

Philosophische Bibliothek

Ernst Cassirer
Philosophie der
symbolischen Formen

Dritter Teil
Phänomenologie der Erkenntnis

Meiner





ERNST CASSIRER

Philosophie
der symbolischen
Formen

Dritter Teil

Phänomenologie der Erkenntnis

Text und Anmerkungen
bearbeitet von

JULIA CLEMENS

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 609

Dieser Band ist text- und seitenidentisch mit Band 13 der Ausgabe Ernst Cassirer, Gesammelte Werke (ECW), herausgegeben von Birgit Recki.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1955-8

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2010. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: KCS GmbH, Buchholz. Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen. Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

INHALT

Vorrede.....	VII
Einleitung	1
1. Materie und Form der Erkenntnis	1
2. Die symbolische Erkenntnis und ihre Bedeutung für den Aufbau der Gegenstandswelt	18
3. Das »Unmittelbare« der inneren Erfahrung – Der Gegenstand der Psychologie	25
4. Intuitive und symbolische Erkenntnis in der modernen Metaphysik	40
Erster Teil. Ausdrucksfunktion und Ausdruckswelt	49
KAPITEL I. Subjektive und objektive Analyse	49
KAPITEL II. Das Ausdrucksphänomen als Grundmoment des Wahrnehmungsbewußtseins	64
KAPITEL III. Die Ausdrucksfunktion und das Leib-Seelen- Problem	104
Zweiter Teil. Das Problem der Repräsentation und der Aufbau der anschaulichen Welt	119
KAPITEL I. Der Begriff und das Problem der Repräsentation.....	119
KAPITEL II. Ding und Eigenschaft.....	131
KAPITEL III. Der Raum.....	159
KAPITEL IV. Die Zeitanschauung	183
KAPITEL V. Symbolische Prägnanz	218
KAPITEL VI. Zur Pathologie des Symbolbewußtseins.....	234
I. Das Symbolproblem in der Geschichte der Aphasiellehre	234
II. Die Veränderung der Wahrnehmungswelt im Krankheits- bild der Aphasie	253
III. Zur Pathologie der Dingwahrnehmung.....	268
IV. Raum, Zeit und Zahl.....	279
V. Die pathologischen Störungen des Handelns.....	302

Dritter Teil. Die Bedeutungsfunktion und der Aufbau der wissenschaftlichen Erkenntnis	323
KAPITEL I. Zur Theorie des Begriffs	323
1. Die Grenzen des »natürlichen Weltbegriffs«	323
2. Begriff und Gesetz – Die Stellung des Begriffs in der mathematischen Logik – Klassenbegriff und Relationsbegriff – Der Begriff als Satzfunktion – Begriff und Vorstellung	328
KAPITEL II. Begriff und Gegenstand	362
KAPITEL III. Sprache und Wissenschaft. Dingzeichen und Ordnungszeichen	377
KAPITEL IV. Der Gegenstand der Mathematik	411
I. Formalistische und intuitionistische Begründung der Mathematik	411
II. Der Aufbau der Mengenlehre und die »Grundlagenkrise« der Mathematik	422
III. Die Stellung des »Zeichens« in der Theorie der Mathematik	435
IV. Die »idealen Elemente« und ihre Bedeutung für den Aufbau der Mathematik	448
KAPITEL V. Die Grundlagen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis	468
I. Empirische und konstruktive Mannigfaltigkeiten	468
II. Prinzip und Methode der physikalischen Reihenbildung	490
III. »Symbol« und »Schema« im System der modernen Physik	518
Editorischer Bericht	557
Abkürzungen	561
Schriftenregister	563
Personenregister	584
Seitenkonkordanz	589
Die Hamburger Ausgabe	599

VORREDE

Der dritte Band der »Philosophie der symbolischen Formen« kehrt zu den Untersuchungen zurück, mit denen ich vor zwei Jahrzehnten meine systematische philosophische Arbeit begonnen habe. Wiederum ist es das Problem der Erkenntnis, ist es der Aufbau und die Gliederung des »theoretischen Weltbildes«, das im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Aber die Frage nach der Grundform der Erkenntnis wird jetzt in einem weiteren und allgemeineren Sinne gestellt. Die Untersuchungen meiner Schrift »Substanzbegriff und Funktionsbegriff« (1910) gingen davon aus, daß die Grundverfassung der Erkenntnis und ihr konstitutives Gesetz sich am klarsten und schärfsten dort aufweisen lassen, wo sie die höchste Stufe ihrer »Notwendigkeit« und »Allgemeinheit« erreicht haben. Im Gebiet der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft, in der Begründung der mathematisch-physikalischen »Gegenständlichkeit« wurde daher dieses Gesetz aufgesucht. Die Form der Erkenntnis, wie sie hier bestimmt wurde, fiel demgemäß im wesentlichen mit der Form der exakten Wissenschaft zusammen. Die »Philosophie der symbolischen Formen« ist über diese anfängliche Problemstellung im inhaltlichen wie im methodischen Sinne hinausgeschritten. Sie hat den Grundbegriff der »Theorie« selber erweitert, indem sie zu erweisen versuchte, daß es echte theoretische Formmomente und Formmotive sind, die nicht nur in der Gestaltung des wissenschaftlichen, sondern schon in der Gestaltung des »natürlichen Weltbildes«, des Weltbildes der Wahrnehmung und Anschauung, obwalten. Und sie wurde schließlich auch über diese Grenze des »natürlichen« Weltbildes, des Weltbildes der Erfahrung und Beobachtung, weitergetrieben, indem sich ihr in der mythischen Welt ein Zusammenhang erschloß, der, wenngleich er auf die Gesetze des empirischen Denkens nicht reduzierbar ist, doch darum keineswegs gesetzlos ist, sondern eine Strukturform von eigentümlicher und selbständiger Prägung aufweist. Aus den hier gewonnenen Ergebnissen, wie sie | im ersten und zweiten Band dieser Schrift dargelegt wurden, sucht der dritte Band nunmehr die systematische Konsequenz zu ziehen. Was er erstrebt, ist, den neu gewonnenen Begriff der »Theorie« in seiner ganzen Ausdehnung und in dem gesamten Reichtum der Gestaltungsmöglichkeiten, die er in sich birgt, sichtbar werden zu lassen. Der Schicht der begrifflichen, der »diskursiven« Erkenntnis werden jetzt jene anderen geistigen Schichten, die die Analyse der Spra-

che und des Mythos aufgedeckt hat, unterbreitet und unterbaut: Und im ständigen Hinblick und Rückblick auf diesen Unterbau wird die Eigenart, die Gliederung und Architektonik des »Oberbaus« der Wissenschaft zu bestimmen gesucht. So zieht die »Philosophie der symbolischen Formen« das Weltbild der exakten Erkenntnis wiederum in ihren Problembereich ein – aber sie nähert sich ihm jetzt auf einem anderen Wege und erblickt es demgemäß unter einer veränderten Perspektive. Statt es lediglich in seinem Bestand zu betrachten, sucht sie es in seinen notwendigen gedanklichen Vermittlungen zu erfassen. Von dem relativen »Ende«, das der Gedanke hier erreicht hat, fragt sie nach der Mitte und den Anfängen zurück, um durch diese Rückschau ebendieses Ende selbst als das, was es ist und bedeutet, zu verstehen.

