

sprachliche oder mythische, um künstlerische oder intellektuelle Zeichen handeln – immer zugleich bestimmte Energien des Bildens stehen. Sich des Zeichens nicht nur in dieser oder jener, sondern in aller Form entäußern hieße zugleich diese Energien zerstören. Die echte Substantialität des Geistes aber besteht nicht darin, daß er sich alles sinnlich-symbolischen Inhalts als eines bloßen Akzidens entledigt, daß er ihn wie eine leere Schale fortwirft, sondern daß er sich in diesem widerstehen | den Medium behauptet. Für die Philosophie, für die denkende Betrachtung des Seins, kann daher niemals das Leben selbst, vor und außerhalb aller Geformtheit, das Ziel und die Sehnsucht der Betrachtung bilden; sondern für sie bilden Leben und Form eine untrennbare Einheit. Denn erst durch die Form und ihre Vermittlung nimmt die bloße Unmittelbarkeit des Lebens die Gestalt des Geistes an: Die Kraft des Geistes aber ist, nach einem Wort Hegels, »nur so groß als ihre Aeußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut«.²⁰

²⁰ [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Johann Schulze (Werke, Bd. II), Berlin 1832, S. 9.]

Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie¹

(1927)

Als Friedrich Theodor Vischer vor etwa 40 Jahren in den »Philosophischen Aufsätzen« zu Eduard Zellers fünfzigjährigem Doktorjubiläum den Symbolbegriff, den er schon in seiner Ästhetik eingehend behandelt hatte, erneut in den Mittelpunkt der theoretischen Betrachtung rückte – da bezeichnete er diesen Begriff als einen gestaltwechselnden Proteus, der schwer zu packen und zu bannen sei. In der Tat gibt es wohl keinen anderen Begriff der Ästhetik, der sich so reich, so fruchtbar und so vielgestaltig wie dieser erwiesen hat – aber auch kaum einen zweiten, der sich so schwer in die Grenzen einer festen definitorischen Bestimmung einschließen und sich in seinem Gebrauch und seiner Bedeutung eindeutig festlegen läßt. Und diese Schwierigkeit steigert und verschärft sich noch, wenn man, wie es in den folgenden Betrachtungen geschehen soll, das Problem des Symbolischen so umfassend nimmt, daß es keinem einzelnen Gebiet des Geistigen ausschließlich angehört, sondern daß es zu einem systematischen Zentrum wird, auf das alle Grunddisziplinen der Philosophie – die Logik nicht minder wie die Ästhetik, die Sprachphilosophie so gut wie die Religionsphilosophie – in gleicher Weise hinzielen. Die Bedeutung des Symbolbegriffs und des Symbolproblems für die immanente gedankliche Entwicklung dieser Gebiete aufzuweisen fällt nicht schwer: Wir brauchen uns nur dem geschichtlichen Fortgang ihrer Grundprobleme zu überlassen, um sie überall hell und deutlich hervortreten zu sehen. Aber jeder Übergang in ein neues Problemgebiet scheint hier mit der inneren Bereicherung, die das Problem erfährt, auch immer wieder eine neue Problemverschiebung, eine eigentliche *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* zur Folge zu haben. Wenn wir von der Religionsphilosophie zur Philosophie der Kunst, wenn wir von dieser zur Logik und Wissenschaftslehre hinüberblicken und wenn wir in ihnen allen das Symbolproblem bedeutsam und wirksam finden – so zeigt sich doch unverkennbar, daß es ebendiese seine universelle Bedeutsamkeit mit einem ständigen Bedeutungswandel erkaufen muß. Je nach der neuen geistigen Atmosphäre, in der es steht, wird es selbst zu einem andern. In der religiösen Sphäre, in der der Begriff des Symbolischen ursprünglich wurzelt, scheint er zunächst in

¹ [Zuerst veröffentlicht in: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 21 (1927), 295–322.]

| einem rein gegenständlichen, in einem durchaus »objektiven« Sinne genommen zu werden. Dem Symbol haftet nichts von einer bloß mittelbaren Vergleichung, von einer Metapher oder einem »Sinnbild« an: Es steht als ein unmittelbar Wirkliches, weil als ein unmittelbar Wirkliches vor uns. In der Urzeit christlichen Glaubens ist, nach Harnack, das Symbolische nicht als der Gegensatz des Objektiven, Reellen zu denken, sondern es ist das Geheimnisvolle und Gottgewirkte – das Mysterium, dem das Natürliche, das profan Klare gegenübersteht.² Aber in eine andere Beleuchtung rückt es alsbald, sobald wir aus der Sphäre des religiösen Sinns in die des ästhetischen Sinns hinüberblicken. Seine Wirklichkeit, seine dingliche Realität scheint jetzt mehr und mehr zu verblassen – aber um so bestimmter tritt nun ein neues, tritt das eigentlich ideelle Moment an ihm hervor. In der gesamten spekulativen Ästhetik – von Plotin bis zu Hegel hin – entsteht der Begriff und das Problem des Symbolischen genau an dem Punkt, an dem es sich darum handelt, das Verhältnis der Sinnenwelt zur intelligiblen Welt, das Verhältnis von Erscheinung und Idee zu bestimmen. Das Schöne ist wesentlich und notwendig Symbol, weil und sofern es in sich selbst gespalten, weil es immer und überall eins und doppelt ist. In dieser seiner Spaltung, in diesem Haften am Sinnlichen und in diesem Hinausgehen über das Sinnliche, drückt es nicht nur die Spannung aus, die durch die Welt unseres Bewußtseins hindurchgeht, sondern es offenbart sich darin die ursprüngliche und grundlegende Polarität des Seins selbst: die Dialektik, die zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen der absoluten Idee und ihrer Darstellung und Verkörperung innerhalb der Welt des einzelnen, des empirisch Daseienden, besteht. Und wieder ein anderes Verhältnis tritt uns im Umkreis der rein logischen Probleme entgegen. Auch im Aufbau und Ausbau dieser Probleme zeigt es sich, daß der Zusammenhang der logischen Formwelt sich nicht vollständig erfassen und sich nicht exakt darstellen läßt, sofern wir uns nicht für diese Darstellung bestimmter konkret-sinnlicher Zeichen bedienen. An ihnen als Repräsentanten des logischen Sinnes erschließt sich uns erst wahrhaft sein inneres Gefüge. In der neueren Philosophie ist es vor allem Leibniz gewesen, der zuerst dieses Grundverhältnis durchschaut und nach allen Seiten hin verfolgt hat. Wie diese seine Grundansicht, wie seine Forderung einer »allgemeinen Charakteristik«, die der Logik überall zur Seite treten sollte, sich bei ihm selbst bewährt,

² Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, 3., verb. u. verm. Aufl., Freiburg i. Br./Leipzig 1894 (Sammlung Theologischer Lehrbücher, Bd. 1), S. 198.

wie sie in der Schöpfung des Algorithmus der Infinitesimalrechnung ihre produktive Kraft erwiesen hat, ist bekannt. Aber sie hat weit über diesen Kreis hinaus gewirkt – ja | es ist kaum zu viel gesagt, wenn man behauptet, daß die gesamte wissenschaftliche Gestaltung der Logik und der Mathematik, wie sie sich im 19. Jahrhundert vollzieht, in ihrem Zeichen steht. In der stetigen Weiterbildung des Leibnizischen Leitgedankens ist auf der einen Seite die geometrische Charakteristik und die Ausdehnungslehre Hermann Graßmanns entstanden, wie andererseits hierauf die Grundlegung der »symbolischen Logik« bei Boole, bei Peano und Russell beruht. Und heute sieht der princeps mathematicorum, heute sieht ein Denker wie Hilbert das Heil der Mathematik allein auf diesem Wege: Nur von einer durchgängigen, bis ins letzte getriebenen »Formalisierung« der Mathematik erhofft er die Sicherung ihrer Grundlagen und den lückenlosen Beweis ihrer Widerspruchslosigkeit. So stark, so beherrschend ist diese Tendenz, daß sich unter ihrem Einfluß eine völlige Wandlung in der Auffassung des Gegenstands der Mathematik durchzusetzen beginnt. Denn den eigentlichen mathematischen Gegenstand bilden fortan nicht mehr die Zahlen oder Größen, sondern ihn bilden vielmehr die sinnlich anschaulichen Zeichen selbst. »Indem ich diesen Standpunkt einnehme«, so betont Hilbert, »sind mir – im genauen Gegensatz zu Frege und Dedekind – die Gegenstände der Zahlentheorie die Zeichen selbst [...] Hierin liegt die feste philosophische Einstellung, die ich zur Begründung der reinen Mathematik – wie überhaupt zu allem wissenschaftlichen Denken, Verstehen und Mitteilen – für erforderlich halte: *am Anfang* – so heißt es hier – *ist das Zeichen*.«³ Es darf freilich nicht übersehen und nicht verschwiegen werden, daß ebendiese radikale Folgerung heute im Kreise der Mathematik noch durchaus umstritten ist – daß dem Hilbertschen Versuch einer Reduktion der gesamten Mathematik auf eine »Lehre vom Zeichen« in der »intuitionistischen Mathematik«, wie sie von Brouwer und Weyl vertreten wird, ein gefährlicher Gegner erstanden ist. Aber schon der Versuch, den gesamten Gehalt der Mathematik in dieser Weise in eine »Lehre vom Zeichen« einzuspinnen, ist charakteristisch für eine typische Grundrichtung der modernen mathematischen Denkart. Und es bedarf nur eines kurzen Hinweises darauf, wie stark diese Denkart auch auf die Fassung der naturwissenschaftlichen Begriffe und auf deren erkenntnistheoretische Begründung gewirkt

