersterer Hinsicht findet er darin, daß die Biologie gelernt habe, die Ganzheitsbetrachtung streng durchzuführen, ohne sich dadurch auf den Weg der Zweckbetrachtung drängen und zu der Annahme von „Zweck-Ursachen“ verleiten zu lassen. Die Erscheinungen der organischen Natur beweisen derartige Ursachen nicht; sie zeigen uns keine „Entelechie“ im Sinne von Driesch, keine „Oberkräfte“ im Sinne Eduard von Hartmanns, keine „Dominanten“ im Sinne Reinkes. Was sie uns alles zeigen, ist, daß das Geschehen im Organismus stets eine bestimmte Richtung innehält. „Gewiß können wir die im Organismus ablaufenden Einzelvorgänge physiko-chemisch beschreiben; aber als Lebensvorgang sind sie damit in keiner Weise gekennzeichnet. Wenn nicht alle, so doch die überwiegend meisten Lebensvorgänge zeigen sich dahin geordnet, daß sie auf die Erhaltung und Wiederherstellung der Ganzheit des Organismus gerichtet sind... Darüber, daß die Erscheinungen in den Organismen zu einem großen Teil ‚ganzheits-‘ und ‚system-erhaltend‘ sind, und daß es die Aufgabe der Biologie ist, festzustellen, ob und inwiefern sie es sind, kann eigentlich gar kein Zweifel sein. Nun nannte man aber, alten Denkgewohnheiten folgend, diese Geordnetheit des Lebens ‚Zweckmäßigkeit‘ und fragte, welchen ‚Zweck‘ ein Organ oder eine Funktion habe. Im Begriff ‚Zweck‘ schien aber ein Wollen und Intendieren des Zieles involviert zu sein – eine Vorstellungsart, die dem Naturforscher mit Recht unsympathisch ist, und so machte man den Versuch, die Zweckmäßigkeit als eine bloß-subjektive und unwissenschaftliche Betrachtungsweise hinzustellen. In der Tat ist die ganzheitliche Betrachtungsweise in der schlechten Formulierung als ‚Zweckmäßigkeitsbetrachtung‘ häufig gemißbraucht worden: erstens durch den Darwinismus, der in seinem Bestreben, für jedes Organ und jeden Charakter Nützlichkeit- und Selektionswert herauszufinden, häufig gänzlich haltlose Hypothesen über die ‚Zweckmäßigkeit‘ aufstellte; zweitens vom Vitalismus, der sie als Beweis des Waltens seiner Vitalfaktoren ansah.“ Aber dieser Mißbrauch kann und darf uns nach Bertalanffy nicht daran hindern, anzuerkennen, daß die Ganzheitsbetrachtung im Aufbau der Biologie ihre berechnete und notwendige Stelle hat, und daß sie durch keine andere Methode ersetzt werden kann. Auch die Erkenntnis der kausalen Zusammenhänge kann sie in keiner Weise verdrängen oder überflüssig machen wollen. „Es hat keinen Sinn, die Ganzheitserhaltung des Organi-

schen wegdisputieren zu wollen, sondern das richtige Vorgehen ist, sie erstens zu erforschen und zweitens zu erklären.“¹

Daß auch die moderne Psychologie der gleichen Entwicklungslinie folgt, und daß die Tendenz, die sich in der Physik und Biologie aufzeigen läßt, in ihr besonders deutlich und prägnant zutage tritt, bedarf kaum des Hinweises. Früher als andere Wissenschaften scheint die Psychologie zum mindesten das methodische Problem gesehen zu haben, das hier vorliegt. Aber auch sie konnte dasselbe nicht unmittelbar in Angriff nehmen; denn ihre eigene Vergangenheit, ihre gesamte wissenschaftliche Geschichte stand ihr dabei im Wege. Die Psychologie war, als empirische Wissenschaft, ein Sprößling und ein Seitenzweig der Naturforschung. Ihre erste Aufgabe mußte darin bestehen, sich, gleich dieser, von der Herrschaft der scholastischen Begriffe frei zu machen und sich auf die Grundtatsachen des Seelenlebens zu besinnen. Zu diesen Grundtatsachen aber schien kein anderer Weg hinführen zu können als derjenige, der in der exakten Wissenschaft seine Probe bestanden hatte. So wird die Methode der Psychologie bei ihren ersten wissenschaftlichen Begründern überall der der Physik nachgebildet. Hobbes strebt bewußt danach, Galileis „resolutive und kompositive“ Methode vom Gebiet der Physik auf das der Psychologie zu übertragen. Im 18. Jahrhundert ist es der Ehrgeiz Condillacs, zum „Newton der Psychologie“ zu werden, indem er sich des gleichen Mittels wie dieser, des Mittels der Auflösung aller komplexen Phänomene in ein einfaches Grundphänomen, bedient². Ist dieses Elementarphänomen gefunden, so lassen sich nicht nur all die verschiedenartigen Inhalte des Bewußtseins, sondern auch alle scheinbaren Tätigkeiten desselben, alle Bewußtseins-Operationen und -Prozesse aus ihm vollständig ableiten³. Damit war die Psychologie zur Elementarpsychologie geworden, deren bewundertes Vorbild die Punkt-Mechanik war und blieb. Wie die Astronomie die Grundgesetze des Kosmos dadurch gefunden hatte, daß sie die Gesetze studierte, die für die Bewegung einfacher Massenpunkte gelten, so mußte die Psychologie alles Seelenleben aus den Atomen der Empfindung und aus den Regeln der Verknüpfung für sie, aus „Perzeptionen“ und „Assoziationen“, ableiten. Das Sein des Bewußt-

¹ In dieser Darstellung des Ideals der biologischen Erkenntnis stützt sich Bertalanffy vor allem auf J. S. Haldane, der für diese Auffassung den Namen „Holismus“ eingeführt hat. Vgl. Haldanes „New Physiology“ und Adolf Mayer, Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis, Leipzig 1934.

² Vgl. hierzu Le Roy, La Psychologie de Condillac, Paris 1937.

³ Näheres in meiner Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932, S. 21 ff.

seins läßt sich nur aus seiner Genesis erklären, und diese Genesis ist letzten Endes nichts anderes und nichts Schwierigeres als die Verbindung gleichartiger Teile zu immer komplexeren Gebilden. In welcher Weise und durch welche Mittel die moderne psychologische Forschung diese Anschauung überwunden hat, ist bekannt. Sie hat hierbei den rein genetischen Problemen nicht nur entsagt, sondern sie hat ihnen eine neue Bedeutung gegeben. Aber sie glaubt nicht länger, daß diese Probleme den einzigen Gegenstand der Psychologie ausmachen, und daß sich durch sie ihr Gehalt erschöpfen läßt. Dem Kausalbegriff tritt der Strukturbegriff als leitendes Prinzip gegenüber. Die Struktur wird nicht erkannt, sondern sie wird zerstört, wenn man sie in ein bloßes Aggregat, in eine „Und-Verbindung“ aufzulösen sucht. Der Begriff der „Ganzheit“ ist damit auch hier in seine Rechte eingesetzt und in seiner fundamentalen Bedeutung erkannt: die Elementarpsychologie ist zur Gestaltpsychologie geworden.

Wir haben jedoch diese methodische Umbildung der Physik, der Biologie und Psychologie hier nur darum angedeutet, um an sie die Frage anzuknüpfen, inwieweit sich hieraus auch für die Gestaltung der Kulturwissenschaften ein neuer Aspekt ergibt. Diese Frage läßt sich jetzt schärfer fassen und sicherer beantworten. Die Anerkennung des Ganzheitsbegriffes und des Strukturbegriffes hat den Unterschied zwischen Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft keineswegs verwischt oder eliminiert. Aber sie hat eine trennende Schranke beseitigt, die bisher zwischen beiden bestand. Die Kulturwissenschaft kann sich freier und unbefangener als zuvor in das Studium ihrer Formen, ihrer Strukturen und Gestalten versenken, seit auch die anderen Wissensgebiete auf ihre eigentümlichen Formprobleme aufmerksam geworden sind. Die Logik der Forschung kann jetzt all diesen Problemen ihren Platz zuweisen. Formanalysen und kausale Analysen erscheinen nunmehr als Richtungen, die einander nicht widerstreiten, sondern die einander ergänzen, und die sich in allem Wissen miteinander verbinden müssen.