Die allgemeinen Gesichtspunkte, unter denen diese Problemstellung steht, habe ich in der Einleitung näher dargelegt – hier bleibt nur noch übrig, eine kurze Erklärung und Rechtfertigung des Titels zu geben, den ich für die Untersuchungen dieses Bandes gewählt habe. Wenn ich von einer »Phänomenologie der Erkenntnis« spreche, so knüpfe ich hierin nicht an den modernen Sprachgebrauch an, sondern ich gehe auf jene Grundbedeutung der »Phänomenologie« zurück, wie Hegel sie festgestellt und wie er sie systematisch begründet und gerechtfertigt hat. Für Hegel wird die Phänomenologie zur Grundvoraussetzung der philosophischen Erkenntnis, weil er an diese letztere die Forderung stellt, die Totalität der geistigen Formen zu umspannen, und weil diese Totalität nach ihm nicht anders als im Übergang von der einen zur andern Form sichtbar werden kann. Die Wahrheit ist das »Ganze« – aber dieses Ganze kann nicht auf einmal hingegeben, sondern es muß vom Gedanken, in seiner eigenen Selbstbewegung und gemäß dem Rhythmus derselben, fortschreitend entfaltet werden. Diese Entfaltung macht erst das Sein und das Wesen der Wissenschaft selbst aus. Das Element des Gedankens, in welchem die Wissenschaft ist und lebt, erhält daher seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens. »Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtseyn, daß es | in diesen Aether sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige. Sein Recht gründet sich auf seine absolute Selbstständigkeit, die es in jeder Gestalt seines Wissens zu besitzen weiß, denn in jeder, sey sie von der Wissenschaft anerkannt oder nicht und der Inhalt sey welcher er wolle, ist es die absolute Form, d. h. es ist die *unmittelbare Gewißheit* seiner selbst; und, wenn dieser Ausdruck vorgezogen

würde, damit unbedingtes Seyn.«¹ Schärfer kann es nicht ausgesprochen werden, daß das Ende, das »Telos« des Geistes nicht erfaßt und nicht ausgesprochen werden kann, wenn man dasselbe als ein für sich bestehendes, wenn man es losgelöst und abgesondert von Anfang und Mitte nimmt. Die philosophische Reflexion setzt nicht in dieser Weise das Ende gegen Mitte und Anfang ab, sondern nimmt alle drei als integrierende Momente einer einheitlichen Gesamtbewegung. In diesem Grundprinzip der Betrachtung stimmt die »Philosophie der symbolischen Formen« mit dem Hegelschen Ansatz überein – so sehr sie in der Begründung wie in der Durchführung desselben andere Wege gehen muß. Auch sie will dem Individuum »die Leiter reichen«, die es von den primären Gestaltungen, wie sie sich in der Welt des »unmittelbaren« Bewußtseins finden, zur Welt der »reinen Erkenntnis« hinführt. Keine Sprosse dieser Leiter ist, sub specie der philosophischen Betrachtung, entbehrlich; jede darf und muß den Anspruch erheben, berücksichtigt, gewürdigt, »gewußt« zu werden, wenn es sich darum handelt, die Erkenntnis nicht sowohl in ihrem Ergebnis, in ihrem bloßen Produkt, sondern in ihrem reinen Prozeßcharakter, in der Art und Form des »Procedere« selbst, zu verstehen.

Was die Durchführung des Themas im einzelnen betrifft, so knüpft der dritte Abschnitt dieses Bandes, der vom Aufbau der mathematisch-physikalischen Gegenstandswelt handelt, an die Ergebnisse früherer Analysen an. An dem Prinzip, das diese Analysen leitete und bestimmte, an dem Gedanken des erkenntniskritischen »Primats« des Gesetzesbegriffs vor dem Dingbegriff, wurde hier durchgängig festgehalten: Dagegen galt es nunmehr, diesen Gedanken dadurch zu festigen, zu klären und zu bewähren, daß er an der gewaltigen gedanklichen Entwicklung gemessen wurde, die die Mathematik und die exakte Naturwissenschaft in diesen beiden letzten Jahrzehnten durchlaufen hat. Es sollte gezeigt werden, wie durch all die radikalen Wandlungen, die der Gehalt und die Gestalt der exakten Wissenschaft in rein inhaltlicher Hinsicht erfahren hat, die rein metho | dische Kontinuität nicht unterbrochen und nicht preisgegeben worden ist – ja daß es ebendiese inhaltlichen Umgestaltungen sind, die diese Kontinuität aufs neue bewährt und in helles Licht gerückt haben. Wenn ich in der Darlegung dieses Sachverhalts auf frühere Untersuchungen

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes (Vorrede), hrsg. v. Johann Schulze (Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd. II), Berlin 21841, S. 20, vgl. Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil, Berlin 1925, S. X [ECW 12, S. XI f.].

zurückgreifen und mich auf sie stützen konnte,² so standen dagegen die beiden ersten Abschnitte dieses Bandes von Anfang an vor einer schwierigeren Aufgabe. Sie konnten sich nicht innerhalb eines zuvor bezeichneten und abgesteckten Rahmens bewegen, sondern sie mußten ihr Gebiet erst selbst zu gewinnen und zu umgrenzen versuchen. Zwar behandeln auch diese Teile, die es im wesentlichen mit der Grundform der Ausdruckswahrnehmung und mit der der Dingwahrnehmung zu tun haben, bekannte Probleme – Probleme, die von seiten der Psychologie wie von seiten der Erkenntniskritik, von der Phänomenologie wie von der Metaphysik seit alters her gestellt worden sind. Aber alle diese Fragen gewinnen eine neue Gestalt und eine veränderte Bedeutung, sobald man sie in dem Zusammenhang erblickt, den sie durch die Beziehung auf die systematische Grundfrage der »Philosophie der symbolischen Formen« gewinnen. Hier ergibt sich für sie eine eigene Weise der Zusammenschau, durch welche ihre gesamte intellektuelle »Orientierung« verändert wird. Um diese Art der geistigen »Synopsis« deutlich hervortreten zu lassen, mußte der Versuch unternommen werden, das Material, das die Phänomenologie, die Psychologie und schließlich die Pathologie der Wahrnehmung darbietet, in seiner Mannigfaltigkeit und in seiner konkreten Fülle zu überblicken, zugleich aber an ebendiesem Material eine neue Problematik sichtbar werden zu lassen. Daß dieser Versuch nicht mehr als einen ersten Anfang und Ansatz bedeuten kann, habe ich mir nicht verhehlt; wenn ich ihn unternehme, so geschieht es in der Hoffnung, daß er von der philosophischen Forschung wie von der Einzelforschung aufgenommen und weitergeführt werden wird.

Wie in meinen früheren Arbeiten, so habe ich auch in dieser die systematische Betrachtung nicht von der historischen abzulösen versucht, sondern nach einem engen Zusammenschluß beider gestrebt. Nur in einer solchen ständigen Rückbeziehung aufeinander können beide sich wechselseitig erhellen und wechselseitig fördern. Doch konnte ich, ohne den Rahmen dieser Schrift zu überschreiten, nicht nach irgendeiner Art von »Vollständigkeit« innerhalb der rein historischen Erörterungen streben. Ich habe die Fäden dieser Erörterung aufgenommen und wieder | fallengelassen, je nachdem es die sachliche Klärung und Herausarbeitung bestimmter systematischer Grundprobleme jeweilig verlangte. Auch in bezug auf die moderne Philosophie bin ich nicht anders verfahren. Sowenig ich kritischen Ausein-

² Vgl. meine Schrift »Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen«, Berlin 1921 [ECW 10].

andersetzungen mit ihr, wo sie geeignet waren, die eigene Problemstellung zu verdeutlichen und zu vertiefen, aus dem Wege gegangen bin, so durften doch solche Auseinandersetzungen hier niemals zum Selbstzweck werden. In dem ursprünglichen Plane dieses Buches war ein besonderer Schlußabschnitt vorgesehen, in welchem das Verhältniß der Grundgedanken der »Philosophie der symbolischen Formen« zur Gesamtarbeit der Philosophie der Gegenwart eingehend dargelegt und kritisch begründet und gerechtfertigt werden sollte. Wenn ich auf diesen Abschnitt schließlich verzichtet habe, so geschah es nur, um den vorliegenden Band nicht noch weiter, als es im Verlauf der Ausarbeitung geschehen war, in seinem Umfang anwachsen zu lassen und um ihn nicht mit Diskussionen zu belasten, die zuletzt doch außerhalb seines eigenen, durch sein sachliches Problem vorgeschriebenen Weges lagen. Ich gedenke jedoch auf diese Diskussion als solche nicht zu verzichten: Denn der jetzt wieder so vielfach beliebte Brauch, die eigenen Gedanken sozusagen in den leeren Raum hineinzustellen, ohne nach ihrer Beziehung und Verknüpfung mit der Gesamtarbeit der wissenschaftlichen Philosophie zu fragen, ist mir niemals förderlich und fruchtbar erschienen. So soll der kritische Teil, der anfangs diesen Band abschließen sollte, einer eigenen künftigen Veröffentlichung vorbehalten werden, die ich unter dem Titel: »Leben« und »Geist« – zur Kritik der Philosophie der Gegenwart« demnächst vorlegen zu können hoffe.