³ David Hilbert, Neubegründung der Mathematik. Erste Mitteilung, in: Abhandlungen aus dem Mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität, Bd. 1, Göttingen 1922, S. 157–177: S. 163.

hat. Schon bei Helmholtz tritt der Begriff des Zeichens in den Mittelpunkt der naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre: Er ist es, der der gesamten Helmholtzschen Wahrnehmungstheorie und seinem Aufbau der »Physiologischen Optik« das Gepräge gegeben hat. Und Heinrich Hertz | hat in seinen »Prinzipien der Mechanik« diese Richtung des Denkens nicht nur weiter verfolgt, sondern er hat ihr auch die genaue und explizite Formulierung gegeben. Alles naturwissenschaftliche Denken, alle physikalische Begriffs- und Theorienbildung besteht nach ihm in einem symbolischen Grundakt: »Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äußeren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art, daß die denknotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien der naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände.«⁴ *Bedeutung für Naturwissenschaften*

Aber – so müssen wir uns nunmehr fragen – hat nicht ebendiese Fülle der Anwendungen, deren der Symbolbegriff sich als fähig erwiesen hat, seinen klaren und bestimmten Gehalt mehr und mehr zersetzt und zerstört? Haben wir es hier wirklich noch mit einem einheitlichen systematischen Grundproblem zu tun, das sich über alle Bezirke des Wissens und über alle Gebiete des Geistes erstreckt, oder handelt es sich nicht vielmehr um eine bloße Scheineinheit, die uns, sobald wir sie zu fassen und näher zu bestimmen suchen, in ein bloßes Wort zergeht? Birgt der Name des Symbols, so wie er heute in der Religionsphilosophie, in der Ästhetik, in der Logik und in der Wissenschaftstheorie gebraucht wird, noch irgendeinen einheitlichen Gehalt – bezieht er sich auf eine allumfassende geistige Funktion, die in ihren Grundzügen sich gleichbleibt, wenngleich sie in jeder ihrer Auswirkungen eine neue, spezifisch eigentümliche Gestalt annimmt? Und wenn dem so ist: Wo finden wir das einigende Band, das die Fülle und Mannigfaltigkeit der Bedeutungen, die der Symbolbegriff allmählich in seiner eigenen immanenten Entwicklung angenommen hat, miteinander verknüpft? Ich kann in der knapp bemessenen Zeit, die mir hier zur Verfügung steht, nicht daran denken, diese Frage in wirklicher Schärfe und Genauigkeit zu beantworten – geschweige denn für die Antwort, die mir als die richtige vorschwebt, eine wirkliche systematische Begründung zu versuchen. Nur einige Richt- und Leitlinien suche ich anzugeben, die aber mehr den Gang der Untersuchung andeuten sollen, als daß sie ein positives Ergebnis derselben vor Sie hinstellen könnten. Lassen Sie mich demgemäß mit einem einfachen konkreten Beispiel beginnen, das uns in den Mittelpunkt der

⁴ [Heinrich Hertz, Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt (Gesammelte Werke, Bd. III), Leipzig 1894, S. 1.]

Frage versetzen soll. Wir gehen von einem bestimmten Wahrnehmungserlebnis aus: von einer Zeichnung, die wir vor uns sehen und die wir in irgendeiner Weise als eine optische Struktur, als ein zusammenhängendes Ganzes erfassen. Hierbei können wir zunächst dem rein sinnlichen »Eindruck« dieser Zeichnung zugewandt sein: Wir erfassen sie etwa als einen einfachen Linienzug, der sich durch bestimmte sichtbare Qualitäten, durch gewisse elementare Grundzüge seiner räumlichen Form gegen andere unterscheidet und abhebt. Ob hierbei die räumliche Gestaltung schon im einfachen sinnlichen Eindruck enthalten und mitgegeben ist oder ob schon diese Gliederung selbst nur durch die Mitwirkung »höherer« geistiger Funktionen zustande kommt – ob vielleicht in das, was wir die unmittelbare »Wahrnehmung« des Raumes zu nennen pflegen, schon bestimmte intellektuelle Prozesse, etwa Prozesse des »unbewußten Schließens«, eingehen: dies braucht uns hierbei vorerst nicht zu beschäftigen. Das Wahrnehmungserlebnis selbst, als reine phänomenale Gegebenheit, weist jedenfalls in sich keine derartige Trennung auf: Sie wird erst durch die nachträgliche psychologische oder erkenntnistheoretische Analyse in dasselbe hineingetragen. Aber während ich noch dem Eindruck dieses schlichten Wahrnehmungserlebnisses hingegeben bin, während ich die einzelnen Linien der Zeichnung in ihren sichtbaren Verhältnissen, in ihrem Hell und Dunkel, in ihrer Absetzung gegen den Hintergrund, in ihrem Auf und Ab verfolge – beginnt plötzlich der Linienzug sich gleichsam als Ganzes von innen her zu beleben. Das räumliche Gebilde wird zum ästhetischen Gebilde: Ich erfasse in ihm den Charakter eines bestimmten Ornaments, mit dem sich für mich ein bestimmter künstlerischer Sinn und eine künstlerische Bedeutsamkeit verknüpft. Ich kann in der reinen Betrachtung dieses Ornaments aufgehen, ich kann es als ein gewissermaßen Zeitloses vor mich hinstellen, oder aber ich erfasse an ihm und in ihm noch ein anderes: Es stellt sich mir als Ausschnitt und als Ausdruck einer künstlerischen Sprache dar, in der ich die Sprache einer bestimmten Zeit, in der ich den Stil einer historischen Epoche wiedererkenne. In dem konkreten Erlebnis des einfachen Linienzugs steht jetzt mit einem Schläge ebendieser Stil, steht der gesamte charakteristische »Kunstwille« der Zeit (das was Herr Frankl gestern ihre »Gesinnung« genannt hat) prägnant und lebendig vor mir. Und abermals kann sich die Form der Betrachtung wandeln, sofern sich mir etwa das, was sich zunächst als reines Ornament darstellte, als Träger einer mythisch-religiösen Bedeutung enthüllt. In dem Augenblick, in dem ich nicht nur von außen her und reflektierend diese Bedeutung erfasse, sondern in dem sie mich innerlich ergreift, in dem

ich in ihr lebe und bin, ist die Gestalt, die ich vor mir sehe, wie erfüllt und durchtränkt mit einem neuen Sinne. Sie ist umwittert von einem magischen Zauberhauch; sie wirkt nicht mehr als bloß ästhetische Form, sondern wie eine Uroffenbarung aus einer anderen Welt: aus der Welt des »Heiligen«, die den, der für sie aufgeschlossen ist, hier mitten im sinnlichen Erlebnis mit ihrem Geheimnis und mit ihrem Schauer überfällt. Und dieser Form der Auffassung und der inneren Aneignung können wir schließlich mit bewußter Schärfe eine andere, ihr diametral entgegengesetzte | gegenüberstellen. Wo der ästhetisch Betrachtende und Genießende sich der Anschauung der reinen Form hingibt – wo sich dem religiös Ergriffenen in der Form ein mystischer Sinn erschließt –, da kann sich dem Gedanken das Gebilde, das vor dem sinnlichen Auge steht, als Beispiel für einen rein logisch-begrifflichen Strukturzusammenhang geben. Wie Platon gesagt hat, daß für den rechnenden Astronomen die Sternbilder nichts an sich selbst bedeuten, sondern daß sie ihm nur als »Paradeigma« dienen, an dem er sich die rein mathematische Natur der Bewegung, an dem er sich das zeitlose ideelle Wesen des »Schnelleren« und des »Langsameren« zum Bewußtsein bringt – so wird dem mathematischen Geiste der Linienzug zu nichts anderem als zum anschaulichen Repräsentanten eines bestimmten Funktionsverlaufs. Er erfährt an seiner unmittelbar gegebenen Gestalt ein Etwas, was sich der Anschauung als solcher schlechthin entzieht – er sieht in ihm das Bild eines Gesetzes, einer Form der ideellen Zuordnung, die das letzte Fundament für alles mathematische Denken ist. Und auch hier ist es das Ganze der anschaulichen Gestalt, nicht etwa nur ein Teil oder Bruchstück von ihr, das unter diesen spezifischen »Gesichtspunkt« gestellt und ihm gemäß mit einem bestimmten Sinngehalt durchdrungen wird. Wo die ästhetische Richtung der Betrachtung vielleicht eine Hogarthische Schönheitslinie vor sich sah – da sieht der Blick des Mathematikers das Bild einer bestimmten trigonometrischen Funktion, etwa das Bild einer Sinuskurve vor sich, während der mathematische Physiker in ebendieser Kurve vielleicht das Gesetz eines bestimmten Naturvorgangs, das Gesetz für eine periodische Schwingung erkennt. Wir suchen diesen systematischen Zusammenhang dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß wir das sinnliche Grunderlebnis, um das es sich in diesem Falle handelt, in verschiedene »symbolische Formen« aufgenommen und durch sie bestimmt und gestaltet denken. Dabei soll und darf jedoch dieser Ausdruck nicht so verstanden werden, als handle es sich hier um ein bloßes Auseinander oder um ein zeitliches Nacheinander von »Form« und »Stoff«. Wenn wir im Sinne der Husserlschen Terminologie zwischen dem sinnlichen Stoff und den