Noch weit stärker als die Naturphänomene zeigen sich die Phänomene der Kultur dem Reich des Werdens verhaftet. Aus dem Strom des Werdens können sie nicht heraustreten. Wir können keine Sprachwissenschaft, keine Kunstwissenschaft, keine Religionswissenschaft treiben, ohne daß wir uns auf das stützen, was die Sprachgeschichte, die Kunstgeschichte, die Religionsgeschichte uns lehrt. Und wir können uns auf dieses hohe Meer des Werdens nicht wagen, ohne jenem Kompaß zu vertrauen, den uns die Kategorie von „Ursache“ und „Wirkung“ in die Hand gibt. Die Erschei-

nungen blieben ein unübersehbarer Gewirr für uns, wenn wir sie nicht durch feste Kausalketten miteinander verbinden könnten. Dieser Drang, in die Ursachen des Werdens der Kultur vorzudringen, ist so stark, daß er für uns leicht alles andere verdeckt. Und doch ist die Analyse des Werdens und eine kausale Erklärung nicht alles. Sie ist nur eine einzelne Dimension der Betrachtung des Kulturgeschehens, der andere Dimensionen gleich berechtigt und gleich selbständig gegenüberstehen. Das eigentliche Tiefenbild der Kultur ergibt sich für uns erst, wenn wir alle diese Dimensionen unterscheiden, um sie sodann, kraft dieser Unterscheidung und auf Grund derselben, wieder in der rechten Weise miteinander zu verbinden. Drei Momente sind es, die wir hier herausheben können, und die wir sorgfältig auseinanderhalten müssen. In aller Betrachtung von Kulturgebilden steht die Werdensanalyse, die sich im wesentlichen auf die Kategorie von Ursache und Wirkung stützt, der Werkanalyse und der Formanalyse gegenüber. Die Werkanalyse bildet die eigentliche tragende Grundsicht. Denn ehe wir die Geschichte der Kultur schreiben, und ehe wir uns eine Vorstellung über die ursächlichen Zusammenhänge ihrer einzelnen Erscheinungen bilden können, müssen wir uns einen Überblick über die Werke der Sprache, der Kunst, der Religion verschafft haben. Und es genügt nicht, daß wir sie als bloßen Rohstoff vor uns liegen haben. Wir müssen in ihren Sinn eingedrungen sein; wir müssen verstehen, was sie uns zu sagen haben. Zu diesem Verständnis gehört ein eigenes Verfahren der Deutung; eine selbständige und höchst schwierige und komplizierte „Hermeneutik“. Wenn sich, auf Grund dieser Hermeneutik, das Dunkel zu lichten beginnt, wenn sich in den Monumenten der Kultur allmählich immer deutlicher bestimmte Grundgestalten herausheben, wenn sie sich zu gewissen Klassen zusammenschließen, und wenn wir in diesen Klassen selbst bestimmte Beziehungen und Ordnungen zu entdecken vermögen: — dann beginnt eine neue, doppelte Aufgabe. Es gilt, generell betrachtet das „Was“ jeder einzelnen Kulturform, das „Wesen“ der Sprache, der Religion, der Kunst zu bestimmen. Was „ist“, was bedeutet jede von ihnen, und welche Funktion erfüllen sie? Und wie verhalten sich Sprache und Mythos, Kunst und Religion zueinander, worin unterscheiden sie sich, und was verbindet sie miteinander? Hier gelangen wir zu einer „Theorie“ der Kultur, die letzten Endes ihren Abschluß in einer „Philosophie der symbolischen Formen“ suchen muß — mag dieser Abschluß auch als ein „unendlich-ferner Punkt“ erscheinen, dem wir uns nur asymptotisch annähern können. Von der Formanalyse führt ein weiterer Schritt zu dem Verfahren, das wir als

Akt-Analyse bezeichnen können. Hier fragen wir nicht nach den Gebilden, den Werken der Kultur — und ebensowenig fragen wir nach den allgemeinen Formen, in denen sie sich uns darstellen. Wir fragen nach den seelischen Prozessen, aus denen sie hervorgegangen sind und deren objektiven Niederschlag sie bilden. Wir erforschen die Eigenart des „Symbolbewußtseins“, das sich im Gebrauch der menschlichen Sprache bekundet; wir fragen nach der Art und der Richtung des Vorstellens, des Fühlens, der Phantasie und des Glaubens, auf denen die Kunst, der Mythos, die Religion beruhen. Jede dieser Betrachtungsweisen hat ihr eigenes Recht und ihre eigene Notwendigkeit, und jede bedient sich, logisch gesehen, besonderer Instrumente und macht von Kategorien Gebrauch, die ihr spezifisch zugehören.

All dies muß man sich deutlich machen, und all dies muß man sich ständig gegenwärtig halten, um den Grenzverschiebungen und Grenzstreitigkeiten zu entgehen, die sich, im Gebiet der Kulturwissenschaften und der Kulturphilosophie, immer wieder ergeben haben. Eines der bekanntesten Beispiele für sie liefert die Frage nach dem Ursprung der Sprache oder die Frage nach dem Ursprung des Mythos, der Kunst, der Religion. Sie entsteht dadurch, daß man den Hebel der Kausalfrage gewissermaßen an einer falschen Stelle einsetzt. Statt sie an die Erscheinungen innerhalb einer bestimmten Form zu richten, richtet man sie an diese Form als solche, als in sich geschlossenes Ganze. Hier aber läßt uns die Kategorie von Ursache und Wirkung, die in ihrem Bereich so unentbehrlich und so fruchtbar ist, im Stich. Die Lösungen, die sie zu geben verspricht, erweisen sich bei näherer Betrachtung als Tautologien oder Zirkelschlüsse. Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie haben immer wieder versucht, das Dunkel des Sprachursprungs zu lichten. Aber wenn man die verschiedenen Theorien überblickt, die beide aufgestellt haben, so gewinnt man den Eindruck, daß sie keinen Schritt vorwärts gekommen sind. Wollte man die Sprache durch irgendwelche kausalen Mittelglieder aus der Natur hervorgehen lassen, so blieb nichts anderes übrig, als sie unmittelbar an bestimmte Naturphänomene anzuknüpfen. Sie mußte als organischer Vorgang aufgewiesen werden, ehe sie als geistiger Vorgang gedeutet werden konnte. Diese Erwägung führte dazu, daß man auf den reinen Empfindungslaut als den eigentlichen Sprachursprung zurückging. Denn der Schrei der Empfindung, der Schmerz- und Angstlaut, der Lock- und Warnungsruf scheint schon über große Teile der Tierwelt verbreitet zu sein. Gelang es hier, die Brücke zu schlagen — gelang es zu zeigen, daß die Interjektion der eigentliche Anfang und das „Prinzip“ der Sprache sei, so schien damit das Problem gelöst. Aber daß

diese Hoffnung verfehlt war, mußte sich bald ergeben. Denn gerade die wichtigste Seite der Frage war hierbei übersehen. Wie der Schrei zum „Wort“ werden, wie er Gegenständliches bezeichnen könne, blieb ungeklärt. Hier trat die zweite Theorie ein, die sich auf die Laut-Nachahmung stützte und in ihr den ersten Ursprung der Sprachworte sah. Aber auch sie scheiterte an dem Grundphänomen alles Sprechens: am Phänomen des Satzes. Solange es nicht gelang, den Satz als ein bloßes Aggregat von Worten zu erklären, sobald man ihn in seiner eigentümlichen „Fügung“ sah, zeigte es sich, daß es in der Natur kein Gebilde gibt, das dieser Fügung entspricht. Auch der Rückgang in „primitive“ Stadien der Sprache kann uns hier den Weg nicht weisen; denn jede noch so primitive sprachliche Erscheinung enthält schon die ganze Sprache in sich, weil sie die Funktion des „Bedeutens“ und „Meinens“ in sich schließt.

Hieraus ergibt sich unmittelbar, daß und warum hier dem kausalen Begreifen eine feste Grenze gezogen ist. Die Funktion der Sprache — und ebenso die der Kunst, der Religion usw. — ist und bleibt ein „Urphänomen“ im goetheschen Sinne. Sie „erscheint und ist“, ohne daß es an ihr noch etwas zu erklären gäbe. „Das Höchste, wozu ein Mensch gelangen kann“ — so hat Goethe einmal zu Eckermann gesagt — „ist das Erstaunen, und wenn ihn das Urphänomen in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren, und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen; hier ist die Grenze. Aber den Menschen ist der Anblick eines Urphänomens gewöhnlich noch nicht genug, sie denken, es muß noch weitergehen, und sie sind den Kindern ähnlich, die, wenn sie in einen Spiegel geguckt, ihn so gleich umwenden, um zu sehen, was auf der anderen Seite ist.“¹ Aber — so läßt sich hiergegen einwenden — ist diese Umwendung nicht vielleicht die eigentliche Aufgabe der Philosophie, die nicht, wie die Kunst, bei der einfachen Anschauung und bei der Erscheinung stehenbleiben kann, sondern statt dessen zur Idee, als dem Grunde der Erscheinungswelt, vordringen will? War es nicht diese Wendung der Blickrichtung, die Platon gefordert, und die er, im Höhlengleichnis des Staates, so prägnant und charakteristisch beschrieben hat? Und wird nicht die Philosophie und die Wissenschaft der Skepsis preisgegeben, wenn man ihr an einem so wichtigen und entscheidenden Problem die Warum-Frage verbietet? Kann sie auf das „Prinzip des zureichenden Grundes“ jemals Verzicht leisten? Dieses Verzichts bedarf es in der Tat nicht. Aber wir müssen uns allerdings deutlich