Was die philosophische und wissenschaftliche Literatur betrifft, auf die sich die Darstellung bezieht, so sei bemerkt, daß das Manuskript dieses Bandes bereits zu Ende des Jahres 1927 abgeschlossen war; die Veröffentlichung wurde nur deshalb hinausgeschoben, weil damals noch die Angliederung des letzten »kritischen« Teiles geplant war. Die Werke der beiden letzten Jahre konnte ich daher nur noch in Einzelfällen nachträglich berücksichtigen.

Hamburg, im Juli 1929

Ernst Cassirer

EINLEITUNG |

1. [*Materie und Form der Erkenntnis*]

Wenn man die Sprache, den Mythos, die Kunst als »symbolische Formen« bezeichnet, so scheint in diesem Ausdruck die Voraussetzung zu liegen, daß sie alle, als bestimmte geistige Gestaltungsweisen, auf eine letzte Urschicht des Wirklichen zurückgehen, die in ihnen nur wie durch ein fremdes Medium erblickt wird. Die Wirklichkeit scheint für uns nicht anders als in der Eigenart dieser Formen faßbar zu werden; aber darin liegt zugleich, daß sie sich in ihnen ebensowohl verhüllt wie offenbart. Dieselben Grundfunktionen, die der Welt des Geistes ihre Bestimmtheit, ihre Prägung, ihren Charakter geben, erscheinen andererseits als ebensoviele Brechungen, die das in sich einheitliche und einzigartige Sein erfährt, sobald es vom »Subjekt« her aufgefaßt und angeeignet wird. Die Philosophie der symbolischen Formen ist, unter diesem Gesichtspunkt gesehen, nichts anderes als der Versuch, für jede von ihnen gewissermaßen den bestimmten Brechungsindex anzugeben, der ihr spezifisch und eigentümlich zukommt. Sie will die besondere Natur der verschiedenen brechenden Medien erkennen; sie will jedes von ihnen nach seiner Beschaffenheit und nach den Gesetzen seiner Struktur durchschauen. Aber wengleich sie sich bewußt in dieses Zwischenreich, in dieses Reich der bloßen Mittelbarkeit begibt, so scheint doch die Philosophie als Ganzes, als Lehre von der Totalität des Seins, nicht in ihm verharren zu können. Immer von neuem regt sich vielmehr der Grundtrieb des Wissens: der Trieb, das verschleierte Bild von Saïs zu enthüllen und die Wahrheit nackt und hüllenlos vor sich zu sehen. Vor dem philosophischen Blick, der die Welt als absolute Einheit erfassen will, soll zuletzt, wie alle Mannigfaltigkeit überhaupt, so insbesondere die Mannigfaltigkeit der Symbole zergehen: Die letzte Wirklichkeit, die Wirklichkeit des Seins an sich selbst, soll sichtbar werden.

Die Metaphysik aller Zeiten stand immer wieder vor diesem Grundproblem. Sie setzte das Sein als einheitlich und einfach, weil und sofern die Wahrheit nur als einige und einfache gedacht werden kann. Das *ἔν τὸ σοφόν* des Heraklit ist in diesem Sinne zum Leitspruch der Philosophie | geworden: Es war wie ein Mahn- und Weckruf, hinter der bunten Farbenpracht der Sinne, hinter der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Denkformen das eine ungebrochene Licht der reinen

Erkenntnis zu suchen. Wie es, nach dem Worte Spinozas, zum Wesen des Lichtes gehört, daß es sich selbst und das Dunkel erleuchtet – so muß es an irgendeinem Punkte eine unmittelbare Selbstbezeugung der Wahrheit und der Wirklichkeit geben. Denn Gedanke und Wirklichkeit sollen einander nicht nur in irgendeinem Sinne »entsprechen«, sondern sie sollen einander durchdringen. Die Funktion des Denkens soll nicht darin aufgehen, das Sein »auszudrücken«, d. h., es sub specie seiner eigenen sinngebenden Kategorien zu erfassen und zu bezeichnen. Das Denken fühlt sich vielmehr der Wirklichkeit gewachsen: Es trägt in sich die Überzeugung und es glaubt in sich die Gewähr dafür zu besitzen, daß es ihren Gehalt ausschöpfen kann. Hier soll und hier kann zuletzt keine unaufhebliche Schranke bestehenbleiben: Denn der Gedanke und der Gegenstand, auf den er sich richtet, sind eins. Indem Parmenides diesen Satz zuerst in klassischer Prägnanz und Schärfe ausspricht, wird er damit zum Begründer alles »Rationalismus« in der Philosophie. Aber der Anspruch, der hier erhoben wird, bleibt keineswegs auf den Kreis des Rationalismus beschränkt. Die Identität von »Subjekt« und »Objekt«, das Aufgehen des einen im andern, gilt auch dann noch als das eigentliche Ziel der Erkenntnis, wenn die Auffassung über das Mittel, mit dem dieses Ziel erreichbar ist, sich völlig ändert. Die Grundauffassung wandelt sich zwar, aber sie erfährt keineswegs eine prinzipielle Umbildung, wenn man, statt dem reinen Denken, vielmehr der sinnlichen Empfindung die Aufgabe stellt und die Kraft zutraut, von einem Reich zum andern die Brücke zu schlagen. Der Schwerpunkt erscheint jetzt von einer bestimmten theoretischen Auffassungsweise nach einer anderen verschoben – er ist von der Seite des »Begriffs« nach der der »Wahrnehmung« hinübergerückt; aber für diese letztere selbst bleibt die gleiche methodische Voraussetzung und Forderung bestehen. Der Begriff als solcher – so scheint es nunmehr – vermag aus eigener Kraft den Durchbruch in die Wirklichkeit niemals zu vollziehen: Denn er bleibt in seinen eigenen Bildungen und Schöpfungen, in seinen Benennungen und Bedeutungen hängen. Die Empfindung aber ist nicht mehr bloß signifikativ oder symbolisch, ist kein bloßes »Zeichen« des Seins, sondern gibt und enthält es selber in seiner unmittelbaren Fülle. Denn an irgendeiner Stelle muß es doch einmal zu dieser direkten Berührung zwischen dem Wissen und der Wirklichkeit kommen, wenn die Erkenntnis nicht für immer festgebannt in ihrem eigenen Kreis verharren soll. So tritt bei Berkeley an Stelle des | Parmenideischen Satzes von der Identität von Denken und Sein die erkenntnistheoretische und metaphysische Grundgleichung: esse = percipi. Der inhaltliche Sinn der Gleichung ist damit, so scheint es, in sein Gegenteil verkehrt: Aber ihre Form ist,