»beseelenden Akten«, zwischen sensueller *ἔλξη* und intentionaler *μορφή* unterscheiden dürfen – so kann diese abstrakte Scheidung doch niemals bedeuten, daß beides sich im Phänomen trennen läßt, daß ein an sich formloser Stoff gegeben wäre, der nach und nach in verschiedene Formen der Sinngebung aufgenommen und durch sie erst gestaltet würde. Wer den Kantischen »Dualismus« von Form und Stoff, der ein Unterschied der Bedeutung, der transzendentalen »Geltung« ist, in dieser Weise zu einem Auseinander und Nebeneinander im realen Dasein macht – der hat damit bereits den entscheidenden Gesichtspunkt für das tiefere Verständnis dieses Unterschieds verfehlt. Für uns jedenfalls steht fest, daß »Sinnliches« und »Sinnhaftes«^{sein} uns rein phänomenologisch immer nur als ungeschiedene Einheit^{Handlung} gegeben sind. Wir können niemals das Sinnliche als solches, als bloßen »Rohstoff« der Empfindung, aus dem Ganzen der Sinnverbände überhaupt herauslösen: Wohl aber können wir aufzeigen, wie es sich verschieden gestaltet und wie es Verschiedenes »besagt« und meint, je nach der charakteristischen Sinnperspektive, je nach dem Blickpunkt, unter den es rückt. Die Philosophie darf sich nicht damit begnügen, je einen dieser Blickpunkte, mag er auch noch so umfassend erscheinen, zu fixieren, sondern sie muß in einer Synopsis höherer Stufe sie alle zu umspannen und sie in ihrem konstitutiven Prinzip zu verstehen suchen: Denn erst die Totalität dieser Prinzipien macht die objektive Einheit und die objektive Ganzheit des Geistes aus. Nicht darauf kann das Absehen einer im strengen Sinne »kritischen« Philosophie gerichtet sein, den Reichtum und die Fülle, die sich hier in den verschiedenen Grundrichtungen des Kulturbewußtseins darbieten, schematisch zu vereinfachen, indem man ihn in eine allgemeine Form zusammendrängen sucht: Wir müssen vielmehr die besondere Weise, in der innerhalb jedes Gebiets Sinnliches zum Träger von Sinnhaftem wird, in concreto zu erfassen und die Grundgesetze, unter denen alle diese verschiedenen Prozesse der Formung stehen, in ihrer Bestimmtheit aufzuweisen suchen.

Hier zeigt sich zunächst, daß in jeder einzelnen Formwelt, wie sehr sie alle sich durch ihr Prinzip und ihre Struktur unterscheiden mögen, doch eine bestimmte Richtung des Aufbaus, eine Weise des Fortgangs von den elementaren Gestalten zu den komplexeren Gestalten besteht. Versuchen wir die Richtlinien dieses Fortgangs in aller Kürze – und daher freilich notgedrungen abstrakt und schematisch – zu bezeichnen, so können wir zunächst gewissermaßen ein allgemeinstes gedankliches Bezugssystem einführen, relativ zu dem wir die »Orientierung« jeder einzelnen symbolischen Form beschreiben und bestimmen wollen. Wie wir die Gestalt einer Raum-

kurve vollständig wiedergeben können, indem wir drei aufeinander senkrechte Achsen einführen und die Entfernung eines jeden Punktes der Kurve von diesen drei Hauptachsen messen – so mag es erlaubt sein, drei verschiedene Dimensionen der symbolischen Formung voneinander zu unterscheiden. Die einfachste und die im gewissen Sinne ursprünglichste und ertümlichste Art dieser Beziehung tritt uns dort entgegen, wo irgendein sinnliches Erlebnis sich für uns dadurch mit einem bestimmten Sinngehalt erfüllt, daß an ihm ein charakteristischer Ausdruckswert haftet, mit dem es gleichsam gesättigt erscheint. Schon hier | sind wir über die Abstraktion der »bloß« sinnlichen Empfindung, wie sie der dogmatische Sensualismus nimmt, prinzipiell hinaus. Denn der sinnliche Inhalt steht jetzt, um mit Spinoza zu sprechen, nicht mehr gleich einem stummen Bild auf einer Tafel vor uns, sondern unmittelbar in seinem objektiven Dasein und in seinem objektiven Sosein gibt er uns Kunde von einem inneren Leben, das durch ihn hindurchscheint. Diese Transparenz des Sinnlichen ist es, die jeder ästhetischen Anschauung als solcher innewohnt; aber sie ist keineswegs auf das Gebiet des Ästhetischen beschränkt, sondern sie gibt sich nicht minder in jedem Laut der Sprache, in allen Elementargestalten des Mythos zu erkennen. Wir fragen hier nicht nach der Möglichkeit dieses Zusammenhangs; wir versuchen nicht zu erkennen, in welchen, sei es metaphysischen, sei es psychologischen Grundbestimmungen es gegründet ist, daß ein sinnlich Äußerliches in sich die Kraft besitzt, in dieser Weise ein »innerliches« Sein in sich auszudrücken und es uns unmittelbar zu offenbaren. Die Antworten, die man auf diese Frage versucht hat, verkennen entweder das Problem, um das es sich hier handelt, indem sie ihm einen fremden Sachverhalt – etwa den logischen Sachverhalt eines Analogieschlusses – unterschieben oder sie schaffen im günstigsten Fall nur eine andere Bezeichnung für dasselbe, indem sie etwa von einer symbolischen »Einführung« des Inneren in das Äußere sprechen. So problematisch indes sich alle Theorien über das Urphänomen des Ausdrucks, je tiefer man ihnen nachdenkt, erweisen – so klar und bestimmt steht es selbst, als Phänomen, vor uns. Auf der anderen Seite aber lehrt schon ein Blick auf die Sprache und insbesondere auf den sprachlichen Satz, der, mit größerem Rechte als das Wort, als das eigentliche sprachliche Elementargebilde bezeichnet werden kann, daß die Sprache in diesem ersten Kreise, in dem Kreise des Ausdrucks, nicht stehenbleibt, sondern daß sie ihn überschreitet, daß sie ihn notwendig transzendieren muß, wenn sie die ihr eigentümliche Aufgabe erfüllen will. Denn in jedem Satz ist stets eine bestimmte Setzung enthalten: Und diese zielt auf einen

objektiven Sachverhalt hin, den die Sprache in irgendeiner Weise festhalten und beschreiben will. Hier sind es nicht mehr bloße Zuständlichkeiten im Sprechenden, die durch die Rede vermittelt werden sollen, sondern hier wird eine Beziehung im Sein ausgesagt, die »an sich« bestehen soll und die in diesem ihrem Bestand für jedes empfindende, anschauende oder denkende Subjekt in gleicher Weise als auffindbar und feststellbar gedacht wird. Das »Ist« der Kopula ist die reinste und prägnanteste Ausprägung für diese neue Dimension der Sprache, die man – mit einem Terminus, den Bühler im Anschluß an Husserl eingeführt hat – als ihre Darstellungsfunktion bezeichnen kann. Aber über diese Funktion der Darstellung erhebt sich nun noch eine andere und dritte Sphäre, die wir als die der reinen Bedeutung bezeichnen wollen. Sie ist von der Sphäre der Darstellung dadurch getrennt, daß sie sich von dem Grunde der anschaulichen Gestaltung, in welchem die Darstellung wurzelt und aus dem sie fort und fort ihre beste Kraft zieht, gelöst hat – daß sie sozusagen im freien Äther des reinen Gedankens schwebt. Das Zeichen im Sinne des reinen Bedeutungszeichens drückt nichts aus und stellt nichts dar – es ist Zeichen im Sinne einer bloß abstrakten Zuordnung. Was in ihm festgehalten wird, ist eine wechselseitige Beziehung und Entsprechung, die in ihrem allgemeinen Gesetz erfaßt wird, während wir darauf verzichten müssen, uns die Elemente, die in diese Beziehung eingehen, als selbständigen Bestand, als Inhalte, die außerhalb der Beziehung noch etwas sind und bedeuten, vorstellig zu machen. Am deutlichsten vielleicht prägt sich dieses Verhältnis in der modernen Grundlegung der Geometrie aus, wie sie durch Pasch eingeleitet und durch Hilbert im wesentlichen vollendet worden ist. In dem System von Hilbert und Pasch haben die Punkte, die Geraden, die Ebenen, die wir im Sinne der älteren Auffassung als anschauliche Gebilde anzusehen pflegen, diesen ihren Darstellungssinn völlig eingebüßt: Sie fungieren nur noch als Zeichen für einen bestimmten Bedeutungsgehalt – eben für jenen mathematischen Sinngehalt, der sich in den Axiomen der Geometrie ausspricht. Was immer diesen Axiomen genügt, kann als Repräsentant dieses Sinngehalts gewählt werden: Denn nur auf das konstitutive Gesetz dieses Gehalts, nicht auf die anschauliche Bestimmtheit der Elemente selbst kommt es in jeder echt geometrischen Aussage an. So können in bekannter Weise in dieser »abstrakten« Geometrie die Punkte und Geraden durch Gebilde von anschaulich ganz anderer Art ersetzt werden, ohne daß diese Verschiedenheit der anschaulichen Interpretation irgend etwas an dem Charakter, an dem logischen Gehalt der betreffenden Geometrie ändert: Denn dieser ist lediglich in der reinen

Form der Axiome selbst, also nicht in bestimmten Gestalten und Gebilden, sondern in allgemeinen Zuordnungsprinzipien gegründet.