¹ Goethe zu Eckermann, 18. Februar 1829.

machen, daß auch die Skepsis ihre Rechte hat. Die Skepsis ist nicht nur Verleugnung oder Vernichtung des Wissens. Gerade die Philosophie kann als Beweis hierfür dienen. Man braucht nur an ihre wichtigsten und fruchtbarsten Epochen zu denken, um sich zu vergegenwärtigen, welche wichtige und unentbehrliche Rolle das Nicht-Wissen in ihnen gespielt hat, und wie sich an ihm das Wissen erst eigentlich gefunden und ständig erneuert hat. Das Sokratische Nicht-Wissen, Nicolaus Cusanus' „docta ignorantia“, der Cartesische Zweifel gehören zu den wichtigsten Instrumenten der philosophischen Erkenntnis. Es ist besser, auf ein Wissen zu verzichten, als sich ein Problem dadurch aus den Augen rücken zu lassen, daß man sich bei einer Scheinlösung beruhigt. Alle echte Skepsis ist relative Skepsis. Sie erklärt gewisse Fragen für unlösbar, um uns dadurch um so mehr auf den Kreis der lösbaren Fragen hinzuweisen und um uns um so sicherer in ihm festzuhalten. Dies bestätigt sich auch an unserem Problem. Denn was hier von uns verlangt wird, ist nicht dies, daß wir der Frage nach dem „Warum“ entsagen, sondern daß wir sie an ihrer rechten Stelle anwenden sollen. Was wie hier lernen — und was im Grunde schon die Physik, die Biologie, die Psychologie uns lehren konnte —, ist dies, daß wir die Strukturfrage nicht mit der Kausalfrage verwechseln dürfen, und daß wir die eine nicht auf die andere zurückführen können. Beide haben ihr relatives Recht; beide sind unentbehrlich und notwendig. Aber keine kann sich an die Stelle der anderen setzen. Haben wir einmal, auf dem Wege der Form-Analyse und mit ihren Mitteln, das „Wesen“ der Sprache bestimmt, dann müssen wir auf dem Wege der kausalen Erkenntnis, auf dem Wege der Sprachpsychologie und der Sprachgeschichte, zu erforschen suchen, wie dieses Wesen sich umbildet und entwickelt. Wir versenken uns damit in ein reines Werden; aber auch dieses Werden verbleibt innerhalb eines bestimmten Seins, innerhalb der „Form“ der Sprache überhaupt. Es ist demnach „Werden zum Sein“ γένεσις εἰς οὐσίαν, wie Platon sagt. Formbegriff und Kausalbegriff trennen sich also voneinander, um sich um so sicherer wiederzufinden, und um sich um so enger aneinanderzuschließen. Das Bündnis zwischen beiden kann für die empirische Forschung nur fruchtbar werden, wenn jeder von ihnen sein Eigenrecht und seine Selbständigkeit behauptet.

Hat man sich dies einmal klargemacht, so erscheint es keineswegs als ein bloßer Agnostizismus, als ein intellektuelles Opfer, das man sich mühsam abringen muß, wenn man zugesteht, daß die Frage nach der Entstehung der Symbolfunktion mit wissenschaftlichen Mitteln nicht lösbar ist. Es besagt nicht, daß wir hier an einer absoluten Schranke unseres Wissens stehen,

sondern vielmehr, daß nicht alles Wissen in der Erkenntnis vom Entstehen aufgeht, sondern daß es daneben eine andere Erkenntnisform gibt, die es, statt mit dem Entstehen, mit dem reinen Bestand zu tun hat. Die Aporie entsteht erst, wenn man annimmt, daß die Begriffe von Ursache und Wirkung die einzigen Wegweiser der Erkenntnis seien, und daß es dort, wo sie uns im Stich lassen, nur Dunkel und Unwissenheit geben könne. Hobbes hat, wie wir gesehen haben, dieses „Axiom“ schon in die Begriffsbestimmung der Philosophie hineingelegt¹. Und doch ist das, was hier als Prinzip der Erkenntnis hingestellt wird, in Wahrheit nichts anderes als eine Petitio principii. Es wird damit als erwiesen angenommen, was den eigentlichen Fragepunkt bildet, und was am meisten des Beweises bedürfte; es wird davon ausgegangen, daß es außerhalb der Dimension, die durch den Kausalbegriff bestimmt und beherrscht wird, keine andere Ebene gibt, in der es irgend etwas zu „wissen“ gibt. Was die Anerkennung dieser Mehr-Dimensionalität der Erkenntnis immer wieder erschwert und hintangehalten hat, ist der Umstand, daß damit das Entwicklungsprinzip in die Brüche zu gehen schien. Denn in der Tat gibt es keine „Entwicklung“, die in stetiger Folge von der einen Dimension zur anderen hinüberführt. An irgendeiner Stelle muß man hier einen generischen Unterschied zugeben, der sich nur noch feststellen läßt, ohne sich weiter erklären zu lassen. Heute hat für uns freilich auch dieses Problem viel von seiner Schärfe verloren. Denn wir pflegen auch in der Biologie die Evolutionstheorie nicht mehr in dem Sinne zu verstehen, daß wir jede neue Form aus der alten durch bloße Akkumulation zufälliger Veränderungen hervorgehen lassen. Die Darwinsche Lehre, die dem Stetigkeitsprinzip zuliebe diese Auffassung durchzuführen suchte, wird gegenwärtig in der Ausprägung, die der dogmatische Darwinismus ihr gegeben hat, wohl von keinem Biologen mehr vertreten. Der Satz: „Natura non facit saltus“ hat dadurch eine sehr wesentliche Einschränkung erfahren. Seine Problematik ist im Gebiet der Physik durch die Quantentheorie, im Gebiete der organischen Natur durch die Mutationstheorie aufgedeckt worden. Auch im Kreise des organischen Lebens bliebe die „Entwicklung“ im Grunde ein leeres Wort, wenn wir annehmen müßten, daß es sich in ihr um bloße „Auswicklung“ eines schon Gegebenen und Vorhandenen handelt, so daß, im Sinne der älteren Präformations- und Einschachtelungstheorien, schließlich alles doch immer „beim alten bliebe“. An irgendeiner Stelle müssen wir auch hier ein Neues zugeben, das nur durch einen

¹ Vgl. oben S. 96.

„Sprung“ erreicht werden kann. „Als Mutationstheorie“ — so beschreibt Hugo de Vries seine Lehre — „bezeichne ich den Satz, daß die Eigenschaften der Organismen aus scharf voneinander unterschiedenen Einheiten aufgebaut sind . . . Auf dem Gebiete der Abstammungslehre führt dieses Prinzip zu der Überzeugung, daß die Arten nicht fließend, sondern stufenweise auseinander hervorgegangen sind. Jede neue zu der älteren hinzukommende Einheit bildet eine Stufe und trennt die neue Form, als selbständige Art, scharf und völlig von der Species, aus der sie hervorgegangen ist. Die neue Art ist somit mit einem Male; sie entsteht aus der früheren ohne sichtbare Vorbereitung, ohne Übergänge.“¹ Der Übergang von der Natur zur „Kultur“ gibt uns also in dieser Hinsicht kein neues Rätsel auf. Er bestätigt nur, was uns schon die Naturbetrachtung lehrt, daß jede echte Entwicklung im Grunde immer eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ist, die wir zwar aufweisen, aber nicht mehr kausal erklären können. Erfahrung und Denken, Empirie und Philosophie befinden sich hier in gleicher Lage. Denn beide können das „An-Sich“ des Menschen nicht anders bestimmen, als daß sie es in den Erscheinungen aufweisen. Sie können die Erkenntnis vom „Wesen“ des Menschen nur dadurch gewinnen, daß sie den Menschen in der Kultur und im Spiegel seiner Kultur erblicken; aber sie können diesen Spiegel nicht umwenden, um zu sehen, was hinter ihm liegt.

¹ H. de Vries, Die Mutationstheorie, Leipzig 1901, I., S. 3.