rein als solche, unverändert und unangetastet geblieben. Denn wieder gilt jetzt die Forderung, eine Urschicht der Wirklichkeit bloßzulegen, in der sie selbst, vor aller symbolischen Deutung und Bedeutung, erfassbar wird. Gelingt es uns, uns von all diesen Deutungen freizumachen – gelingt es vor allem, den Schleier der Worte wegzuziehen, der uns die wahre Wesenheit der Dinge verhüllt, dann stehen wir mit einem Mal den Urwahrnehmungen, und in ihnen den letzten Gewißheiten der Erkenntnis, Auge in Auge gegenüber. In dieser Sphäre hat der Gegensatz von Wahrheit und Irrtum, von Wirklichkeit und Schein keine Stätte mehr. Denn das einfache Dasein der Sinneseindrücke bleibt von jeder Möglichkeit der Täuschung frei. Ein Sinneseindruck kann bestehen oder nicht bestehen, kann gegeben oder nicht gegeben, aber er kann nicht »wahr« oder »falsch« sein. In den Bereich dieses Gegensatzes gelangen wir vielmehr erst, wenn sich der unmittelbaren Gegenwart des Eindrucks ein anderes mittelbares Verhältnis, wenn sich der »Präsentation«, dem direkten »Haben« einer Empfindung, eine repräsentative Bestimmung unterschiebt. Wo ein Inhalt des Bewußtseins nicht nur für sich selbst, sondern für einen andern steht, wo er den Versuch macht, ihn, den nicht unmittelbar gegenwärtigen, zu »vertreten« – da erst tritt jenes Wechselverhältnis zwischen Gliedern des Bewußtseinsganzen ein, das, in seinen weiteren mittelbaren Folgen, dazu führen kann, das eine Glied fälschlich für das andere zu nehmen, es mit dem anderen zu »verwechseln«. Dieses Phänomen gehört somit nicht dem Kreis der bloßen Empfindung, sondern es gehört dem Kreise des Urteils an. Und das Urteil freilich – auch in seiner einfachsten Form, in der es sich mit der bloßen Bejahung und Bekräftigung eines sinnlich Gegebenen zu begnügen scheint – unterscheidet sich von diesem letzteren eben dadurch, daß es sich nicht mehr im Reich des einfachen Daseins, sondern in dem der Zeichen bewegt. In dem Augenblick, in dem wir uns ihm anvertrauen, stehen wir wieder im Banne jenes »abstrakten« Denkens, das, statt mit den Dingen selbst, mit ihren stellvertretenden Symbolen operiert. Wenn die »Wissenschaft« der Natur, je weiter sie auf ihrem Wege fortschreitet, sich um so mehr im Gestrüpp dieser Symbole verliert, so ist es nach Berkeley die Grundaufgabe aller wahrhaft philosophischen Selbstbesinnung, diese Illusion zu zerstören. Die Philosophie erreicht, was die bloße Wissenschaft, die unzertrennlich an | das Medium der Sprache und an das Vehikel der Sprachbegriffe gebunden bleibt, nie erreichen kann: Sie stellt die Welt der reinen Erfahrung in ihrem unmittelbaren Dasein und in ihrem unmittelbaren Sosein, frei von aller Vermischung mit fremdartigen Bestandteilen und von aller Verdunkelung und Trübung durch willkürliche signifikative Zutaten, vor uns hin.

An diesem Punkte scheint somit die gesamte Geschichte der Philosophie, ungeachtet aller inneren systematischen Gegensätze und unbeirrt durch allen Streit der Schulen, die gleiche Richtung einzuschlagen. Die Philosophie konstituiert sich erst in diesem Akt ihrer Selbstbejahung – in dem Vertrauen, das sie zu sich selbst als dem eigentlichen Organ der Wirklichkeitserkenntnis faßt. Die Behauptung der »adaequatio rei et intellectus« bleibt in diesem Sinne ihr natürlicher Ausgangspunkt. Aber freilich schließt andererseits ebendieser Grundakt seinen eigenen dialektischen Gegensatz in sich. Je schärfer die Philosophie ihren Gegenstand zu bestimmen sucht, um so mehr wird ihr, in ebendieser Bestimmung selbst, der Gegenstand zum Problem. Indem sie ihr Ziel vor sich hinstellt und es sich bewußt formuliert, erhebt sich sogleich in ihr selbst und kraft der immanenten Notwendigkeit ihrer eigenen Methodik die Frage nach seiner Erreichbarkeit, nach seiner inneren »Möglichkeit«. So folgt der positiven Antwort, die der Rationalismus wie der Sensualismus auf das Problem der Wirklichkeitserkenntnis gibt, die Skepsis wie ihr Schatten. Die behauptete Identität zwischen dem Wissen als solchem und seinem objektiven Inhalt wird aufgegeben; und an ihre Stelle tritt vielmehr die Differenz, die sich immer schärfer ausprägt, die sich bis zur polaren Spannung steigert. Selbst die »Gleichung« der Erkenntnis – mag sie nun rationalistisch oder sensualistisch gefaßt werden – hebt diese Differenz nicht auf: Denn Gleichheit ist – nach einer Definition, die in die Logik der Mathematik durch Bolzano eingeführt worden ist – nichts anderes als ein Spezialfall der Verschiedenheit. Die Verknüpfung, die Synthesis, die durch das Gleichheitszeichen behauptet und ausgesprochen wird, bringt somit den Unterschied der Glieder, die auf beiden Seiten stehen, nicht zum Verschwinden, sondern bekräftigt vielmehr diesen Unterschied. In dieser Hinsicht enthält schon der Ansatz der Gleichung der Erkenntnis einen Keim der Zerstörung in sich, den die Skepsis nur zu entfalten und zur Reife zu bringen braucht. Je mehr das Selbstbewußtsein der Erkenntnis erstarkt, je deutlicher sie sich selbst durchschaut und um ihre Form weiß – um so mehr erscheint ihr diese ihre eigene Form auch als die notwendige Grenze, die sie nie und nimmer zu überschreiten | vermag. Der absolute Gegenstand, den sie anfänglich in diese Form aufnehmen und einfangen zu können glaubte, rückt mehr und mehr in eine unerreichbare Ferne – statt ihn zu erfassen, scheint es der Erkenntnis nur noch vergönnt zu sein, sich selbst, in all ihrer Bedingtheit und Relativität, wie im Spiegel zu betrachten.

Erst die Revolution der Denkart, die sich in Kants Fragestellung vollzieht, verspricht einen Ausweg aus diesem Dilemma. Überdrüssig

des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und des Skeptizismus, der uns gar überall nichts verspricht, stellt Kant die kritische Grundfrage, die Frage: »Ist überall Metaphysik möglich?«¹ Jetzt wird die Erkenntnis aus der Gefahr der skeptischen Auflösung errettet; aber diese ihre Rettung und Befreiung erweist sich nur dadurch als möglich, daß ihr Ziel an eine andere Stelle gerückt wird. Statt eines statischen Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Gegenstand – wie es sich durch den geometrischen Ausdruck der Kongruenz, der »Deckung« zwischen beiden bezeichnen läßt – wird ein dynamisches Verhältnis zwischen beiden gesucht und festgestellt. Nicht mehr greift die Erkenntnis, sei es als Ganzes, sei es mit einem bestimmten Teil ihrer selbst, in die transzendente Gegenstandswelt »über« – noch vermag diese in sie »hineinzuwandern«. Alle diese räumlichen Bilder werden vielmehr jetzt als Bilder erkannt. Das Wissen wird weder als ein Teil des Seins noch als seine Abbildung beschrieben – und doch wird ihm andererseits die Beziehung auf dieses Sein so wenig genommen, daß sie vielmehr unter einem neuen Gesichtspunkt begründet wird. Denn die Funktion des Wissens ist es, die jetzt den Gegenstand, nicht als absoluten, sondern als durch ebendiese Funktion bedingten, als »Gegenstand in der *Erscheinung*«² aufbaut und konstituiert. Was wir das »objektive« Sein, was wir den Gegenstand der Erfahrung nennen: das ist selbst nur möglich unter Voraussetzung des Verstandes und seiner apriorischen Einheitsfunktionen. »Alsdenn sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.«³ Diesen Vollzug als Ganzes zu verstehen und ihn in seinen einzelnen Bedingungen zu durchschauen: das wird jetzt zur Grundaufgabe der »Analytik des Verstandes«. Sie will zeigen, wie die verschiedenen Grundformen der Erkenntnis, wie die sinnliche Empfindung und die reine Anschauung, wie die Kategorien des reinen Verstandes und die Ideen der reinen Vernunft ineinandergreifen – und wie sie in dieser ihrer Wechselbeziehung und Wechselbestimmung die theoretische Gestalt der Wirklichkeit bestimmen. Diese Bestimmung | ist nicht vom Gegenstand übernommen, sondern

¹ Vgl. Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können (§4), in: Werke, in Gemeinschaft mit Hermann Cohen u. a. hrsg. v. Ernst Cassirer, 11 Bde., Berlin 1912–1921, Bd. IV, hrsg. v. Artur Buchenau u. Ernst Cassirer, Berlin 1913, S. 1–139: S. 22 f. [Zitat S. 23 (Akad.-Ausg. IV, 274)].

² [Ders., Die Metaphysik der Sitten in zwei Teilen, in: Werke, Bd. VII, hrsg. v. Benzon Kellermann, Berlin 1916, S. 1–309: S. 179 (Akad.-Ausg. VI, 371).]