Legen wir nun diese allgemeine Unterscheidung der Ausdrucksfunktion, der Darstellungsfunktion und der Bedeutungsfunktion, die ich hier freilich nur andeuten, nicht aber näher entwickeln kann, zu Grunde: So besitzen wir an ihr einen allgemeinen Plan der ideellen Orientierung, innerhalb dessen wir nun gewissermaßen die Stelle jeder symbolischen Form bezeichnen können. Freilich nicht in dem Sinne, daß diese Stelle ein für allemal fixiert, daß sie innerhalb dieses Grundplans durch einen festen Punkt zu bezeichnen wäre. Vielmehr ist es für jede Form bezeichnend, daß | sie in verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung, in den verschiedenen Stadien ihres geistigen Aufbaues, sich zu den drei Grundpolen, die wir hier auszuzeichnen versuchten, verschieden verhält. Sie rückt in dieser Entwicklung von Ort zu Ort – und sie erfüllt erst in dieser Bewegung und kraft ihrer den Kreis des Seins und den Kreis des Sinnes, der ihr zugemessen ist. In ihr gelangt sie zu ihrer immanenten Vollendung, wie auch zu ihrer immanenten Begrenzung. Versuchen wir dies zunächst wiederum am Beispiel der Sprache zu verdeutlichen – so kann kein Zweifel daran sein, wie sehr die Sprache, von ihren primitivsten Gestaltungen bis hinauf zu ihren höchsten Stufen, im rein Ausdrucksmäßigen gegründet und wie stark sie in ihm verwurzelt ist. So einseitig und ungenügend es ist, wenn man sie mit Wundt als bloße Ausdrucksbewegung zu fassen und von hier aus ihr geistiges Wesen zu bestimmen sucht: so kann doch kein Zweifel sein, daß selbst den Worten unserer hochentwickelten Sprache noch immer ein bestimmter Ausdruckscharakter, ein »physiognomischer« Charakter inneohnt. Gerade die moderne Psychologie des Ausdrucks hat den Blick wieder auf diese Charaktere hingelenkt: In letzter Zeit hat namentlich Heinz Werner in Versuchen, die er im Hamburger Psychologischen Laboratorium angestellt hat, diese physiognomische Seite der Sprachenerlebnisse näher zu bestimmen und aufzuhellen gesucht. Auf der anderen Seite kann indes nicht fraglich sein, daß damit nur ein einzelnes Motiv und gewissermaßen eine einzelne Dimension des sprachlichen Ausdrucks getroffen ist und daß sich die Sprache als Ganzes erst konstituiert und vollendet, indem sie über dieses Motiv hinausschreitet. Um sich die Art dieses Fortgangs und um sich die Stetigkeit desselben zu verdeutlichen, braucht man etwa nur das Verfahren zu betrachten, das die Sprache in der Prägung der ersten Bezeichnungen für räumliche Verhältnisse anzuwenden pflegt. Überall, wo solche Verhältnisse sprachlich bezeichnet werden, wo das »Hier« vom

»Dort«, wo der Ort des Sprechenden vom Ort des Angesprochenen unterschieden, wo die größere Nähe oder Entfernung durch verschiedene deiktische Partikeln wiedergegeben wird, steht die Sprache vor einer neuen Aufgabe. Die bloße subjektive Empfindung und Erregung wandelt sich in eine objektive Anschauung: Der Naturlaut als reiner Gefühlslaut geht in den Darstellungslaut über. Aber die Kontinuität der Entwicklung bekundet sich hier eben darin, daß die neue Form, zu der die Sprache sich jetzt erhebt, sich durchaus noch der alten stofflichen Mittel bedient. Sie wirft die rein ausdrucksmäßigen Bestandteile nicht weg, sondern sie bewahrt sie, indem sie zugleich ihre Gestalt verändert, indem sie ihnen einen neuen Sinn und in diesem gleichsam ein neues Leben einhaucht. Die deiktischen | Grundworte, die demonstrativen Pronomina primitiver Sprachen lassen dieses Doppelverhältnis, diesen bipolaren Charakter, noch überall deutlich erkennen. Sie gehen von einer rein »physiognomischen« Bestimmung, von einer Tönung und Färbung des Vokals aus – aber sie halten eben in dieser sinnlichen Klangfarbe gewisse Grundbestimmungen der gegenständlichen Anschauung fest. Der schärfere Vokal bezeichnet etwa die Nähe zum Sprechenden, der dumpfere die weitere Entfernung; und in ähnlicher Weise wird die Richtung vom Ich zum Du, die zentrifugale Richtung, von der umgekehrten, der zentripetalen Richtung unterschieden. Auch zeitliche Unterschiede können in dieser Weise rein klanglich differenziert werden: In den Somalischsprachen z. B. dient der Vokal -a, der als Suffix an ein Nomen tritt, dazu, um es als zeitlich gegenwärtig zu bezeichnen, während der Vokal -o das zeitlich Abwesende, das Vergangene oder Zukünftige bezeichnet. So geht die Sprache vom Ausdruckssinn zum reinen Darstellungssinn fort – und sie strebt von diesem beständig dem »dritten Reich«, dem Reich der reinen Bedeutung zu. Sie bleibt nicht im Kreise des anschaulich Faßbaren stehen, sondern sie wagt es, nach dem Letzten und Höchsten im Reiche des Gedankens zu greifen. Aber eben in diesem Versuch wird freilich die Schranke sichtbar, die ihr gesetzt ist. Denn auch dort, wo sie sich zum reinen Beziehungsausdruck erhebt, haftet diesem Ausdruck noch die Farbe des Sinnlichen an. Immer wieder suchte die Sprache den Ausdruck rein logischer Bestimmungen und Relationen in Bilder zu fassen, die sie der unmittelbar anschaulichen Sphäre entnimmt. Am klarsten tritt dies vielleicht bei dem universellsten Beziehungsausdruck, bei der Kopula des prädikativen Satzes hervor. Das reine »Ist« des prädikativen Aussagesatzes wird von den meisten, auch von hochentwickelten und fortgeschrittenen Sprachen, derart bezeichnet, daß ihm ein anschaulicher Nebensinn anhaftet – das logische »Sein« wird durch ein räumliches, durch ein Da-

oder Dort-Sein, die Geltung der Beziehung wird durch eine Existenzaussage, durch die Aussage über ein bestimmtes Dasein und die Beschaffenheit dieses Daseins ersetzt. In solcher Art der Stellvertretung prägt sich ein Grundcharakter der Sprache aus, den sie nicht verlassen kann, ohne damit sich selbst aufzugeben.

Der philosophische Sensualismus hat gern und häufig auf diesen Sachverhalt verwiesen, um aus der Ohnmacht der Sprache, den Kreis des sinnlich Anschaulichen zu durchbrechen, auf die gleiche Ohnmacht des Gedankens zu schließen. Schon Locke bedient sich hier der Sprachtheorie, um sie als Kronzeugen für seine Erkenntnistheorie zu benutzen. Aber hierbei ist freilich das wesentliche Moment übersehen, daß die reine Erkenntnis, wiewohl sie der Sprache als eines | echten Organon des Denkens nirgends entraten kann, das Instrument, das sie braucht, doch in ebendiesem Gebrauch verändert. Sie bindet sich nicht an die Grenzen der Laut- und Wortsprache, sondern sie erweitert dieselben, indem sie sie ihren eigenen Zielen dienstbar macht, über ihre ursprüngliche Bestimmung hinaus. Jetzt entsteht jene allgemeine Sprache, jene *lingua universalis*, wie schon Descartes und Leibniz sie als notwendiges Organ für den Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens gefordert haben – wie sie aber erst in der modernen Mathematik und in der symbolischen Logik, die ihr als Grundlage dient, zur eigentlichen Ausbildung und Durchbildung gelangt ist. In ihr hat die Sprache das Gebiet, in dem sie ursprünglich wurzelt, ein für allemal verlassen, hat sie alles, was bloß ausdrucks-mäßig ist, entschlossen hinter sich geworfen. An den Zeichen der symbolischen Sprache der Mathematik und Logik haftet nichts mehr, was noch irgendeine Beziehung zum »Subjekt«, zu seiner individuellen Gefühls- oder Empfindungswelt, in sich schließt: Sie dienen nur noch der Repräsentation schlechthin allgemeiner, objektiv notwendiger Sachverhalte. Aber auch die Welt der Anschauung, der die Darstellungsfunktion der Sprache beständig zugewandt bleibt, beginnt jetzt mehr und mehr zu verblassen, ja sie versinkt zuletzt völlig vor einer neuen Welt, die nun emporsteigt und die immer klarer und bewußter ihr Eigenrecht erkennt und behauptet. Russell hat bekanntlich eine humoristische Definition der reinen Mathematik gegeben, die dahin geht, sie sei ein Gebiet, in dem man niemals weiß, wovon man spricht, noch auch ob das, was man sagt, wahr ist. Diese Definition will natürlich der reinen Mathematik – oder, was für Russell gleichbedeutend ist, der reinen Logik – keineswegs ihre spezifische Bedeutung absprechen: Aber sie leugnet, daß diese Bedeutung noch irgendeines anschaulichen Substrats und eines anschaulichen Gegenstandes bedarf. Hier ist daher der letzte radikale Schnitt getan:

Das Reich der reinen Beziehungen und Bedeutungen hat sich rein auf sich selbst gestellt und sich von jeder Bindung im anschaulichen Dasein gelöst. Besonders markant tritt die Eigenart dieser Loslösung und ihre Tendenz dort hervor, wo sie nicht im Kreise der reinen Mathematik, als einer abstrakt-formalen Beziehungslehre, stehenbleibt, sondern wo sie auf die Wirklichkeitskenntnis übergreift und diese dem neuen Ideal gemäß bestimmt. Man kann sagen, daß es ebendiese methodische Neubestimmung, diese veränderte Grundansicht vom Sinn des Naturerkennens und von den Mitteln, deren es sich zu bedienen hat, gewesen ist, die die Krisis in der modernen mathematischen Physik herbeigeführt hat. Was das Weltbild der klassischen Mechanik von dem Weltbild der allgemeinen Relativitätstheorie grundsätzlich | unterscheidet, ist die verschiedene Rolle und der verschiedene Rang, den beide der Anschauung im Aufbau und in der Konstitution des naturwissenschaftlichen Gegenstandes, des Gegenstandes der Erfahrung, zuweisen. Gewiß, auch das Newtonsche klassische System geht von Begriffen aus, die prinzipiell unanschaulicher Art sind: Newtons absoluter Raum und seine absolute Zeit, die losgelöst von aller Beziehung auf einen äußeren Gegenstand vermöge ihrer Natur gleichförmig verfließt, sind keine anschaulichen Inhalte mehr. Aber betrachtet man ihre Struktur näher, so zeigt sich, daß sie durchweg auf den Bereich des anschaulichen Seins bezogen und daß sie in einem kontinuierlichen Prozeß, in einem Prozeß fortschreitender Idealisierung, aus ihm abgeleitet sind. Sie gehen nur den Weg, den die Anschauung weist, zu Ende: Sie unterwerfen das physikalische Sein einem festen geometrisch-anschaulichen Schema, innerhalb dessen alle Naturvorgänge einzuordnen sind. Der Raum und die Zeit erscheinen hier zum mindesten als Analoga der empirisch anschaulichen Gegenstände: Sie sind, selbst in ihrer Absolutheit, noch als dinghaft konkrete Gebilde gefaßt. Und ebenso hat der Massenbegriff der Newtonschen Physik diesen konkret-substantiellen Charakter. Ein Stück Materie läßt sich als ein identisches Ding fixieren und in verschiedenen Orten des Raumes als ein und dasselbe wiedererkennen: Es läßt sich in allen Phasen seiner Bewegung gewissermaßen mit dem Blick verfolgen. Die unendlich vielen Raumlagen, die es zu verschiedenen Zeiten einnehmen kann, bilden nichtsdestoweniger ein überschaubares Ganze, sofern sie stetig auseinander hervorgehen und sämtlich an ein und dasselbe anschaulich gegebene Substrat gebunden sind. Aber ebendiese Substantialität des Raumes, der Zeit, der Masse selbst ist von der modernen physikalischen Erkenntnis mehr und mehr preisgegeben worden. Schon die Maxwellsche Theorie des Lichts und der Elektrizität bildet hier einen wichtigen und metho-

disch wesentlichen Einschnitt. Die mechanische Theorie des Lichts mußte die optischen Phänomene dadurch zu erklären suchen, daß sie ihnen das Bild einer bestimmten Bewegung unterlegte, die nach dem Muster der Bewegung fester Körper gestaltet war. Auch nachdem sie von der Emissionstheorie zur Undulationstheorie fortgeschritten war, galten die Lichtwellen immer noch als ein konkretes Etwas – als eine Bewegung von Teilchen, die sich in dem Medium des Äthers in derselben Weise fortpflanzen, wie sich eine Welle im Wasser oder die Schwingung einer elastischen Saite in der Luft ausbreitet. Maxwells Theorie hingegen durchbricht bereits den Kreis dieser Erklärungsweise: An die Stelle einer derartigen Beschreibung des physikalischen Vorgangs, die einer Umsetzung in bekannte anschauliche Verhältnisse gleichkommt, ist hier eine rein mathematische | Bestimmung getreten. Jeder einzelnen Stelle des Äthers wird eine bestimmte Zuständigkeit zugeordnet, und der periodische Wechsel dieser Zuständigkeiten, wie er durch bestimmte Gleichungen ausgedrückt wird, tritt an die Stelle des metaphorisch-bildlichen Ausdrucks der »Lichtwelle«. Die Charakteristik des Äthers beschränkt sich darauf, daß für jeden seiner Punkte zwei gerichtete Größen, der magnetische und der elektrische Vektor, angegeben werden. Es ist bekannt, wie die moderne Theorie auf diesem Wege fortgeschritten ist – wie sie zur reinen Feldphysik geworden ist. Aber sie konnte diese Umbildung nur vollziehen, indem sie sich von den Bedingungen der Anschaulichkeit, auf denen die ältere Theorie des Äthers bestand, mehr und mehr befreite. In seinem Leidener Vortrag über Äther- und Relativitätstheorie hat Einstein ausgeführt, daß auch die allgemeine Relativitätstheorie auf den Begriff des Äthers nicht zu verzichten brauche: Nur müsse sie es sich versagen, dem Äther noch irgendeinen bestimmten Bewegungszustand beizulegen. Aber ein solcher Äther, von dem wir weder sagen dürfen, daß er ruhe, noch daß er sich mit einer bestimmten Geschwindigkeit bewegt, ist offenbar kein physikalisches »Ding« mehr, das nach der Analogie irgendeines der Anschauung gegebenen Dinges gestaltet ist: Er ist zu einem reinen Ordnungssymbol geworden. Und Ordnungssymbole dieser Art sind es auch, die wir in den Raum- und Zeitbegriffen der allgemeinen Relativitätstheorie vor uns haben. Denn auf der einen Seite wird hier eine Vertauschbarkeit der Raum- und Zeitwerte behauptet, die für die Anschauung als solche unvollziehbar erscheinen muß; auf der anderen Seite hat »der« Raum und »die« Zeit überhaupt aufgehört, etwas gegenständig Selbständiges, etwas für sich Meßbares zu sein. Der Raum hat überhaupt keine feste »Struktur« mehr, mögen wir sie als euklidische oder nicht-euklidische bestimmen, sondern für jede Stelle

gilt je eine besondere Maßbestimmung, deren Form von gewissen physikalischen Größen, von den Größen, die das Gravitationsfeld an dem betreffenden Ort bestimmen, abhängig ist. Ich brauche auf alle diese Zusammenhänge nicht näher einzugehen; hier sollten sie nur als Beleg dafür dienen, wie die »Symbole«, in denen der moderne Physiker das Naturgeschehen beschreibt, in der Tat den letzten entscheidenden Schritt vollzogen haben: wie sie aus dem Bereich der Anschauung und Darstellung ins Gebiet der reinen Bedeutung übergetreten sind.

Daß die neuere Mathematik und Physik diesen Weg nicht von ungefähr beschritten hat, sondern daß sie durch die Eigenart ihrer Methode und durch die ihres Gegenstandes mit innerer sachlicher Notwendigkeit auf ihn geführt worden ist: Dies kann keinem ernsthaften Zweifel unterliegen. Aber um so schärfer hebt sich nun von | der Art der gedanklich-symbolischen Formung, die sich hier vollzieht, die Grundrichtung anderer geistiger Gebiete ab. Auf die Besonderheit der ästhetischen Formung braucht in diesem Zusammenhang und in diesem Kreise nicht näher eingegangen zu werden. Das eine ist sofort deutlich, daß der ästhetische Gegenstand in einem ganz anderen und weit tieferen Sinne in der Welt der Anschauung und in ihren Bedingungen wurzelt, als es bei dem empirisch-physikalischen Gegenstand der Fall ist. Wie weit und wie hoch die ästhetische Darstellung auch über die sinnliche Gegebenheit der Erscheinungen hinausgreift, wie sehr sie ins Ideelle, ins Gebiet der *νοητόν κάλλος* streben mag: Sie ist und bleibt dem anschaulichen Sein verhaftet und muß sich an ihm mit klammernden Organen festhalten. Schwieriger scheint es der ästhetischen Theorie geworden zu sein, die Beziehungen festzustellen, die innerhalb der ästhetischen Auffassung und Gestaltung zwischen der Welt des reinen Ausdrucks und der Welt der reinen Darstellung bestehen. Nicht selten ist versucht worden, das Ästhetische ausschließlich oder doch vornehmlich auf den einen dieser beiden Pole zu beziehen und in ihm zu verankern. Es gibt ästhetische Systeme, die die Kunst so ganz in Emotionalen festzuhalten suchen, die sie so völlig in reinen Ausdruckserlebnissen aufgehen lassen, daß darüber das Charakteristische des ästhetischen Gegenstandes fast verloren geht – wie es andere gibt, die das Ästhetische, im strengen und eigentlichen Sinne, von der Verwurzelung im subjektiven »Gefühl« ganz loszulösen versuchen, so daß es für sie zu nichts anderem als zu einer bestimmten Grundform der gegenständlichen Erfassung und der gegenständlichen Erkenntnis wird, die als solche auf derselben Stufe wie die theoretische Naturerkenntnis steht. Aber es ist unverkennbar, daß durch ebendiese Isolierung und durch die ab-

Ich habe
sich

strakte Entgegensetzung des »subjektiven« und des »objektiven« Moments die spezifische Form des Ästhetischen, statt erkannt zu werden, vielmehr zerstört wird. Denn ebendies gehört zum Grundcharakter und zum Wesen der ästhetischen Sinnform selbst, daß in ihr zwei Motive, die sich in anderen Sinnformen als trennbar, als relativ unabhängig voneinander erweisen, diese Trennung aufgeben und an ihre Stelle eine reine Wechselbeziehung und Wechselbestimmung treten lassen. Hier läßt sich nicht länger fragen, welches der beiden Momente – das Ausdrucksmoment oder das Darstellungsmoment –, das *πρότεον τῆ φύσει*, das der Natur nach Frühere, welches das Spätere sei: Denn die Natur des Ästhetischen selbst schließt jedes solche Verhältnis des Früher und Später, jede Beziehung der einseitigen und einsinnigen Abhängigkeit des einen vom andern aus. Erst das Aufgehen des einen im andern, das ideale Gleichgewicht, das sich zwischen ihnen darstellt, konstituiert das ästhetische Verhalten, wie es den ästhetischen Gegenstand konstituiert. Ich darf mich hier auf das berufen, was Herr Prinzhorn gestern über das Problem des Rhythmus dargelegt hat: Gipfelte doch seine Charakteristik des Rhythmus geradezu darin, daß er der »Ausgleich der Polspannung von Ausdruck und Darstellung« sei.⁵ Und blicken wir noch einmal auf die Sprache zurück, so unterscheidet sich die Sprache der Dichtkunst von der des gewöhnlichen Lebens und von der der Wissenschaft eben darin, daß es für sie keinen Gegensatz und keine Abscheidung des Darstellungssinnes vom Ausdruckssinn gibt: daß sie im Ausdruck und kraft seiner die reine Darstellung, wie in dieser den reinen Ausdruck sucht. Jedes vollendete Goethesche Gedicht etwa stellt beides in unlösbarer Einheit und Ganzheit vor uns hin. Es ist ganz in eine bestimmte Stimmung getaucht, es ist in jedem Klang und in seiner gesamten rhythmischen Bewegung von ihr gesättigt: Aber eben in diesem melodisch-rhythmischen Ausdrucksgehalt baut sich für uns eine neue Gestalt der Welt auf, die uns in reiner Gegenständlichkeit gegenübertritt. Die verschiedenen Kunstarten, die Dichtkunst, die Musik, die bildenden Künste und in ihnen wieder die Malerei und die Plastik mögen diese Einheit auf verschiedenen Wegen und mit verschiedenen Mitteln erreichen: Aber sie fehlt in keiner von ihnen, weil sie zum Wesen der künstlerischen Formung als solcher gehört.