FÜNFTE STUDIE

DIE „TRAGÖDIE DER KULTUR“

Hegel hat von der Weltgeschichte gesagt, daß sie nicht die Stätte des Glückes sei; die friedlichen und glücklichen Perioden seien leere Blätter im Buche der Geschichte. Seine Grundüberzeugung, daß „alles in der Geschichte vernünftig zugehe“, fand er dadurch keineswegs widerlegt; er sah in diesem Satze vielmehr ihre Bestätigung und Bekräftigung. Aber was bedeutet der Sieg der Idee in der Weltgeschichte, wenn er mit dem Verzicht auf alles menschliche Glück erkauft werden muß? Klingt eine solche Theodizee nicht fast wie Hohn, und war nicht Schopenhauer im Recht, wenn er erklärte, daß der Hegelsche „Optimismus“ nicht nur eine absurde, sondern auch eine ruchlose Denkweise sei? Fragen dieser Art haben sich, gerade in den reichsten und glänzendsten Kulturepochen, dem Menschengestirb immer wieder aufgedrängt. Man empfand die Kultur, statt einer Bereicherung, vielmehr als eine immer weitere Entfremdung vom eigentlichen Ziele des Daseins. Mitten in der Aufklärungszeit erhebt Rousseau seine flammende Anklagerede gegen die „Künste und Wissenschaften“. Sie haben den Menschen in sittlicher Hinsicht entnervt und verweichlicht, und sie haben in physischer Hinsicht seine Bedürfnisse nicht befriedigt, sondern statt dessen tausend unstillbare Triebe in ihm erregt. Alle Kulturwerte sind Phantome, denen wir entsagen müssen, wenn wir nicht ständig dazu verurteilt sein sollen, aus dem Faß der Danaiden zu schöpfen. Mit dieser Anklage hat Rousseau den Rationalismus des 18. Jahrhunderts in seinen Grundfesten erschüttert. Hier liegt die tiefe Wirkung, die er auf Kant geübt hat. Durch Rousseau sieht sich Kant vom bloßen Intellektualismus befreit und auf einen neuen Weg gewiesen. Er glaubt nicht länger, daß eine Steigerung und Verfeinerung der intellektuellen Kultur alle Rätsel des Daseins lösen und alle Schäden der menschlichen Gesellschaft heilen könne. Die bloße Verstandeskultur vermag den höchsten Wert des Menschentums nicht zu begründen; sie muß durch andere Mächte geregelt und im Zaum gehalten

werden. Aber selbst wenn das geistig-sittliche Gleichgewicht erreicht, wenn der praktischen Vernunft der Primat vor der theoretischen gesichert wird, bleibt die Hoffnung, daß damit auch das Glücksverlangen des Menschen gestillt werden könne, eitel. Vom „Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ ist Kant tief überzeugt. So bleibt für ihn keine andere Lösung als jene radikale Ausmerzungen des Eudämonismus, die er in der Grundlegung seiner Ethik versucht hat. Wäre die Glückseligkeit das eigentliche Ziel des menschlichen Strebens, so wäre damit die Kultur ein für allemal gerichtet. Ihre Rechtfertigung kann nur darin liegen, daß man einen anderen Wertmaßstab einführt. Der wahre Wert liegt nicht in den Gütern, die der Mensch als ein Geschenk der Natur und der Vorsehung empfängt. Er liegt allein in seinem eigenen Tun und in dem, wozu er sich durch dieses Tun macht. Damit nimmt Kant die Voraussetzung Rousseaus an, ohne aus ihr die gleiche Folgerung zu ziehen. Rousseaus Ruf: „Zurück zur Natur!“ könnte dem Menschsein Glück wiedergeben und sichern; aber damit würde der Mensch zugleich seiner eigentlichen Bestimmung entfremdet. Denn diese Bestimmung liegt nicht im Sinnlichen, sondern im Intelligiblen. Nicht die Glückseligkeit, sondern die „Glückwürdigkeit“ ist das, was die Kultur dem Menschen verspricht und was sie ihm allein geben kann. Ihr Ziel ist nicht die Verwirklichung des Glückes auf Erden, sondern die Verwirklichung der Freiheit, der echten Autonomie, die nicht die technische Herrschaft des Menschen über die Natur, sondern die moralische Herrschaft über sich selbst bedeutet.

Damit glaubt Kant das Problem der Theodizee aus einem metaphysischen Problem in ein rein ethisches Problem verwandelt und es kraft dieser Umwandlung kritisch gelöst zu haben. Aber nicht alle Zweifel, die man gegen den Wert der Kultur richten kann, sind damit beschwichtigt. Denn ein anderer und ein viel tieferer Widerstreit scheint sich zu ergeben, wenn man das neue Ziel ins Auge faßt, das hier der Kultur gestellt wird. Kann sie dieses Ziel wirklich erreichen? Ist es sicher, daß der Mensch in der Kultur und durch sie die Erfüllung seines eigentlichen „intelligiblen“ Wesens finden kann, daß er hier zwar nicht zur Befriedigung all seiner Wünsche, wohl aber zur Entwicklung all seiner geistigen Kräfte und Anlagen gelangen wird? Dies wäre nur dann der Fall, wenn er die Schranke der Individualität überspringen, wenn er sein eigenes Ich zum Ganzen der Menschheit erweitern könnte. Aber eben in diesem Versuch fühlt er seine Grenze um so deutlicher und um so schmerzlicher. Denn es gibt auch hier ein Moment, das die Spontaneität, die reine Selbsttätigkeit des Ich bedroht

und unterdrückt, statt sie zu erhöhen und zu steigern. Vertieft man sich in diese Seite des Problems, so gewinnt es damit erst seine volle Schärfe. Georg Simmel hat in einem Aufsatz, dem er den Titel gegeben hat: „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, die Frage in voller Bestimmtheit gestellt. Aber er verzweifelt an ihrer Lösung. Die Philosophie kann nach ihm den Konflikt nur aufweisen; sie kann keinen endgültigen Ausweg aus ihm versprechen. Denn die Reflexion zeigt uns, je tiefer sie dringt, um so mehr die dialektische Struktur des Kulturbewußtseins. Der Fortschritt der Kultur beschenkt die Menschheit mit immer neuen Gaben; aber das einzelne Subjekt sieht sich vom Genuß derselben mehr und mehr ausgeschlossen. Und wozu dient ein Reichtum, den das Ich niemals in seinen lebendigen Besitz verwandeln kann? Wird es durch ihn nicht lediglich beschwert, statt durch ihn befreit zu werden? In solchen Erwägungen tritt uns der Kultur-Pessimismus erst in seiner schärfsten und radikalsten Fassung entgegen. Denn nun trifft er auf die verwundbarste Stelle. Er weist auf einen Mangel hin, von dem uns keine geistige Entwicklung befreien kann, weil er im Wesen dieser Entwicklung selbst liegt. Die Güter, die sie schafft, wachsen ständig an Zahl; aber gerade in diesem Wachstum hören sie auf, für uns nutzbar zu werden. Sie werden zu einem Bloß-Objektiven, zu einem Dinglich-Vorhandenen und -Gegebenen, das sich aber vom Ich nicht mehr fassen und umfassen läßt. Unter ihrer Mannigfaltigkeit und unter ihrem ständig zunehmenden Gewicht sieht sich das Ich erdrückt. Es schöpft aus der Kultur nicht mehr das Bewußtsein seiner Macht, sondern nur die Gewißheit seiner geistigen Ohnmacht.

Den eigentlichen Grund für diese „Tragödie der Kultur“ sieht Simmel darin, daß die scheinbare Verinnerlichung, die die Kultur uns verspricht, stets mit einer Art von Selbst-Entäußerung einhergeht. Zwischen „Seele“ und „Welt“ besteht ein stetes Spannungsverhältnis, das zuletzt zu einem schlechthin antithetischen Verhältnis zu werden droht. Der Mensch kann auch die geistige Welt nicht gewinnen, ohne dadurch Schaden an seiner Seele zu nehmen. Das geistige Leben besteht in einem ständigen Fortgang; das seelische in einem immer tieferen Rückgang auf sich selbst. Die Ziele und Wege des „objektiven Geistes“ können daher nie die gleichen sein, wie die des subjektiven Lebens. Für die Einzelseele muß alles, was sie nicht mehr mit sich selbst erfüllen kann, zur harten Schale werden. Diese Schale legt sich immer dichter um sie herum und läßt sich immer weniger sprengen. „Dem vibrierenden, rastlosen, ins Grenzenlose hin sich entwickelnden Leben der in irgendeinem Sinne schaffenden Seele steht ihr festes, ideell

unverrückbares Produkt gegenüber, mit der unheimlichen Rückwirkung, jene Lebendigkeit festzulegen, ja erstarren zu machen; es ist oft, als ob die zeugende Bewegtheit der Seele an ihrem eigenen Erzeugnis stürbe... In dem die Logik der unpersönlichen Gebilde und Zusammenhänge mit Dynamik geladen ist, entstehen zwischen diesen und den inneren Trieben und Normen der Persönlichkeit harte Reibungen, die in der Form der Kultur als solcher eine einzigartige Zusammendrängung erfahren. Seit der Mensch zu sich Ich sagt, sich zum Objekt, über und gegenüber sich selbst, geworden ist, seit durch solche Form unserer Seele ihre Inhalte in einem Zentrum zusammengehören – seitdem mußte ihr aus dieser Form das Ideal wachsen, daß dies so mit dem Mittelpunkt Verbundene auch eine Einheit sei, die in sich geschlossen und deshalb ein selbstgenugsames Ganzes sei. Allein die Inhalte, an denen das Ich diese Organisierung zu einer eigenen, einheitlichen Welt vollziehen soll, gehören nicht ihm allein an; sie sind ihm gegeben, von irgendeinem räumlichen, zeitlichen, ideellen Außerhalb her, sie sind zugleich die Inhalte irgendwelcher anderer Welten, gesellschaftlicher und metaphysischer, begrifflicher und ethischer, und in diesen besitzen sie Formen und Zusammenhänge unter sich, die mit denen des Ich nicht zusammenfallen wollen... Dies ist die eigentliche Tragödie der Kultur. Denn als ein tragisches Verhängnis – im Unterschied gegen ein trauriges oder von außen her zerstörendes – bezeichnen wir doch wohl dies: daß die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; daß sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat.“¹