³ [Ders., Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. Albert Görland (Werke, Bd. III), Berlin 1913, S. 615 (A 105).]

sie schließt einen Akt der »Spontaneität« des Verstandes in sich. Es ist eine spezifische Art und Richtung der Formung, die zum Weltbild der theoretischen Erkenntnis hinführt. Dieses erscheint somit in seinen Grundzügen nicht als »gegeben«, nicht als fertiges Produkt, das uns durch die Natur der Dinge irgendwie aufgedrängt wird, sondern als ein Resultat freien Bildens, das nichtsdestoweniger an keinem Punkte willkürlich, sondern durch und durch gesetzlich ist. Wie diese Vereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit, von rein immanenter Selbstbestimmung des Denkens und objektiver Gültigkeit möglich ist – diese Frage bildet das Problem der gesamten Kantischen Vernunftkritik.

Aus dieser umfassenden Fragestellung greifen wir hier nur jenes Moment heraus, in dem sie sich mit der Grundfrage, die die Philosophie der symbolischen Formen sich stellt, unmittelbar berührt. Wo die vorkritische Metaphysik eine letzte Antwort gefunden zu haben glaubte – da entdeckt Kant die neue und die vielleicht schwierigste Aufgabe aller philosophischen Erkenntnis. Ihm gilt es, die theoretische Sinngebung, wie sie sich in der Wissenschaft und in der Philosophie darstellt, nicht nur zu vollziehen, sondern sie auch als das, was sie ist, zu begreifen. Solange wir diese Sinngebung lediglich in ihrem Ertrage betrachten, solange wir sie in ihrem Resultat aufgehen lassen, geht sie in gewissem Sinne auch immer wieder in diesem Resultat unter. Statt auf das Ergebnis soll daher der Blick auf die Funktion der theoretischen Erkenntnis und auf deren eigentümliche Gesetzmäßigkeit zurückgewendet werden. Sie allein ist der Schlüssel, der uns die »Wahrheit der Dinge« aufschließen kann. Die Betrachtung richtet sich fortan nicht mehr ausschließlich auf das Erschlossene, sondern auf den Akt, auf die Art und Weise des Erschließens selbst. Der Schlüssel, der dazu bestimmt ist, die Tore der Erkenntnis zu öffnen, soll zugleich selbst in seinem Bau, das theoretische Wissen soll in seiner »Bedeutungsstruktur« verstanden werden. Zu jenem Verhältnis der »unmittelbaren« Deckung und Entsprechung, wie es der Dogmatismus zwischen dem Wissen und seinem Gegenstand annahm, führt jetzt kein Weg mehr zurück. Die kritische Rechtfertigung und Begründung der Erkenntnis besteht vielmehr von nun ab eben darin, daß sie sich als vermittelt und vermittelnd, als ein geistiges Organon weiß, welches im Aufbau der Gesamtwelt des Geistes seine bestimmte Stelle hat und seine bestimmte Leistung vollzieht.

Eine solche Rückwendung der Erkenntnis gegen sich selbst scheint freilich erst dann möglich zu sein, wenn sie ihren gesamten Lauf durch|messen hat und an ihrem höchsten Punkte angelangt ist. Nur die »Transzendentalphilosophie« ist einer solchen Umkehr fähig:

Denn sie allein ist es, die es nicht sowohl mit Gegenständen als vielmehr mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen überhaupt zu tun hat, sofern diese a priori möglich sein soll. Nur sie will nicht sowohl ein Wissen von bestimmten Objekten als vielmehr ein »Wissen vom Wissen« sein. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich sofort die Erklärung dafür, daß Kant sein zentrales Problem, indem er es zu dieser Höhe der »transzendentalen« Betrachtung hinaufhebt, auch dauernd in ihr festzuhalten sucht. Wo er nach der »Form« der theoretischen Erkenntnis fragt – da glaubt er sie nur dadurch wahrhaft adäquat erfassen und sie in klarem und scharfem Umriss vor uns hinstellen zu können, daß er auf das eigentliche Telos der Erkenntnis, auf ihr Ende und ihre Vollendung, hinblickt. Nur an diesem Ende kann die logische Struktur des Wissens als solche, kann sie, unvermischt mit allen zufälligen Bestimmungen, in ihrer Notwendigkeit und in ihrer Reinheit hervortreten. Es müßte wie ein Herabsinken von diesem mühsam erkämpften Niveau der philosophischen Fragestellung erscheinen, wenn der eigentümliche Sinn des theoretischen »Logos« an einer anderen Stelle gesucht würde als dort, wo er in seiner charakteristischen Vollendung, in seiner eigentlichen Bestimmtheit und Exaktheit, hervortritt. Solche Exaktheit, solche reine und vollständige Selbstverwirklichung der theoretischen Form aber ist nach Kant der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft vorbehalten. An sie muß daher die Frage in erster Linie ergehen – und an ihnen muß sie dauernd orientiert bleiben. Alles Empirische, sofern es nicht bereits durch das Medium der mathematischen Begriffsbildung hindurchgegangen ist, sofern es nicht durch die reinen Anschauungen von Raum und Zeit sowie durch die Begriffe der Zahl, der extensiven oder intensiven Größe, bestimmt ist, zählt demgemäß nicht zur Form der Erkenntnis, sondern bleibt ihr gegenüber lediglich Stoff, bleibt bloße »Materie«. Das Problem, ob diese Materie der sinnlichen Empfindung nicht vielleicht nur relativ als solche zu bezeichnen sei – ob sie nicht in sich selbst wieder eine bestimmte Gestaltung aufweise und ihre eigenen »konkreteren« Formungen in sich berge: dies Problem wird – zum mindesten zu Beginn von Kants kritischer Untersuchung – nicht gestellt. Hier erscheint die Empfindung als das schlechthin »Gegebene« – und nur dies bildet die Frage, wie dieses Gegebene sich den apriorischen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes fügt, ohne daß diese Formen in ihrer Bedeutung und Gültigkeit aus ihm entspringen oder auf ihm beruhen. Wenn wir hingegen nach dem »Ursprung« der Empfindung selbst fragen, so erhalten wir hierauf zunächst nur eine rätselhafte Antwort. Denn dieser Ursprung kann – so scheint es – nicht anders begriffen werden als dadurch, daß er ins

schlechthin Unerkennbare zurückgeschoben, daß er durch eine »Affektion« des Gemüts durch die »Dinge an sich« erklärt wird. Die unlösbaren dialektischen Schwierigkeiten, in die uns diese Erklärung verstrickt, sind in der Geschichte der Kantischen Philosophie und in ihrer Fortbildung durch die Nachfolger alsbald zutage getreten.⁴ Sie begreifen sich daraus, daß es Kant an dieser Stelle nicht sowohl darum zu tun war, ein Problem zu lösen, als vielmehr ein Problem abzubrechen. Rein historisch gesehen, erscheint dieses Abbrechen verständlich, ja notwendig: Denn nur so konnte der Weg für Kants eigenste positive Leistung gebahnt und freigemacht werden. Aber nachdem dieser Weg einmal erkämpft worden war, mußte freilich die theoretische Selbstbesinnung wieder zu seinem Anfangspunkt zurückkehren, mußte sie den Ausgang, der in der dualistischen Entgegensetzung eines »bloßen« Stoffes und einer »reinen« Form lag, selbst wieder zum Problem machen.