Ich kann auf eine Fülle von Einzelfragen, zu deren Behandlung das Thema, das mir gestellt worden ist, auffordert und verlockt, nicht näher eingehen. Ich habe versucht, hier nur einen ganz allgemeinen

⁵ Vgl. Hans Prinzhorn, Rhythmus im Tanz, in: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 21 (1927), S. 276–287; S. 286.

Umriß der Probleme zu zeichnen: Ich wollte nur einen Rahmen für eine Behandlung des Symbolproblems schaffen, ohne daran denken zu können, ihn in irgendeiner Weise auszufüllen. Die Ausfüllung dieses Rahmens muß den Einzelvorträgen überlassen werden, deren jeder das Problem von einer bestimmten Seite her beleuchten wird. Hier sei mir zum Schluß nur noch gestattet, auf eine ganz allgemeine Grundfrage, die sich bei der Analyse jeder symbolischen Form aufdrängt, wenigstens mit einigen Worten einzugehen. Man kann schon den Terminus des Symbols nicht anwenden, ohne daß sich alsbald die allgemeine Frage erhebt, die man als die Wahrheitsfrage bezeichnen kann. Das Symbol wäre nicht Symbol, wenn es nicht irgendeine Art der Wahrheit für sich in Anspruch nähme: Das bloße Zeichen, das sich von aller Beziehung auf ein zu Bezeichnendes, auf eine Bedeutung, die es erfassen und zum Ausdruck bringen will, löste, würde damit aufhören, Zeichen zu sein – würde zu einem bloßen Dasein herabsinken, in dem eben die charakteristische Zeichenfunktion erloschen wäre. Nicht darin also unterscheidet sich unsere idealistische Auffassung der symbolischen Formen von einer realistischen Ansicht, daß sie die objektive Bestimmtheit dieser Formen leugnet: Sie sucht vielmehr ebendiese Bestimmtheit zu begründen und aus einem allgemeinen Prinzip heraus zu verstehen. Kant hat den Grundcharakter des Platonischen Idealismus darin gesehen, daß Platon nicht bei der »kopylichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung«⁶ stehen geblieben sei, sondern sich zu einer Anschauung ihrer »architektonischen Verknüpfung« erhoben habe. In diesem Sinne muß in jedem Gegenstandsbereich, von welcher Art und Form er auch sei, der Standpunkt der bloß »kopylichen Betrachtung« mit dem der »architektonischen Verknüpfung« vertauscht werden. Die Objektivität und die Wahrheit, die ihm eignet, kann er nicht in der bloßen Nachahmung und Nachzeichnung eines festen vorgegebenen Seins erweisen, sondern in der sinnvollen Ordnung, in dem Aufbau, den er kraft eines ursprünglichen Prinzips der Formgebung vollzieht. Wie dieser Grundgedanke sich in der »kopernikanischen Drehung«, die Kant in der Begründung der Erkenntnis vollzogen hat, bewährt, ist bekannt. Das Objekt der Erkenntnis, die Natur, steht unter den reinen Verstandesgesetzen, weil diese allein es gestatten, Erscheinungen so zu buchstabieren, daß wir sie als Erfahrungen lesen, d. h., daß wir sie zu gegenständlichen Einheiten verknüpfen können. Aber auch

⁶ [Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. Albert Görland (Werke, in Gemeinschaft mit Hermann Cohen u. a. hrsg. v. Ernst Cassirer, 11 Bde., Berlin 1912 ff., Bd. III), Berlin 1913, S. 257 (B 370).]

außerhalb dieses rein theoretischen Bereiches gilt es einzusehen, daß es die jeweilige Form der Verknüpfung, die Synopsis ist, die den Gegenstand, der in dieser Synopsis gesehen wird, nicht nachbildet, sondern konstituiert. Wie die Kritik der Erkenntnis, so hat freilich auch die Ästhetik Jahrhunderte gebraucht, ehe sie den Begriff der »Naturwahrheit« in diesem Sinne zu fassen und zu bestimmen gelernt hat. Immer wieder vergaß sie, daß die Natur, als »schöne« Natur, nicht gegeben, nicht als Ziel der Nachahmung vor den bildenden Künstler hingestellt ist, sondern daß es vielmehr die Art und Richtung der künstlerischen Gestaltung ist, aus der den einzelnen Künsten ihre Anschauung der Natur erst erwächst. So kann das Stilgesetz, und damit das Gesetz der inneren Wahrheit, unter dem jede einzelne Kunst steht, nicht einer feststehenden »Natur der Dinge« entnommen werden; es ist vielmehr die selbständige Eigenart, die Autonomie dieses Gesetzes, die aus sich heraus diese Wahrheit bestimmt. Die Übereinstimmung mit dieser inneren Norm, die eine Norm des Bildens ist, gibt dem Gebilde erst seinen Halt. In diesem Sinne hat schon die Ästhetik des 18. Jahrhunderts, die Ästhetik Mendelssohns und Lessings, den Gedanken ausgeprägt, daß wir, um zu einer sicheren Abgrenzung des Gegenstandsbereichs und der gegenständlichen Möglichkeiten jeder Kunst zu gelangen, von der Art der | Zeichen ausgehen müssen, deren sie sich bedient. Die Bestimmung einer Kunst liegt in dem, was sie kraft ihrer spezifischen Zeichen vermag, nicht in dem, was andere Künste ebensogut, wo nicht besser, vermögen. Dieses Lessingsche Prinzip besagt zuletzt nichts anderes, als daß der Stil jeder Kunst es ist, der über ihre immanente Wahrheit, ihre Gegenständlichkeit entscheidet – nicht umgekehrt. Wenden wir diesen Grundgedanken ins Allgemeine, so liegt in ihm unmittelbar die Forderung, wie die einzelnen Künste, so alle Gebiete des Geistes überhaupt nach dem Gesetz ihrer Formung zu befragen und die gegenständlichen Strukturen, die in ihnen sichtbar werden, aus diesem Gesetz zu verstehen. Erinnern wir uns rückblickend noch einmal unseres Beispiels des Linienzuges, der bald als ästhetisches Ornament, bald als magisch-mythisches Wahrzeichen, dann wieder als mathematische Kurve, als Bezeichnung eines Funktionsverlaufs gefaßt werden konnte und der in jeder dieser Fassungen eine durchaus andere gegenständliche Prägung gewann – so tritt deutlich hervor, wie das, was wir den Gegenstand nennen, nicht in der Art einer festen und starren forma substantialis, sondern als Funktionsform zu fassen ist. Und es zeigt sich zugleich, wie sich der wahre Reichtum des Seins erst aus dem Reichtum des Sinns entfaltet, wie die Mannigfaltigkeit der Seinsbedeutungen zu der Forderung der Einheit des Seins nicht im

Widerspruch steht, sondern vielmehr erst die eigentliche Erfüllung ebendieser Forderung darstellt.

Mitberichte⁷

Paul Hofmann: Herr Cassirer arbeitet seit einer Reihe von Jahren an einer »Philosophie der symbolischen Formen«. Den Grundgedanken dieses Unternehmens halte ich für einen außerordentlich glücklichen Griff. Denn das Geistige oder Sinnhafte, zu dem ich auch die Wertmomente rechne, ist das, was man (mit einer gewissen Sinnerweiterung dieses Terminus) den »Gegenstand« der Philosophie nennen könnte. Diesen Geist aber haben wir nie unmittelbar an sich selbst, sondern eben immer nur in und an »Symbolen«.

Das, was die Philosophie der symbolischen Formen sucht, kann nun offenbar nicht einfach abgelesen werden an dem Faktum der verschiedenen symbolischen Formen, die wir vorfinden. Es müssen vielmehr gewisse Voraussetzungen der Arbeit mitgebracht werden. Gewisse »apperzipierende Begriffe« oder, wie Herr Cassirer sagte, »gedankliche Bezugssysteme«. Das Recht oder die Wahrheit dieser mitgebrachten Voraussetzungen ergibt sich nun wohl zum Teil eben aus dem Maße, in dem sie sich an jenen vorgefundenen »Fakten« in der | Arbeit selbst als angemessen bewähren. Gewisse Momente aber dieser mitgebrachten Voraussetzungen sind ohne Zweifel auch hier derart, daß sie den Sinn eines solchen Bewährens selbst erst begründen. Diese Momente gilt es möglichst scharf zu erkennen, in ihnen liegt ein echtes Apriori. Sie werden aber aufzusuchen sein in einer Feststellung und analytischen Auseinanderlegung des spezifischen Sinnes, der dem Geistigen oder Sinnhaften überhaupt zukommt. Zugleich wird sich so auch die spezifische Bedeutung der Symbolfunktion für die »Erscheinungen« des Geistigen verstehen lassen. Und wir werden drittens einen Ansatz wenigstens gewinnen, um wesentlich verschiedene Arten der Symbolfunktion zu unterscheiden. Zu dieser Seite der Philosophie der symbolischen Formen glaube ich vieles und auch Grundsätzliches sagen zu können; ich will mich aber hier an das anschließen, was Herr Cassirer soeben selbst gesagt hat.