Das Leiden, an dem alle menschliche Kultur krankt, erscheint in dieser Darstellung noch weit tiefer und hoffnungsloser, als es in der Schilderung Rousseaus erschien. Denn auch jener Rückweg, den Rousseau suchte und forderte, ist hier verschlossen. Simmel ist weit davon entfernt, dem Gang der Kultur an irgendeiner Stelle Einhalt gebieten zu wollen. Er weiß, daß sich das Rad der Geschichte nicht umwälzen läßt. Aber er glaubt zugleich zu sehen, daß sich die Spannung zwischen den beiden gleichnotwendigen und gleichberechtigten Polen damit immer mehr verschärfen wird, und daß durch sie der Mensch zuletzt einem unheilvollen Dualismus preisgegeben werden muß. Die tiefe Fremdheit oder Feindschaft, die zwischen dem

¹ Simmel, Philosophische Kultur, Leipzig 1911, S. 251 ff., S. 265 ff.

Lebens- und Schaffensprozeß der Seele auf der einen Seite, seinen Inhalten und Erzeugnissen auf der anderen Seite besteht, duldet keinen Ausgleich und keine Versöhnung. Sie muß sich um so deutlicher fühlbar machen, je reicher und intensiver dieser Prozeß in sich selbst wird und auf einen je weiteren Kreis von Inhalten er sich erstreckt. Simmel scheint hier die Sprache des Skeptikers zu sprechen; aber er spricht in Wahrheit die Sprache des Mystikers. Denn es ist die geheime Sehnsucht aller Mystik, sich rein und ausschließlich in das Wesen des Ich zu versenken, um in ihm das Wesen Gottes zu finden. Was zwischen dem Ich und Gott liegt, das empfindet sie nur als eine trennende Schranke. Und dies gilt nicht minder von der geistigen Welt, als es von der physischen Welt gilt. Denn auch der Geist besteht nur dadurch, daß er sich ständig entäußert. Er schafft unaufhörlich neue Namen und neue Bilder; aber er begreift nicht, daß er sich in dieser Schöpfung dem Göttlichen nicht nähert, sondern mehr und mehr von ihm entfernt. Die Mystik muß all die Bildwelten der Kultur verneinen, sie muß sich von „Name und Bild“ befreien. Sie fordert von uns, daß wir auf alle Symbole verzichten und daß wir sie zerbrechen. Sie tut dies nicht in der Hoffnung, daß wir damit das Wesen des Göttlichen erkennen können. Der Mystiker weiß, und er ist tief davon durchdrungen, daß alles Erkennen sich immer nur im Kreise von Symbolen bewegen kann. Aber er stellt sich ein anderes und höheres Ziel. Er will, daß das Ich, statt den vergeblichen Versuch zu machen, das Göttliche zu begreifen und zu ergreifen, sich mit ihm verschmilzt und mit ihm zu eins wird. Alle Vielheit ist Täuschung – gleichviel ob es sich um die Vielheit der Dinge oder um die der Bilder und Zeichen handelt.

Indem jedoch die Mystik so spricht, indem sie auf jede Substantialität des Einzelich zu verzichten scheint, hat sie damit eben diese Substantialität doch in einem gewissen Sinne beibehalten und bekräftigt. Denn sie nimmt das Ich als ein an sich Bestimmtes, das sich in dieser Bestimmtheit behaupten, das sich nicht an die Welt verlieren soll. Hier aber setzt die erste Frage ein, die wir an sie richten müssen. Wir haben in einer früheren Betrachtung aufzuweisen gesucht, daß das „Ich“ nicht als seine ursprünglich gegebene Realität besteht, die sich auf andere Realitäten der gleichen Art bezieht und sich mit ihnen in Verbindung setzt. Wir sahen uns genötigt, das Verhältnis anders zu fassen. Wir fanden, daß die Scheidung zwischen „Ich“ und „Du“, und ebenso die Scheidung zwischen „Ich“ und „Welt“, den Zeitpunkt, nicht den Ausgangspunkt des geistigen Lebens bildet. Halten wir hieran fest, so nimmt unser Problem eine andere Bedeutung an. Denn jene

Verfestigung, die das Leben in den verschiedenen Formen der Kultur, in Sprache, Religion und Kunst erfährt, bildet alsdann nicht schlechthin den Gegensatz zu dem, was das Ich kraft seiner eigenen Natur verlangen muß, sondern sie bildet eine Voraussetzung dafür, daß es sich selbst in seiner eigenen Wesenheit findet und versteht. Hier zeigt sich ein höchst komplexer Zusammenhang, der sich durch kein noch so subtiles räumliches Bild zutreffend ausdrücken läßt. Wir dürfen nicht fragen, wie das Ich über seine eigene Sphäre „hinausgelangen“ und in eine andere, ihm fremde Sphäre übergreifen kann. Alle diese metaphorischen Ausdrücke müssen wir vermeiden. In der Geschichte des Erkenntnisproblems hat man freilich immer wieder zu derartigen mangelhaften Beschreibungen gegriffen, um durch sie das Verhältnis des Objekts zum Subjekt zu kennzeichnen. Man nahm an, daß das Objekt mit einem Teil seiner selbst in das Ich eingehen müsse, um von ihm erkannt zu werden. Die „Idolentheorie“ der antiken Atomistik wurzelt in dieser Auffassung; die „Speziestheorie“ des Aristoteles und der Scholastik hat sie beibehalten, um sie nur vom Stofflichen ins Spirituelle zu übersetzen. Aber nehmen wir einmal an, daß das Wunder sich begeben könnte — daß der „Gegenstand“ in dieser Weise in das „Bewußtsein“ hinüberwandern könnte. Dann bliebe offenbar noch immer die Hauptfrage ungelöst; denn wir wüßten nicht, wie diese Spur des Objekts, indem sie sich dem Ich einprägt, auch als solche gewußt werden könnte. Ihr einfaches Da-Sein und So-Sein würde offenbar keineswegs hinreichen, um diese ihre repräsentative Bedeutung zu erklären. Diese Schwierigkeit verschärft sich noch, wenn die Übertragung nicht vom Gegenstand zum Subjekt, sondern wenn sie sich zwischen verschiedenen Subjekten vollziehen soll. Auch hier würde im günstigsten Fall ein und derselbe Inhalt als ein bloßes Duplikat in „mir“ und in einem „anderen“ bestehen. Aber wie kraft dieses gleichartigen Bestandes das Ich vom Du, das Du vom Ich wissen könnte — wie das eine sich diesen Bestand als vom andern „herührend“ deuten könnte: das bliebe nach wie vor unverständlich. In noch höherem Grade gilt es hier, daß der bloße passive „Eindruck“ nicht genügt, um das Phänomen des „Ausdrucks“ zu erklären. Hierin liegt eine der Hauptschwächen jeder rein sensualistischen Theorie, die ein Ideelles begriffen zu haben glaubt, indem sie es zu einer Kopie eines objektiv Vorhandenen macht. Ein Subjekt wird dem anderen nicht dadurch kenntlich oder verständlich, daß es in dasselbe übergeht, sondern daß es sich zu ihm in eine aktive Beziehung setzt. Daß dies der Sinn aller geistigen Mitteilung ist, hat sich uns früher gezeigt: das Sich-Mitteilen verlangt eine Gemein-

schaft in bestimmten Prozessen, nicht in der bloßen Gleichheit von Produkten.