Es sind keineswegs erst die nachkantischen Systeme, an denen dieser Fortgang des Gedankens sich aufweisen und verfolgen läßt, sondern schon die eigene innere Entwicklung der Kantischen Lehre ist in hohem Maße durch ihn bestimmt. Man braucht nicht bis zur Entstehung der »Kritik der Urteilskraft« fortzuschreiten, um dieser eigentümlichen Bewegung des Kantischen Denkens innezuwerden – um zu spüren, wie dieses Denken fort und fort um den anfänglich aufgestellten Dualismus von Stoff und Form kreist und wie es damit den Sinn dieses Gegensatzes allmählich verändert und vertieft. Die »Materie der Empfindung« scheint für die kritische Erkenntnislehre zunächst nichts anderes als ein schlechthin Vorhandenes zu bedeuten – als ein festes Substrat, an dem die formenden Kräfte des Geistes angreifen, das sie aber nicht verändern noch in seiner Wesenheit durchschauen können. Sie bleibt der undurchdrungene und undurchdringliche Rest der Erkenntnis. Aber schon die Analytik des reinen Verstandes geht hier einen Schritt weiter. Denn sie schließt, außer dem Problem der »objektiven« Deduktion der Kategorien, das Problem der »subjektiven« Deduktion in sich – und beide Richtungen der Frage ergänzen und fordern einander wechselseitig. Wenn die erstere sich wesentlich an die Form der Gegenstandserkenntnis wendet, wie sie in der | mathematischen Naturwissenschaft vorliegt, wenn sie auf die Grundsätze abzielt, durch welche die bloße »Rhapsodie« der Wahrnehmungen zu einer fest geschlossenen Einheit, zum System der Er-

⁴ Näheres hierüber in der Einleitung zum dritten Band meiner Schrift über »Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit«, Berlin 1920, bes. S. 5 ff. [ECW 4, S. 4 ff.].

fahrungserkenntnis, wird – so versenkt sich die subjektive Deduktion vielmehr in die Bedingungen und in die Eigenart des Wahrnehmungsbewußtseins selbst. Und ihr Ergebnis besteht darin, daß das, was wir die Welt der Wahrnehmung zu nennen pflegen, weit entfernt, eine bloße formlose Masse von Eindrücken zu sein, schon bestimmte Grund- und Urformen der »Synthesis« in sich schließt. Ohne diese, ohne die Synthesis der Apprehension, der Reproduktion und der Rekognition gäbe es für uns sowenig ein wahrnehmendes wie ein denkendes Ich – gäbe es sowenig einen rein gedachten wie einen empirisch wahrgenommenen »Gegenstand«. Zu Beginn der »Kritik der reinen Vernunft« waren Sinnlichkeit und Verstand als die beiden Stämme der menschlichen Erkenntnis unterschieden worden, die nichtsdestoweniger aus einer gemeinsamen, aber uns unbekanntem Wurzel entsprungen sein könnten. Hier scheint daher der Gegensatz zwischen beiden wie ihre etwaige Gemeinschaft noch ganz im realistischen Sinne verstanden zu werden: Sinnlichkeit und Verstand gehören verschiedenen Schichten des Daseins an, wengleich beide in einer für uns nicht weiter faßbaren und bestimmbar Urschicht alles Seins, die allen empirischen Trennungen vorausliegt, gemeinsam verankert sein mögen. Die Analytik des reinen Verstandes aber faßt das Verhältnis unter einem durchaus veränderten Gesichtspunkt und rückt den Punkt der Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand wie den Punkt ihrer Trennung an eine völlig andere Stelle. Denn die Einheit zwischen beiden wird jetzt nicht mehr in einem unbekanntem Grund der Dinge, sondern sie wird gewissermaßen im Schoße der Erkenntnis selbst gesucht. Sie muß, falls sie überhaupt entdeckbar sein soll, nicht sowohl im Wesen des absoluten Seins als vielmehr in einer Urfunktion des theoretischen Wissens gegründet und aus ihr heraus verständlich sein. Indem Kant diese Urfunktion als die Funktion der »synthetischen Einheit der Apperzeption« bezeichnet, wird ihm diese damit zu dem höchsten Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transzendentalphilosophie anheften muß. Und dieser »höchste Punkt«, dieser Fokus der geistigen Tätigkeit selbst, ist ein und derselbe für alle »Vermögen« des Geistes: derselbe also auch für »Verstand« und »Sinnlichkeit«. Das »Ich denke«, der Ausdruck der reinen Apperzeption, muß alle meine Vorstellungen begleiten können: »denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht | werden könnte, welches ebenso viel heißt, als: die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein«. Hier ist somit eine ganz allgemeine Bedingung aufgestellt, die ebensowohl für die sinnlichen Vorstellungen wie für die rein intellektuellen gilt. In der transzendentalen Apperzeption

ist ein »Radikalvermögen aller unsrer Erkenntnis« gefunden, auf das beide in gleicher Weise bezogen und in dem sie unlöslich verknüpft sind. Damit ist ausgesprochen, daß es ein isoliertes »bloß sinnliches« Bewußtsein, d. h. ein Bewußtsein, das sich ganz außerhalb der Bestimmung durch alle theoretischen Bedeutungsfunktionen hielte und das als selbständiges Datum ihnen allen voraufginge, nicht geben kann. Die transzendente Einheit der Apperzeption ist keineswegs ausschließlich auf die Logik des wissenschaftlichen Denkens bezogen und auf sie eingeschränkt. Sie ist nicht nur die Bedingung für dieses Denken und für die Setzung und Bestimmung seines Gegenstandes, sondern die Bedingung »auch jeder möglichen Wahrnehmung«. So wahr die letztere selbst irgend etwas »bedeuten«, so wahr sie Wahrnehmung für ein Ich und Wahrnehmung von etwas sein will: so wahr muß sie an bestimmten theoretischen Geltungscharakteren teilhaben. Und es erscheint nunmehr als eine besondere Aufgabe der Erkenntniskritik, ebendiese Charaktere, die die Form des Wahrnehmungsbewußtseins als solchen ausmachen, aufzuzeigen und bloßzulegen. Der schematische Gegensatz zwischen »Wahrnehmungsurteil« und »Erfahrungsurteil«, wie ihn noch die »Prolegomena« – freilich mehr aus Gründen der Darstellung als aus solchen der Systematik – festhalten, ist damit im Prinzip überwunden. Denn die Vereinigung sinnlicher Wahrnehmungen oder Vorstellungen in einem Bewußtsein sowie ihre Beziehung auf einen Gegenstand ist niemals Sache der bloßen sinnlichen Rezeptivität, sondern es liegt ihr jederzeit ein »Aktus der *Spontaneität*« zugrunde.⁵ Und es zeigt sich nunmehr, daß es, ebenso wie eine Spontaneität des reinen Verstandes, des logisch-wissenschaftlichen Denkens und Konstruierens, so auch eine Spontaneität der reinen Einbildungskraft gibt. Auch sie ist keineswegs lediglich reproduktiv, sondern ursprünglich-produktiv. Von der bloßen »Affektion« der Sinne, mit welcher die Vernunftkritik beginnt, bis zu den Formen der reinen Anschauung – von diesen wieder zur produktiven Einbildungskraft und zu jener Einheit der Handlung, die sich im Urteil des reinen Verstandes ausdrückt, führt jetzt ein stetiger Weg. Sinnlichkeit, Anschauung, Verstand bilden keineswegs bloß sukzessive Phasen der Erkenntnis, die in ihrem einfachen Nacheinander zu ergreifen sind, sondern sie stellen sich als ein strenges Ineinander, als ihre konstitutiven Momente, dar. |

Und damit ist nun erst das Verhältnis von »Materie« und »Form« der Erkenntnis auf denjenigen Ausdruck gebracht, der der neuen Grundeinsicht Kants, der seiner »kopernikanischen Drehung« ent-

⁵ [Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 114–117 u. 620 (B 131–136 u. A 114).]