Herr Cassirer unterscheidet drei Dimensionen der Symbolfunktion: Ausdruck, Darstellung, Bedeutung. Mit einem der beiden so gezogenen Trennungsstriche bin ich durchaus einverstanden: Aus-

⁷ [Verhandlungsleiter: Theodor Ziehn.]

druck einerseits, Darstellung und Bedeutung andererseits sind wesentlich verschiedene Funktionen. Warum?

Geistig-sinnhaft sind diejenigen Momente unseres Erlebt-Gegebenen, die sich selbst nicht durchaus und restlos als »Gegenstände« fassen lassen. Sie sind von der meinenden Seele nicht völlig scharf als etwas ihr gegenüber Für-sich-Seiendes zu trennen. Sinn ist niemals in letztem Sinne »Ereignis«: Wir »er-augen« ihn nicht, sondern wir haben ihn nur, indem er in uns oder wir in ihm »leben« – wir »erleben« den Sinn, und im Erleben »verstehen« wir ihn. Dieses nur erlebbare geistig Sinnhafte können wir nun mit Goethe als etwas »Verrinnendes« bezeichnen: Es ist grundsätzlich unwiederholbar, einzig, einmalig, ja eigentlich überhaupt unzählbar. Ebendarum wird dieses nicht eigentlich Gegenständliche an feste, wiederholbare Gegenstände irgendwie geknüpft. Diese Gegenstände heißen Symbole.

Darum sind zunächst alle Symbole Ausdruck. Ausdruck eines nur Erlebbaren, Geistigen, das unter ihnen »verstanden« werden muß.

Das an die Symbole geknüpfte nur Erlebbare kann nun aber auch ein »Meinen« sein, das seinerseits Gegenständliches meint. Dann bezeichnen die Symbolgegenstände mittelbar andere, nämlich eben die gemeinten Gegenstände: Sie sind Darstellung derselben. Ich kann nun hier nicht auf die schwierigen strukturellen Sinnverhalte eingehen, an denen sich zeigen läßt, in welchen wesentlich verschiedenen Weisen in allem Geistigen auch ein Meinen von Gegenständlichem lebt. Soweit jedenfalls und in den verschiedenen Weisen, wie dies der Fall | ist, ist jedes Symbol nicht nur Ausdruck, sondern zugleich auch Darstellung. Ich fasse zusammen: Es besteht eine im Wesen des Geistigen und der Symbolfunktion begründete eigenartige Unterscheidbarkeit des »bloßen Ausdrucks« von der Darstellung des Gegenstandes, den das ausgedrückte Erleben meint, und in diesem Sinne sind Ausdruck und Darstellung selbst wesentlich verschieden.

Ich komme nun zu dem Trennungsstrich des Herrn Cassirer, gegen den mir Bedenken bleiben: Er sonderte Darstellung und andererseits Bedeutung. Darstellung ist eine anschauliche Abbildung des Symbolisierten. In der Bedeutung findet an Stelle dieses Abbildens nur eine Zuordnung statt. Und zwar wird das Symbolisierte im letzteren Falle symbolisiert nicht durch anschauliche Elemente, sondern durch rein gedankliche Beziehungen.

Zu eingehender Erörterung meiner Bedenken gegen diese Unterscheidung fehlt die Zeit. Um anzudeuten, was ich meine, betrachten wir ein Beispiel, das Herr Cassirer gegeben hat. Für die Relativitäts-

theorie wird jede anschauliche Abbildung des physisch Wirklichen unmöglich. An ihre Stelle treten die Transformationsgesetze, durch die wir von jeder Abbildung in einem Koordinatensystem, die nun nur noch als sozusagen perspektivisch richtig gilt, zu der unendlichen Zahl gleichberechtigter anderer Abbildungen übergehen. Hier gibt es also in der Tat keine allein richtige anschauliche Abbildung des Wirklichen mehr. Eine Darstellung des Wirklichen findet aber, wie ich hervorheben möchte, auch hier statt. Es wird nur von einer Möglichkeit Gebrauch gemacht, die der richtig bestimmte Sinn der Erkenntnis und des Wirklichen offen läßt: Das Wirkliche nämlich wird als für uns grundsätzlich unanschaulich bestimmt und dementsprechend in anderer Weise als bisher »dargestellt«. (Hieraus folgt nun, daß der von Kant noch beibehaltene Satz Berkeleys: »esse est percipi« aufgegeben werden muß, weil er sinnanalytisch falsch ist. Dieser Satz ist aber nicht etwa deshalb falsch, weil er der Relativitätstheorie widerspricht. Vielmehr ist er bereits rein als Sinnbestimmung falsch, und die Annahme dieser falschen Sinnbestimmung erschwert den Zugang zum Verständnis jener Theorie.) Zu bemerken ist aber nun, daß die in der Relativitätstheorie implizierte Berichtigung der Auffassung vom Wesen des Wirklichen sich keineswegs als methodischer Fortschritt des reinen Denkens oder als ein solcher der Anwendung der Symbole ergeben hat, sondern durchaus unter dem Zwange der Erfahrung. Dies Beispiel soll folgendes andeuten: Worauf es hier ankommt, ist nicht die Anschaulichkeit oder Unanschaulichkeit der Symbole, sondern dessen, was durch sie symbolisiert werden soll – nämlich hier der zu denkenden Wirklichkeit. Cassirers Unterscheidung | von Darstellung und Bedeutung, die natürlich an sich berechtigt ist, scheint mir deshalb nicht einen wesentlichen Unterschied in der Symbolfunktion zu treffen.

An die Unterscheidung von Darstellung und Bedeutung knüpft nun aber das an, was Herr Cassirer über die Wahrheitsfrage sagte. Sein »Richtpunkt« soll sein, von der »kopylichen« Auffassung der Wahrheit zu einer »architektonisch-konstruktiven« überzugehen. Zu dieser Wahrheitsfrage noch eine kurze, wieder lediglich an einem Beispiel orientierte, Bemerkung.

Es gibt offenbar Gebiete des Symbolisierens, in denen die Ausdrucksfunktion sozusagen führend ist, während die Darstellung (oder Bedeutung) zurücktritt oder doch einen durchaus eigenartigen, neuen Sinn erhält. So ist Kunst im wesentlichen Ausdruck des nur Erlebbaren. Was bedeutet nun in diesen Gebieten die Frage nach der Wahrheit? Sie bedeutet, um es kurz zu sagen: »Echtheit«. Zunächst heißt das vielleicht einfach: Angemessenheit des ausdrückenden Symbols

an das ausgedrückte⁸ Erleben. Dann aber kann auch dies Erleben selbst mehr oder weniger »echt« sein. Es selbst wieder erscheint nämlich als Ausdruck eines tieferen, »eigentlicheren« Erlebens. Hier öffnet sich der Blick in unendliche Stufungen des Ausdrucks ebenso, wie in solche seiner Echtheit. Echtheit des Ausdrucks bedeutet aber jedesmal zugleich ein Sich-selbst-Verstehen, dessen Ursache unter Umständen im Willen, nämlich in der inneren Redlichkeit oder Wahrhaftigkeit des zum Ausdruck gelangenden Erlebens gesucht wird.

Um die hier auftauchenden Wahrheitsfragen recht zu verstehen, reicht der Gesichtspunkt einer nicht-kopeylichen Wahrheitsauffassung, wie mir scheint, allein wohl sicher nicht aus. Es bedarf tiefgreifender Sinnanalyse des Erlebens und damit des Geistigen überhaupt.

Willi Moog: Herr Cassirer hat das große Verdienst, durch seine tiefdringenden Untersuchungen über die Philosophie der symbolischen Formen die logisch-erkenntnistheoretische Bedeutung des Symbolbegriffs hervorgehoben zu haben. Es kommt ihm in seinem heutigen Vortrag darauf an, einen allgemeinen, rationalen Sinn des Symbols, der in den verschiedenen Gebieten seiner Anwendung zu finden ist, herauszustellen. Das Symbolproblem kann natürlich noch von vielen anderen Seiten her beleuchtet werden, von der psychologischen, der psychoanalytischen, der ethnologischen, der religionsphilosophischen, der metaphysischen Seite usw., aber zweifellos muß auch die allgemeine, logisch-erkenntnistheoretische Frage gestellt werden, ja besitzt sie eine besondere Wichtigkeit.

Nun wird man einen allgemeinen, einheitlichen Sinn des Symbolbegriffs nicht zu leugnen brauchen, man wird nicht annehmen, daß bei der Anwendung des Symbolbegriffs in den verschiedenen Gebieten eine bloße Wortgleichheit bestehe, aber man wird vielleicht die Betrachtungsweise von Herrn Cassirer durch eine Betrachtung ergänzen können, die die Verschiedenheit der Gebiete mehr würdigt, ohne daß sie schon auf das Spezielle dieser Gebiete einzugehen brauchte. Eine solche Betrachtung steht wohl nicht im Widerspruch zu den Ausführungen von Herrn Cassirer, es ergibt sich dadurch nur eine etwas andere Akzentuierung, bei der nicht so sehr die Einheit als solche betont wird, vielmehr die charakteristischen Unterschiede bei aller Einheit stärker hervorgehoben werden.

⁸ Dies Ausdrücken wird dabei zugleich als ein gleiches, nur in umgekehrter Richtung als das oben besprochene, verlaufendes Darstellen: als ein Sich-selbst-Darstellen, aufgefaßt.