Geht man von dieser Betrachtung aus, so rückt damit das von Simmel aufgeworfene Problem in ein neues Licht. Es hört keineswegs auf, als solches zu bestehen; aber seine Lösung muß nunmehr in einer anderen Richtung gesucht werden. Die Zweifel und Einwände, die man gegen die Kultur erheben kann, behalten ihr volles Gewicht. Man muß einsehen und zugestehen, daß sie kein harmonisch sich entfaltendes Ganze, sondern von den stärksten inneren Gegensätzen erfüllt ist. Die Kultur ist „dialektisch“, so wahr sie dramatisch ist. Sie ist kein einfaches Geschehen, kein ruhiger Ablauf, sondern sie ist ein Tun, das stets von neuem einsetzen muß, und das seines Zieles niemals sicher ist. So kann sie sich niemals schlechthin einem naiven Optimismus oder einem dogmatischen Glauben an die „Perfektibilität“ des Menschen überlassen. Alles, was sie aufgebaut hat, droht ihr immer wieder unter den Händen zu zerbrechen. Demgemäß behält sie stets etwas Unbefriedigendes und etwas Tief-Fragwürdiges, wenn man sie allein im Lichte ihres Werkes betrachtet. Die wahrhaft produktiven Geister legen alle ihre Leidenschaft in ihr Werk; aber eben diese Leidenschaft wird ihnen zum Quell neuer Leiden. Dieses Drama hat Simmel schildern wollen. Aber er kennt in ihm gewissermaßen nur zwei Rollen. Auf der einen Seite steht das Leben, auf der anderen Seite steht das Reich ideeller, an sich geltender, obektiver Werte. Beide Momente können niemals ineinander aufgehen und sich völlig miteinander durchdringen. Je weiter der Kulturprozeß fortschreitet, um so mehr erweist sich das Geschaffene als der Feind des Schöpfers. Das Subjekt kann sich in seinem Werk nicht nur nicht erfüllen, sondern es droht zuletzt an ihm zu zerbrechen. Denn was das Leben eigentlich und innerlich will, ist nichts anderes als seine eigene Bewegtheit und seine strömende Fülle. Es kann diese innere Fülle nicht herausstellen, nicht in bestimmten Gebilden sichtbar werden lassen, ohne daß diese Gebilde für es selbst zu Schranken werden — zu festen Dämmen, an die seine Bewegung anprallt, und an welchen sie sich bricht. „Der Geist erzeugt unzählige Gebilde, die in einer eigentümlichen Selbständigkeit fortexistieren, unabhängig von der Seele, die sie geschaffen hat, wie von jeder anderen, die sie aufnimmt oder ablehnt. So sieht sich das Subjekt der Kunst wie dem Recht gegenüber, der Religion wie der Wissenschaft, der Technik wie der Sitte . . . Es ist die Form der Festigkeit, des Geronnenseins, der beharrenden Existenz, mit der der Geist, so zum Objekt geworden, sich der strömenden Lebendigkeit, der inneren Selbstverantwortung, den wechselnden Spannungen der

subjektiven Seele entgegenstellt; als Geist dem Geist innerlich verbunden, aber eben darum unzählige Tragödien an diesem tiefen Formgegensatz erlebend: zwischen dem subjektiven Leben, das rastlos, aber zeitlich endlich ist, und seinen Inhalten, die einmal geschaffen, unbeweglich, aber zeitlos gültig sind."

Es wäre vergeblich, diese Tragödien leugnen oder sich mit irgendeinem oberflächlichen Trostmittel über sie hinwegsetzen zu wollen. Aber sie erhalten ein anderes Gesicht, wenn man den Weg, der hier gezeichnet ist, fortsetzt und bis zum Ende verfolgt. Denn am Ende dieses Weges steht nicht das Werk, in dessen beharrender Existenz der schöpferische Prozeß erstarrt, sondern das „Du“, das andere Subjekt, das dieses Werk empfängt, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen und es damit wieder in das Medium zurückzuverwandeln, dem es ursprünglich entstammt. Jetzt erst zeigt sich, welcher Lösung die „Tragödie der Kultur“ fähig ist. Solange nicht der „Gegenspieler“ zum Ich hervorgetreten ist, kann sich der Kreis nicht schließen. Denn so bedeutsam, so gehaltvoll, so fest in sich selbst und in seinem eigenen Mittelpunkt ruhend ein Werk auch sein mag: es ist und bleibt doch nur ein Durchgangspunkt. Es ist kein „Absolutes“, an welches das Ich anstößt, sondern es ist die Brücke, die von einem Ich-Pol zum andern hinüberführt. Hierin liegt seine eigentliche und wichtigste Funktion. Der Lebensprozeß der Kultur besteht eben darin, daß sie in der Schaffung derartiger Vermittlungen und Übergänge unerschöpflich ist. Wenn wir diesen Prozeß ausschließlich oder vornehmlich vom Standpunkt des Individuums aus sehen, so behält er stets einen eigentümlich zwiespältigen Charakter. Der Künstler, der Forscher, der Religionsstifter: — sie alle können eine wahrhaft große Leistung nur dann vollbringen, wenn sie sich ganz ihrer Aufgabe hingeben, und wenn sie ihr eigenes Sein über ihr vergessen. Aber das fertige Werk ist, sobald es einmal vor ihnen steht, niemals allein Erfüllung, sondern es ist zugleich Enttäuschung. Es bleibt hinter der ursprünglichen Intuition, aus der es stammt, zurück. Die begrenzte Wirklichkeit, in der es dasteht, widerspricht der Fülle der Möglichkeiten, die diese Intuition ideell in sich barg. Nicht nur der Künstler, sondern auch der Denker empfindet immer wieder diesen Mangel. Und gerade die größten Denker scheinen fast immer zu einem Punkt zu gelangen, an dem sie endgültig Verzicht darauf leisten, ihre letzten und tiefsten Gedanken auszusprechen. Das Höchste, was der Gedanke zu erfassen vermag — so erklärt Platon im siebenten Brief —, ist dem Wort nicht mehr erreichbar; es entzieht sich der Mitteilung durch Schrift und Lehre. Solche Urteile sind aus der Psychologie

des Genies verständlich und notwendig. Für uns selbst aber wird diese Skepsis um so mehr beschwichtigt, je größer, je umfassender und reicher das künstlerische oder philosophische Werk ist, in das wir uns versenken. Denn wir, die Aufnehmenden, messen nicht mit den gleichen Maßen, mit denen der Schaffende sein Werk mißt. Wo er ein Zuwenig sieht, da bedrängt uns ein Zuviel; wo er ein inneres Ungenügen empfand, da stehen wir vor dem Eindruck einer unerschöpflichen Fülle, die wir uns nie völlig aneignen zu können glauben. Beides ist gleichberechtigt und gleichnotwendig; denn in eben diesem eigentümlichen Wechselverhältnis erfüllt das Werk erst seine eigentliche Aufgabe. Es wird zum Vermittler zwischen Ich und Du, nicht indem es einen fertigen Gehalt von dem einen auf das andere überträgt, sondern indem sich an der Tätigkeit des einen die des anderen entzündet. Und hieraus erkennt man auch, warum die wahrhaft großen Werke der Kultur uns niemals als etwas schlechthin Starres, Verfestigtes gegenüberstehen, das in dieser Starrheit die freie Bewegung des Geistes einengt und hemmt. Ihr Gehalt besteht für uns nur dadurch, daß es ständig von neuem angeeignet und dadurch stets aufs neue geschaffen wird.

Das Wesen dieses Prozesses tritt vielleicht am deutlichsten dort hervor, wo die beiden Subjekte, die an ihm teilhaben, nicht Individuen, sondern ganze Epochen sind. Jede „Renaissance“ einer vergangenen Kultur kann uns ein Beispiel hierfür liefern. Eine Renaissance, die diesen Namen verdient, ist niemals eine bloße Rezeption. Sie ist nicht die einfache Fortführung oder Weiterbildung von Motiven, die einer vergangenen Kultur angehören. Oft glaubt sie es zu sein; oft kennt sie keinen höheren Ehrgeiz, als dem Vorbild, dem sie folgt, so nahe als möglich zu kommen. In dieser Weise haben allen klassischen Zeitaltern die großen Kunstwerke der Alten als Muster gegolten, die man wohl nachahmen, aber nie erreichen könne. Aber die eigentlichen und großen Renaissance der Weltgeschichte sind immer Triumphe der Spontaneität, nicht der bloßen Rezeptivität gewesen. Es gehört zu den anziehendsten Problemen der Geistesgeschichte, zu verfolgen, wie diese beiden Momente ineinander eingreifen und sich wechselseitig bedingen. Man könnte hier von einer historischen Dialektik sprechen; aber diese Dialektik birgt durchaus keinen Widerspruch in sich, da sie vielmehr durch das Wesen der geistigen Entwicklung gegeben und in ihm tief begründet ist. Immer dann, wenn ein Subjekt — es mag sich nun um einen einzelnen oder um eine ganze Epoche handeln — bereit ist, sich zu vergessen, um in einem anderen aufzugehen und sich diesem ganz hinzugeben: immer dann findet es sich selbst in einem neuen und tieferen Sinn. Solange die

eine Kultur der andern nur bestimmte Inhalte entnimmt, ohne den Willen und die Fähigkeit zu besitzen, in ihr eigentliches Zentrum, in ihre eigentümliche Form einzudringen, zeigt sich diese fruchtbare Wechselwirkung noch nicht. Es bleibt im besten Fall bei einer äußeren Übernahme einzelner Bildungselemente; aber diese werden nicht zu wirklichen bildenden Kräften oder Motiven. Diese begrenzte Art der Einwirkung der Antike können wir schon im Mittelalter überall feststellen. Schon im 9. Jahrhundert hat es in der bildenden Kunst und in der Literatur eine „Karolingische Renaissance“ gegeben. Und die Schule von Chartres kann man als eine „mittelalterliche Renaissance“ bezeichnen. Aber von jener „Wiedererweckung des klassischen Altertums“, die in den ersten Jahrhunderten der italienischen Renaissance einsetzt, ist dies alles nicht nur dem Grade, sondern auch der Art nach verschieden. Man hat Petrarca oft den „ersten modernen Menschen“ genannt. Aber er konnte es, seltsam genug, nur dadurch werden, daß er zu einem neuen und tieferen Verständnis der Antike durchdrang. Er sah, durch das Medium der antiken Sprache und der antiken Kunst und Literatur, wieder die antiken Lebensformen; und in ihrer Anschauung gestaltete sich sein eigenes originales Lebensgefühl. Diese eigentümliche Durchdringung des eigenen und des Fremden gilt für die gesamte italienische Renaissance; Burckhardt hat von ihr gesagt, daß sie „das Altertum nie anders denn als Ausdrucksmittel für ihre eigenen Bauideen behandelt“ habe¹.