spricht. Denn beide sind jetzt keine absoluten Seinspotenzen mehr, sondern sie dienen der Bezeichnung bestimmter Bedeutungsdifferenzen und Bedeutungsstrukturen. Der »Stoff« der Empfindung, wie er anfangs von Kant gefaßt war, konnte zunächst noch als eine Art erkenntnistheoretischen Gegenstücks zur *πρώτη ὕλη* des Aristoteles erscheinen. Gleich dieser wird er als das schlechthin Bestimmungslose vor aller Bestimmung genommen – gleich ihr muß er alle Bestimmtheit von der Form, die zu ihm hinzutritt und die sich ihm einprägt, erwarten. Anders dagegen stellt sich der Sachverhalt dar, nachdem Kant selber die Idee seiner »transzendentalen Topik« vollständig entwickelt – und nachdem er innerhalb dieser Topik dem Gegensatz von »Stoff« und »Form« seine feste Stelle angewiesen hat. Denn jetzt sind beide aus Urbestimmungen des Seins, aus ontischen Wesenheiten, zu reinen Reflexionsbegriffen geworden, die in dem Abschnitt über die »Amphibolie der Reflexionsbegriffe« mit Einstimmung und Widerstreit, mit Einerleiheit und Verschiedenheit auf ein und derselben Linie behandelt werden. Sie sind nicht mehr zwei Pole des Seins, die in einer unaufheblichen Realopposition einander gegenüberstehen, sondern sie sind die Glieder einer methodischen Opposition, die zugleich methodische Korrelation ist. Jetzt ist es daher auch nicht mehr widersprechend, sondern geradezu notwendig, daß ebendas, was unter einem bestimmten Gesichtspunkt als die »Materie« der Erkenntnis bezeichnet werden kann, in einer anderen Hinsicht wieder als etwas Geformtes oder doch Formhaltiges erkannt wird. Die methodische Relativierung des Gegensatzes hat zur Folge, daß sich die Bedeutung der beiden Gegenglieder je nach dem geistigen Bezugssystem, das wir zugrunde legen, wandelt. Auf das Wahrnehmungsproblem angewandt, besagt dies, daß wir dort, wo es sich darum handelt, die Welt, in der sich das vorwissenschaftliche Bewußtsein hält, von den konstruktiven Bestimmungen der wissenschaftlichen Erkenntnis zu unterscheiden, die Wahrnehmung selber als ein relativ Einfaches und relativ »Unmittelbares« ansehen und ansetzen dürfen. Sie mag, in bezug auf diese konstruktiven Bestimmungen, als ein schlichtes Datum, als ein »Vorgegebenes«, erscheinen. Aber dies benimmt uns in keiner Weise die Möglichkeit, noch überhebt es uns der Verpflichtung, sie in einem anderen Problemzusammenhang als etwas durchaus Vermitteltes und Bedingtes zu erkennen. Es zeigt sich hierin nur, daß die Analysis der theoretischen »Form« der Erkenntnis nicht in einer einzelnen Erkenntnisschicht verharren und sich in ihr gleichsam festlegen kann, sondern daß sie stets die Gesamtheit der Momente, aus denen die Erkenntnis sich aufbaut, ins Auge fassen muß. Denn nicht erst die Region der wissenschaftlichen, der »abstrak-

ten« Begriffe, sondern bereits die der »gemeinen« Erfahrung ist mit theoretischen Deutungen und Bedeutungen durchdrungen. Und die transzendente Kritik darf sich, wenn sie die Struktur der Gegenstandserkenntnis aufdecken will, nicht auf jene intellektuelle »Sublimierung« der Erfahrung, nicht auf den Oberbau der theoretischen Wissenschaft beschränken, sondern sie muß ebensowohl den Unterbau, sie muß die Welt der »sinnlichen« Wahrnehmung als ein spezifisch bestimmtes und spezifisch gegliedertes Gefüge, als einen geistigen Kosmos sui generis, verstehen lernen.

Die »Kritik der reinen Vernunft« hat sich, wie wir sahen, dieser Forderung keineswegs verschlossen; aber sie hat den Problemkreis, den sie von ihren eigenen Voraussetzungen aus so deutlich bezeichnet hat, nicht mehr nach allen Seiten hin umschritten. Denn ihre methodische Grundaufgabe wies sie von Anfang an in eine andere Richtung. Die »subjektive« Deduktion ordnet sich hier der »objektiven« unter: Die Analyse des Wahrnehmungsbewußtseins dient nur als Vorbereitung und zugleich als Gegenstück und Korollar für die eigentlich entscheidende Frage; für die Frage nach den Voraussetzungen und Prinzipien, auf denen die Erfahrung als Wissenschaft beruht. Erfahrung als Wissenschaft ist nur durch eine notwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Auf diese notwendige Verknüpfung und ihre Möglichkeit muß sich demnach das Problem in erster Linie richten. Die Sinnstruktur, ohne welche auch die Wahrnehmung nicht gedacht werden kann, wird daher wesentlich als reine Gesetzesstruktur gedacht: Sie besagt, daß die einzelnen Wahrnehmungen nicht isoliert stehen, daß sie kein bloßes Aggregat bilden dürfen, sondern daß sie sich zu einem gedanklichen Gefüge, zu einem »Kontext der Erfahrung« zusammenfassen müssen. »Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt«, so formuliert es das zweite der »Postulate des empirischen Denkens überhaupt«, »ist *wirklich*.«⁶ Dieser Zusammenhang aber wird hergestellt und wird in seiner Eigenart, in seinem Formcharakter, bestimmt durch die allgemeinen Verstandesgesetze, von denen alle besonderen Naturgesetze nur Spezifikationen sind. Es ist demnach ein und dieselbe rein intellektuelle Synthesis, die nach Kant den Gegenstand der empirischen Anschauung wie das Objekt der mathematischen Naturwissenschaft bedingt und ermöglicht – und ebendiese Einerleiheit schließt erst die Lösung der erkenntniskritischen Grundfrage nach der Anwendbarkeit der reinen mathematischen Begriffe auf sinnliche Erscheinungen in sich. Dieselbe Handlung, wel-

⁶ [A. a. O., S. 195 (B 266).]

che den verschiedenen Vorstellungen in einem logischen Urteil Einheit gibt, gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche allgemein ausgedrückt der reine Verstandesbegriff heißt. Die Kategorien, die das System der mathematisch-physikalischen Erkenntnis fundieren, sind demgemäß die gleichen wie diejenigen, auf denen unser »natürlicher Weltbegriff« beruht. Hier darf – so scheint es – nirgends eine Differenz oder gar ein prinzipieller Bruch anerkannt werden: Denn wäre dies der Fall, so schiene damit die gesamte Beweisführung, auf der die transzendente Deduktion der Kategorien beruht, enturzelt – so wäre die Frage nach dem »quid juris« der Kategorien, nach dem Recht ihrer Anwendung auf empirisch-sinnliche Erscheinungen nicht mehr zu beantworten. Dieses Recht gründet sich darauf, daß alle Synthesis – auch diejenige, durch die die Wahrnehmung als objektive Wahrnehmung, als Wahrnehmung von »etwas« erst möglich wird – unter den reinen Verstandesbegriffen steht. »Wenn ich [...] z.B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die *notwendige Einheit* des Raumes und der äußeren sinnlichen Anschauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Eben-dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahiere, hat im Verstande ihren Sitz und ist die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d. i. die Kategorie der *Größe*, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d. i. die Wahrnehmung durchaus gemäß sein muß.«⁷ Und im gleichen Sinne ist selbst das reine »Was« der Empfindung, ihre einfache Qualität, verstandesmäßig bestimmt und daher in einer gewissen Hinsicht antizipierbar: Denn der Grundsatz der Kontinuität, der Grundsatz der intensiven Größe, unterwirft die Veränderung dieser Qualität einer bestimmten Bedingung und schreibt ihr eine gewisse Form vor. Auf diese Weise wird bewiesen, »daß die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperzeption, welche intellektuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, notwendig gemäß sein müsse«.⁸ »[D]aß ebendieselbe bildende Synthesis, wodurch | wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen: das ist es allein, was mit diesem Begriffe die

⁷ A. a. O., S. 132 f. [B 162].

⁸ A. a. O., S. 133 Anm. [B 162 Anm.].

Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft.«⁹ So wird der Gedanke einer ursprünglichen intellektuellen »Form« der Wahrnehmungswelt von Kant in aller Strenge und nach allen Richtungen hin durchgeführt: Aber ebendiese Form fällt für ihn mit der der mathematischen Begriffe im wesentlichen zusammen. Beide unterscheiden sich voneinander allenfalls nach der Deutlichkeit der Ausprägung, aber nicht dem Wesen und der Struktur nach. In den Bedingungen des mathematisch-physikalischen Gegenstandsbegriffs, in den Begriffen von Zahl und Maß, erschöpft sich all das, was die Wahrnehmung an theoretischem Gehalt und an theoretischer Bedeutsamkeit in sich faßt. Immer bedarf es für sie des Durchgangs durch diese allgemeinsten mathematischen Bestimmungen, wenn sie sich für uns in irgendeiner Weise fixieren und formen soll. Die Frage nach ihrem »Was« und nach ihrem »Wie« läßt sich in wirklicher Strenge nur beantworten, wenn es gelingt, sie in die Frage nach einem »Wieviel« zu verwandeln. Denn alles, wodurch die eine Wahrnehmung sich von der andern unterscheidet, läßt sich objektiv und theoretisch zuletzt durch nichts anderes als durch die Angabe einer Stelle in einem bestimmten Maßsystem, in irgendeiner Größenskala, bezeichnen. Die kritische Analyse des Wahrnehmungsbewußtseins und die Analyse des theoretischen Grundsystems der exakten Wissenschaft gelangt also zum gleichen Ergebnis: Es ist dieselbe Urschicht des Intellekts, der apriorischen Begriffe, auf die wir uns hier wie dort als festes Fundament zurückgewiesen sehen.

Indes so notwendig und so folgerecht dieses Resultat im Rahmen von Kants allgemeiner Fragestellung erscheint: so können wir dennoch nicht bei ihm stehenbleiben, nachdem sich uns einmal dieser Rahmen erweitert hat, nachdem wir versucht haben, die »transzendente Frage« selbst in einem umfassenderen Sinne zu stellen. Die Philosophie der symbolischen Formen richtet ihren Blick nicht ausschließlich und nicht in erster Linie auf das rein wissenschaftliche, exakte Weltbegreifen, sondern auf alle Richtungen des Weltverstehens. Sie sucht dieses letztere in seiner Vielgestaltigkeit, in der Gesamtheit und in der inneren Unterschiedenheit seiner Äußerungen zu erfassen. Und immer zeigt sich dabei, daß das »Verstehen« der Welt kein bloßes Aufnehmen, keine Wiederholung eines gegebenen Gefüges der Wirklichkeit ist, sondern daß es eine | freie Aktivität des Geistes in sich schließt. Es gibt kein echtes Weltverständnis, das nicht in dieser Weise auf bestimmten Grundrichtungen, nicht sowohl der Betrachtung als vielmehr der geistigen Formung, beruht. Um die Gesetze dieser For-

⁹ A. a. O., S. 198 [B 271].

mung zu erfassen, mußten wir vor allem ihre verschiedenen Dimensionen scharf voneinander unterscheiden. Bestimmte Begriffe – wie der Begriff der Zahl, der Zeit, des Raumes – stellen gewissermaßen Urformen der Synthesis dar, die unumgänglich sind, wofern überhaupt eine »Vielheit« zur »Einheit« zusammengenommen, ein Mannigfaltiges nach bestimmten Gestalten abgeteilt und gegliedert werden soll. Aber diese Gliederung vollzieht sich, wie wir gesehen haben, keineswegs gleichartig in allen Gebieten: Sondern ihre Art hängt wesentlich von dem besonderen Strukturprinzip ab, das in jedem Sondergebiet wirksam und herrschend ist. So zeigen insbesondere die Sprache und der Mythos je eine besondere »Modalität«, die ihnen spezifisch zukommt und die allen ihren Einzelgebilden gewissermaßen eine gemeinsame Tönung verleiht.¹⁰ Halten wir an dieser Einsicht in die »Mehrdimensionalität« der geistigen Welt fest, so gewinnt damit auch die Frage nach dem Verhältnis von »Begriff« und »Anschauung« alsbald eine wesentlich komplexere Gestalt. Solange wir, im Umkreis der rein erkenntniskritischen Frage stehend, lediglich die Voraussetzungen und die Gültigkeit der wissenschaftlichen Grundbegriffe untersuchen, solange wird auch die Welt der sinnlichen Anschauung und der sinnlichen Wahrnehmung immer nur im Hinblick auf ebendiese Begriffe bestimmt und als Vorstufe für sie gewertet. Sie ist der Keim, aus dem sich die theoretischen Gebilde der Wissenschaft entfalten sollen – aber in die Beschreibung dieses Keimes werden unversehens eben diejenigen Gestaltungen, die aus ihm dereinst hervorgehen werden, schon hineingelegt. Die Struktur des Wahrgenommenen und Angeschauten wird von vornherein sub specie des einen Zieles: des Zieles der wissenschaftlichen Objektivierung, des theoretischen Einheitsbegriffs der »Natur«, gesehen. Und so findet sich jetzt in der scheinbaren »Rezeptivität« der Anschauung die Spontaneität des »Verstandes« wieder – ebenjenes Verstandes, der kraft seiner eigenen Gesetzlichkeit die Bedingung der reinen Naturerkenntnis, der Gesetzlichkeit der wissenschaftlichen Erfahrung und ihres Gegenstandes, ist. Aber so wesentlich diese Richtung auf die Systematik der »Erfahrung«, auf das universelle System der Naturerkenntnis, für die sinnliche Anschauung ist, so ist sie doch nicht die einzige Bedeutungsintention, die in ihr beschlossen liegt. Denn den »Gedankenformen«, in die das exakt-wissenschaftliche Begreifen die Welt der Phänomene einspannt, stehen Formen von anderer Prägung und anderer Sinn-

¹⁰ Näheres hierüber s. in der allgemeinen Einleitung, bes. Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil, Berlin 1923, S. 9 ff. u. 29 ff. [ECW 11, S. 7 ff. u. 27 ff.].

richtung gegenüber. Eine solche Form der geistigen Schau fanden wir in den Sprachbegriffen wie in den mythischen Begriffen wirksam. Die Sprachbegriffe mögen, gemessen an den Begriffen der strengen Wissenschaft, als bloße Vorbegriffe, als provisorische Bildungen und Ansätze des Denkens, die mythischen Begriffe mögen schlechthin als Pseudobegriffe erscheinen. Aber dies hindert nicht, daß ihnen ein ganz bestimmter Charakter und eine bestimmte Bedeutsamkeit innewohnt. Auch sie sind Weisen der geistigen »Sicht«; auch sie teilen die fließend immer gleiche Reihe der Phänomene belebend ab und lassen sie zu festen Gestalten zusammengehen. Die Sprache lebt in einer Welt von Benennungen, von Lautsymbolen, mit denen sie eine bestimmte Bedeutung verknüpft – und indem sie an der Einheit und Bestimmtheit dieser Benennungen festhält, kommt damit die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erlebnisse, die durch sie befaßt und getroffen werden sollen, selbst erst zu einer relativen Festigkeit, zu einer Art von Stillstand. Der Name ist es, der das erste Moment der Konstanz und Dauer in diese Mannigfaltigkeit einführt – die Identität des Namens ist die Vorstufe und die Antizipation der Identität des logischen Begriffs. Anders vollzieht sich die Gestaltung im Gebiet des Mythos: Denn die »objektive« Welt, die sich auch hier aufbaut, die als ein Beständiges und Gleichbleibendes hinter der unendlichen Vielgestalt der Phänomene der äußeren und inneren Wahrnehmung erblickt wird, ist eine Welt dämonischer und göttlicher Kräfte, ein Pantheon belebter und handelnder Wesen. Aber in beiden Fällen zeigt sich nun das gleiche Verhältnis, das uns in der Betrachtung und Analyse der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis entgegentrat. Sowenig es in dieser gelang, den »Stoff« und die »Form« als trennbare Bestandteile aufzuzeigen, die unabhängig voneinander existieren und die sich nur nachträglich und äußerlich aneinanderfügen, sowenig kann auch der Rückgang in die Urschichten von Sprache und Mythos je zu einer derartigen Trennung gelangen. Wir finden niemals die »nackte« Empfindung, als *materia nuda*, zu der dann irgendeine Formgebung hinzutritt – sondern was uns faßbar und zugänglich ist, ist immer nur die konkrete Bestimmtheit, die lebendige Vielgestalt einer Wahrnehmungswelt, die von bestimmten Weisen der Formung durch und durch beherrscht und von ihnen völlig durchdrungen ist. Die sorgsamsten und genauesten Analysen jenes »primitiven Denkens«, auf dem der Mythos beruht, haben immer wieder in unzweideutiger Schärfe das eine Ergebnis klargelegt: daß der Art dieses primitiven Denkens auch | eine eigene Weise und Richtung der Wahrnehmung entspricht. Die mythischen Gebilde gleichen nicht einem bunten Schleier, der sich, immer dichter und dichter, um die empirische Vorstellung der