Dieser Prozeß ist unerschöpflich; er setzt immer von neuem ein. Die Antike ist auch nach Petrarca immer wieder „entdeckt“ worden; und jedesmal sind es andere und neue Züge an ihr, die ans Licht gehoben wurden. Die Antike des Erasmus ist nicht mehr die gleiche, wie die des Petrarca. Und an beide reihen sich die Antike von Rabelais und Montaigne, von Corneille und Racine, von Winckelmann, Goethe, Wilhelm von Humboldt an. Von irgendeiner dinglich inhaltlichen Identität zwischen ihnen kann nicht die Rede sein. Was identisch ist, ist dies, daß die italienische, die niederländische, die französische, die deutsche Renaissance die Antike als eine unvergleichliche Kraftquelle empfinden, die sie nutzen, um ihren eigenen Ideen und Idealen zum Durchbruch zu verhelfen. So gleichen die wirklich großen Kulturepochen der Vergangenheit nicht einem erratischen Block, der als Zeuge einer vergangenen Zeit in die Gegenwart hineinragt. Sie sind nicht träge Massen; sondern sie sind die Zusammenballung ge-

¹ J. Burckhardt, Geschichte der Renaissance in Italien, S. 42.

waltiger potentieller Energien, die nur auf den Augenblick harren, in welchem sie wieder hervortreten und sich in neuen Wirkungen bekunden sollen. Das Geschaffene steht also auch hier dem schöpferischen Prozeß nicht einfach gegenüber oder entgegen: in die „geprägte Form“ strömt vielmehr immer neues Leben ein, das sie davor schützt, sich „zum Starren zu waffnen“.

Daß diese nie abbrechende Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Kulturen sich niemals ohne innere Reibungen vollziehen kann, ist freilich ersichtlich. Zu einer wirklichen Verschmelzung kann es nicht kommen; denn die Gegenkräfte können nur wirken, indem sie sich widereinander behaupten. Selbst dort, wo eine vollkommene Harmonie erreicht oder erreichbar scheint, fehlt es nicht an starken inneren Spannungen. Betrachten wir die Fortwirkung der antiken Kultur, so stellt sie fast den idealen Grenzfall dar. Alles bloß Negative scheint ausgelöscht; die großen produktiven Kräfte scheinen rein und ungehindert ihre stete und stille Wirksamkeit ausüben zu können. Und doch fehlt es auch in diesem Idealfall nicht an Konflikten, ja unversöhnlichen Gegensätzen. Die Rechtsgeschichte zeigt, welche großartige organisierende Kraft dem römischen Recht innewohnte, und wie es diese Kraft im Lauf der Jahrhunderte immer aufs neue bewiesen hat. Aber das römische Recht konnte nicht schaffen, ohne zugleich eine Fülle vielversprechender Keime zu vernichten. Der Konflikt zwischen dem „natürlichen“ Rechtsempfinden und den nationalen Rechtsgebräuchen auf der einen Seite, dem „gelehrten“ Recht auf der anderen Seite brach immer wieder auf. Sieht man in derartigen Gegensätzen tragische Konflikte, so behält das Wort von der „Tragödie der Kultur“ sein volles Recht. Aber wir dürfen nicht lediglich die Tatsache des Widerstreits, sondern wir müssen auch seine Heilung, wir müssen die eigentümliche „Katharsis“ ins Auge fassen, die sich hier wieder und wieder vollzieht. So viele Kräfte auf der einen Seite gebunden werden, so werden doch auf der anderen Seite immer wieder neue und stärkere gelöst. Diese Bindung und Lösung zeigt sich im Kampf der verschiedenen Kulturen, und sie zeigt sich nicht minder in jenem Kampf, den das Individuum mit dem Ganzen, den die große schöpferische Einzelkraft mit den Kräften zu führen hat, die auf die Beharrung und in gewissem Sinne auf die Verewigung des gegebenen Bestandes abzielen. Das Produktive liegt mit dem Traditionellen in stetem Widerstreit. Es wäre auch hier irrig, den Konflikt lediglich in den Farben von Schwarz und Weiß zu malen — allen Wert auf der einen Seite, allen Unwert auf der anderen zu sehen. Die Tendenzen, die auf Erhaltung gerichtet sind, sind nicht minder

bedeutungsvoll und unentbehrlich als diejenigen, die auf Erneuerung gerichtet sind, weil Erneuerung sich nur an Beharrendem vollziehen, und weil Beharrendes nur kraft steter Selbsterneuerung bestehen kann.

Am deutlichsten wird dieses Verhältnis dort, wo der Kampf zwischen den beiden Tendenzen sich ganz in der Tiefe abspielt – in einer Tiefe, über die das bewußte Planen und Wollen der Individuen keine Macht mehr hat, weil in ihr Kräfte walten, die dem einzelnen nicht zum Bewußtsein kommen. Ein solcher Fall ist in der Entwicklung und Umbildung der Sprache gegeben. Die traditionelle Bindung ist hier am stärksten, und sie scheint dem Schöpfertum des einzelnen nur einen geringen Spielraum zu verstaten. Die Sprachphilosophie hat immer wieder darüber gestritten, ob die Sprache ein Erzeugnis der „Natur“ oder der „Satzung“, ob sie φύσις oder θέσις sei. Aber gleichviel ob man die eine oder die andere These annimmt, ob man in der Sprache ein Objektives oder ein Subjektives, ein Bestehendes oder ein Gesetztes sieht, so muß man auch dieses Letztere, wenn es seinen Zweck erfüllen soll, mit einer Art von Zwang ausstatten, kraft dessen es sich gegen jede Willkür behauptet. Der „Nominalist“ Hobbes erklärt, daß die Wahrheit nicht in den Dingen, sondern in den Zeichen liege: „veritas non in re, sed in dicto consistit.“ Aber er fügt hinzu, daß das Zeichen, einmal gesetzt, keiner Veränderung mehr zugänglich sei, daß die Konvention als etwas Absolutes anerkannt werden müsse, wenn überhaupt menschliches Sprechen und Verstehen möglich sein solle. Die Sprachgeschichte straft freilich diesen Glauben an eine unabänderliche, ein für allemal festlegbare Bedeutung der Sprachbegriffe Lügen. Sie zeigt, daß jeder lebendige Sprachgebrauch einem steten Bedeutungswandel unterliegt. Der Grund hierfür besteht darin, daß „Sprache“ niemals als physisches „Ding“ existiert, das mit selbst einerlei bleibt, und das stets dieselben konstanten „Eigenschaften“ aufweist. Sie ist nur im Akt des Sprechens, und dieser vollzieht sich niemals unter genau gleichen Bedingungen und in genau derselben Weise. Hermann Paul hat in seinen „Prinzipien der Sprachgeschichte“ darauf hingewiesen, welche bedeutsame Rolle dem Umstand zufällt, daß die Sprache nur dadurch besteht, daß sie von einer Generation an die andere weitergegeben wird. Dieses Weitergeben kann niemals in der Art erfolgen, daß dabei die Aktivität und Selbständigkeit des einen Teils ausgeschaltet wird. Der Empfangende nimmt die Gabe nicht gleich einer geprägten Münze. Er kann sie nur aufnehmen, indem er sie gebraucht, und in diesem Gebrauch drückt er ihr eine neue Prägung auf. So spricht der Lehrer und der Lernende, so sprechen Eltern und Kinder niemals streng „dieselbe“ Sprache.

In dieser notwendigen Bildung und Umbildung sieht Paul einen der wichtigsten Faktoren für alle Sprachgeschichte¹. Diese Sprachschöpfung, die sich nur in der unbewußten Abweichung von dem gegebenen Vorbild erweist, ist freilich vom eigentlichen Schöpfertum noch weit entfernt. Sie ist Wandel, der sich am Substrat der Sprache vollzieht; aber sie ist keine Tat, die auf dem bewußten Einsatz neuer Kräfte beruht. Aber auch dieser letzte entscheidende Schritt ist unentbehrlich, wenn die Sprache nicht absterben soll. Die Erneuerung von innen her erlangt ihre volle Stärke und Intensität erst dann, wenn die Sprache nicht lediglich der Vermittlung und Weitergabe eines festen Kulturbesitzes dient, sondern statt dessen zum Ausdruck eines neuen individuellen Lebensgefühls wird. Indem dieses Gefühl in die Sprache einströmt, weckt es all die unbekannten Energien, die in ihr schlummern. Was im Kreise des täglichen Ausdrucks bloße Abweichung war, das wird hier zur Neugestaltung, die so weit gehen kann, daß sie schließlich fast den gesamten Sprachkörper, daß sie Wortschatz, Grammatik, Stilistik umzuschaffen scheint. Die großen Epochen der Dichtung haben in dieser Weise auf die Bildung der Sprache gewirkt. Dantes „Divina Commedia“ hat nicht nur dem Epos einen neuen Sinn und Gehalt gegeben; sie bildet auch die Geburtsstunde der „lingua volgare“, des modernen Italienisch. Es scheint im Leben der großen Dichter immer wieder Augenblicke gegeben zu haben, in denen sie diesen Drang zur Erneuerung der Sprache so stark empfanden, daß ihnen das Gegebene, das Material, in dem sie arbeiten mußten, fast als eine lästige Fessel erschien. In solchen Augenblicken erwacht in ihnen die Skepsis gegen die Sprache zur vollen Stärke. Auch Goethe ist von dieser Skepsis nicht frei – und er hat ihr bisweilen einen nicht minder charakteristischen Ausdruck gegeben als Platon. In einem bekannten Venezianischen Epigramm erklärt er, daß er, so vieles er auch versucht habe, nur ein Talent der Meisterschaft nahegebracht habe: das Talent deutsch zu schreiben.

„Und so verderb' ich unglücklicher Dichter
In dem schlechtesten Stoff leider nun Leben und Kunst.“

Aber wir wissen, was Goethes Kunst aus diesem „schlechtesten Stoff“ gemacht hat. Die deutsche Sprache ist bei Goethes Tode nicht mehr das, was sie bei seiner Geburt gewesen war. Sie ist nicht nur inhaltlich bereichert und über ihre bisherigen Grenzen erweitert, sondern sie ist auch zu einer neuen Form herangereift; sie schließt Möglichkeiten des Ausdrucks in sich, die ein Jahrhundert zuvor noch völlig unbekannt waren.

¹ Vgl. H. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte, Kap. 1, S. 21 ff.

Auch in anderen Gebieten läßt sich immer wieder der gleiche Gegensatz aufweisen. Der Schaffensprozeß hat stets zwei verschiedenen Bedingungen zu genügen: er muß auf der einen Seite an ein Bleibendes und Bestehendes anknüpfen, und er muß auf der anderen Seite stets zu einem neuen Einsatz und Ansatz bereit sein, der dies Bestehende wandelt. Denn nur auf diese Weise gelingt es, den Anforderungen gerecht zu werden, die von seiten des Objekts und des Subjekts gestellt werden. Auch der bildende Künstler findet seinen Weg ebenso gebahnt und vorbereitet, wie der Dichter ihn vorbereitet findet, wenn er sich der Sprache anvertraut. Denn wie jede Sprache einen bestimmten Wortschatz aufweist, den sie nicht im Augenblick erschafft, sondern über den sie als einen festen Besitz verfügt, so gilt das gleiche auch für alle Arten bildender Tätigkeit. Es gibt einen Formenschatz des Malers, des Plastiklers, des Architekten, und es gibt eine eigentümliche „Syntax“ dieser Gebiete, wie es eine Syntax der Sprache gibt. Dies alles kann nicht frei „erfunden“ werden. Hier behauptet die Tradition immer wieder ihre Rechte, denn nur durch sie kann die Kontinuität des Schaffens hergestellt und sichergestellt werden, auf der alle Verständlichkeit, auch innerhalb der bildnerischen Sprache, beruht. „So wie die Sprachwurzeln ihre Geltung immer behaupten und bei allen späteren Umgestaltungen und Erweiterungen der Begriffe, die sich an sie knüpfen, der Grundform nach wieder hervortreten“ — so sagt Gottfried Semper — „wie es unmöglich ist, für einen neuen Begriff zugleich ein ganz neues Wort zu erfinden, ohne den ersten Zweck zu verfehlen, nämlich verstanden zu werden, so wenig darf man die ältesten Typen und Wurzeln der Kunstsymbolik... verwerfen und unberücksichtigt lassen... Denselben Vorteil, den die vergleichende Sprachforschung und das Studium der Urverwandtschaft der Sprache dem heutigen Redekünstler gewähren, hat derjenige Baukünstler in seiner Kunst voraus, der die ältesten Symbole seiner Sprache in ihrer ursprünglichen Bedeutung erkennt und sich von der Weise Rechenschaft ablegt, wie sie, mit der Kunst selbst, sich geschichtlich in Form und Bedeutung umwandeln.“¹

Die Traditions-Gebundenheit zeigt sich zunächst in alldem, was man die Technik der einzelnen Künste nennt. Sie unterliegt ebenso festen Regeln wie jeder andere Werkzeuggebrauch, denn sie ist von der Beschaffenheit des Materials, in dem der Künstler arbeitet, abhängig. Kunst und Handwerk, bildnerische Tätigkeit und handwerkliche Fertigkeit haben sich nur langsam

¹ Gottfr. Semper, *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten*, 2. Aufl., München 1878, Bd. I, S. 6.

getrennt; und gerade in den Höhepunkten künstlerischer Entwicklung pflegt ihr Zusammenhang besonders innig zu sein. Kein Künstler kann seine Sprache wirklich sprechen, wenn er sie nicht zuvor in dem steten Verkehr mit seinem Material erlernt hat. Und dies bezieht sich keineswegs allein auf die stofflich-technische Seite des Problems. Auch im Bereich der Form selbst hat es seine genaue Parallele. Denn auch die künstlerischen Formen werden, einmal geschaffen, zum festen Besitz, der sich von einer Generation zur anderen vererbt. Oft kann sich diese Übertragung und Vererbung über Jahrhunderte erstrecken. Jede Epoche übernimmt von der vorhergehenden bestimmte Formen und gibt sie an die folgende weiter. Die Formsprache gewinnt eine solche Festigkeit, daß bestimmte Themata mit bestimmten Weisen des Ausdrucks fest zu verwachsen scheinen, daß sie uns immer wieder in denselben oder leicht modifizierten Formen begegnen. Dieses „Beharrungsgesetz“, das für die Fortbewegung der Formen gilt, bildet einen der wichtigsten Faktoren der künstlerischen Entwicklung — und für die Kunstgeschichte liegt hier eine der reizvollsten Aufgaben. In neuerer Zeit ist es insbesondere A. Warburg gewesen, der auf diesen Prozeß das stärkste Gewicht gelegt und der ihn, psychologisch wie historisch, nach allen Seiten hin zu erleuchten gesucht hat. Warburg ist ursprünglich von der Kunstgeschichte der italienischen Renaissance ausgegangen. Aber sie bildet für ihn nur ein einzelnes Paradigma, an dem er sich die Eigenart und die Grundrichtung des schöpferischen Prozesses in der bildenden Kunst klarmachen wollte. Beides fand er am deutlichsten ausgedrückt in dem Nachleben der antiken Bildformen. Er zeigte, wie die Antike für gewisse typische, immer wiederkehrende Situationen bestimmte prägnante Ausdrucksformen geschaffen hat. Gewisse innere Erregungen, gewisse Spannungen und Lösungen sind in ihnen nicht nur festgehalten, sondern sie sind gleichsam in sie gebannt. Überall wo ein gleichartiger Affekt anklingt, wird auch das Bild, das die Kunst für ihn geschaffen, wieder lebendig. Es entstehen, nach Warburgs Ausdruck, bestimmte „Pathosformeln“, die sich dem Gedächtnis der Menschheit unauslöschlich einprägen. Den Bestand und den Wandel, die Statik und die Dynamik dieser „Pathosformeln“ hat Warburg durch die gesamte Geschichte der bildenden Kunst hindurch verfolgt¹. Er hat damit der Kunstgeschichte nicht nur inhaltlich bereichert, sondern ihr auch methodisch ein neues Gepräge gegeben. Denn hier rührte er an ein systematisches Grund-

¹ Vgl. bes. A. Warburg, *Die Erneuerung der heidnischen Antike*. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance. (Gesammelte Schriften, hg. von Gertrud Bing, Leipzig und Berlin, 1932.)