Zunächst will mir scheinen, daß man guttut, den Symbolbegriff nicht in einem so ganz weiten Sinne zu fassen, daß er mit dem Begriff des Zeichens überhaupt zusammenfällt. Es wird zu empfehlen sein, den Begriff des Symbols in einem engeren Sinn zu nehmen als den des Zeichens, nicht aus bloß sprachlichen Gründen, sondern weil mit der sprachlichen Unterscheidung ein sachlicher Bedeutungsunterschied verknüpft werden kann. Nicht jedes Zeichen ist Symbol. Das Zeichen als bloßes abstraktes Bedeutungszeichen kann seinen eigentlichen Symbolcharakter verloren haben oder braucht einen solchen auch nie besessen zu haben, weil es ganz in der rationalen Funktion der Bedeutungsbezeichnung aufgeht, weil es nur einer abstrakten Zuordnung dient. Da kann ein System von relativ willkürlich gewählten Bedeutungszeichen aufgestellt werden, die eben nur bestimmte Bedeutungsfunktionen zu erfüllen haben. In Wissenschaften wie der reinen Mathematik, Teilen der modernen Naturwissenschaft und auch Teilen der Logik können wir mit Zeichen, auch mit Bildern und Modellen operieren, deren symbolischer Charakter gleichgültig geworden ist. Man würde hier wohl besser nicht mehr von Symbolen sprechen. Der Ausdruck »symbolische Logik« erscheint mir als ein recht unglücklicher Ausdruck. In den genannten Gebieten geht die Tendenz doch auf die rationale Bedeutung als solche. Es ist verständlich, daß bei der Richtung des Blicks auf die logische Bedeutung ein Philosoph wie Hegel in seiner Logik sagen kann: »[...] in Symbolen ist die Wahrheit durch das sinnliche Element noch getrübt [...] ganz offenbar wird sie allein dem Bewußtseyn in der Form des Gedankens; die *Bedeutung* ist nur der Gedanke selbst.«⁹ |

Anders aber als in den Wissenschaften wie Logik, Mathematik und Naturwissenschaften verhält es sich auf den Gebieten, wo die rational-logische Erfassung auf Schwierigkeiten stößt, wo eine Spannung zwischen Rationalem und Irrationalem besteht und wo man gerade in dem Irrationalen das Wesentliche oder einen Rest von Wesentlichem sieht, wo nicht fixierbares Individuelles, Gefühlsmäßiges, Unbegreifliches eine ausschlaggebende Rolle spielt und die Bedeutung gleichsam nicht ausreicht, das Gemeintevoll zu bestimmen, sondern ein Hof von Unbestimmtheit bleibt. Da hat das Symbol seine eigentliche Stelle. Da kann die anschauliche, intuitiv erfassbare Form des Symbols mehr ausdrücken als der bloße Begriff und das Bedeutungszeichen. Charakteristisch für das eigentliche Symbol ist, daß es nicht nur irgendwie

⁹ [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: Die objektive Logik, hrsg. v. Leopold von Henning (Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd. III), Berlin 1833, S. 250.]

einen Sinn hat, sondern zugleich einen Hintersinn, daß es in eine verborgene, tiefere Sphäre hinein deutet – sei es in die religiöse, die metaphysische, die ästhetische Sphäre oder die Sphäre des Unbewußt-Seelischen usw. Das Bild soll da mehr sein als bloßes Bild, soll gerade auf ein zugrundeliegendes Irrationales weisen. Ungeschickt und unzureichend hat man dieses Hineinragen in eine andere Sphäre, dieses Transzendieren früher dadurch zu kennzeichnen gesucht, daß man sagte, beim Symbol trete zu der eigentlichen Bedeutung die uneigentliche. Friedrich Theodor Vischer definierte in seiner Ästhetik das Symbol als ein Bild, das durch das äußerliche Band des bloßen Vergleichspunktes eine andere als die ihm wirklich innewohnende Idee ausdrückt – eine Definition, die natürlich nicht genügt, denn für den Symbol-schaffenden und Symbolverstehenden ist das »Band« kein bloß äußerliches, und es handelt sich auch um keine bloße Vergleichung.

Das Symbol in primitiven Stadien ist ein vorwissenschaftliches, undifferenziertes, notwendiges Mittel, das dazu dient, die Fülle des Irrationalen der Dinge vom seelischen Erleben aus überhaupt irgendwie zu beherrschen. Auf höherer Kulturstufe ist es vor allem auf den Gebieten ein Mittel, wo rationales, wissenschaftliches Bestimmen nicht ausreicht oder nicht auszureichen scheint, wo man darüber hinausgelangen will in eine außer- oder überwissenschaftliche Sphäre. Die primitive Symbolik, die auf einem Mangel an Differenziertheit beruht und der notwendige Ausdruck des Verhaltens des Menschen auf dieser Stufe ist, keineswegs eine phantasiemäßige ästhetische Einföhlung, muß unterschieden werden von der Symbolik, die auf der Differenzierung der Kulturrichtungen beruht und aus der Sehnsucht nach einer Überwindung der Differenziertheit und Gegensätzlichkeit entsteht. Bei der undifferenzierten mythischen Anschauung ist die Scheidung von »Eigentlichem« und »Uneigentlichem« noch nicht vollzogen, da ist das Symbol das Mittel des Hinausgreifens in die irrationale Welt der Dinge überhaupt. | Auf der Stufe der Differenzierung der Kulturgebiete sucht man nach einer gleichsam unterirdischen Verbindung, nach Erfassung auch irrationaler Beziehung der Gebiete zueinander, und das Symbol soll da aus der Sphäre der anschaulichen Wirklichkeit hinweisen in eine andere Sphäre, in die künstlerische, die religiöse Welt, in das Unendliche.

Bei der Kultivierung des Symbols, wenn wir so sagen wollen, ergibt sich wohl ein gewisser Fortschritt vom Ausdruck zur Darstellung und weiter zur Bedeutung. Die drei Momente, die Cassirer als drei Grunddimensionen der symbolischen Formung bezeichnet, treten hervor, z. B. bei der Sprache, und da kann man auch wohl eine Stufenfolge herstellen. Aber kaum erfolgt immer eine einfache Ablösung des einen

Moments durch das andere, so daß eine geradlinige Entwicklung zu konstatieren wäre, sondern es besteht eine eigentümliche Verflochtenheit der drei Momente, und je nach den Gebieten kann die Ausdrucks-, die Darstellungs- oder Bedeutungsfunktion in den Vordergrund treten. Gerade auf den Gebieten, auf denen uns das Symbol besonders legitim erscheint, auf dem Gebiet des Religiösen und in der Kunst liegt das Ziel nicht in der Herausstellung der bloßen Bedeutungsfunktion, sondern da spielen Ausdrucks- und Darstellungswert immer eine maßgebende Rolle, ja gerade darin tritt das Symbolische zutage. Religiöses und künstlerisches Verhalten weisen über die durch das Denken erfassbare Bedeutung hinaus. Dem Logiker Hegel, dem es auf die Bedeutung, nicht auf das Symbol ankommt, ist entgegensetzen der Dichter Goethe, dem in künstlerischer Weltanschauung das Phänomen zum Symbol wird. Am 8. April 1818 hat Goethe einmal gesagt: »Alles was geschieht ist Symbol, und, indem es vollkommen sich [...] darstellt, deutet es auf das Uebrige.«¹⁰ Und für den Kunstphilosophen Schelling stellt sich in der endlichen Form des Kunstwerkes das Unendliche dar. Anders wieder als beim künstlerischen Menschen, für den die Erscheinung zum Symbol der ästhetischen Form oder der Idee wird, ist es beim religiösen Menschen, der einen in und hinter dem Wirklichen liegenden irrationalen Gehalt spürt, und wieder anders etwa beim Anhänger der Psychoanalyse, dem Unbewußtes in allen möglichen Symbolen sich kundtut. Wesentlich erscheint mir aber immer das Hinweisen in eine andere Sphäre und das Ineinanderverflochtensein von Ausdruck, Darstellung und Bedeutung, wobei das Bedeutungsmoment gar nicht immer zu dominieren braucht.

Das Verhältnis des Symbols zur Wissenschaft wäre etwa folgendermaßen zu kennzeichnen. Das primitive Symbol ist eine notwendige Form vorwissenschaftlicher Anschauung und vorwissenschaftlichen Denkens, in ihm drückt sich ein Urverhältnis der ganzen seelischen | Erlebnisweise des Menschen gegenüber der Welt mit ihrer Irrationalität aus. Im wissenschaftlichen Denken wird das Symbol zum bloßen Bedeutungszeichen sublimiert und aus seiner ursprünglichen Stellung verdrängt. Aber das Symbol rächt sich gleichsam an der Wissenschaft, indem es über die Wissenschaft hinaus auf Sphären hindeutet, wo wissenschaftliches Denken nicht genügt, auf das religiöse, das ästhetische

¹⁰ [Johann Wolfgang von Goethe, Brief an Carl Ernst Schubarth vom 2. April 1818, in: Werke [Weimarer Ausgabe], hrsg. im Auftr. der Großherzogin Sophie von Sachsen, 4. Abt., insg. 133 Bde. in 143 Bdn., Weimar 1887–1919, 4. Abt., Bd. XXIX, S. 121 ff.: S. 122.]

oder sonst ein Gebiet, und indem es dadurch Höchstes und Tiefstes zum Ausdruck bringt, was sich nicht mehr sagen und nicht mehr begreifen läßt.

Aussprache

Schmied-Kowarzik betont gleichfalls, daß der Cassirersche Symbolbegriff (ein Sinnliches als Träger des Sinnhaften) viel zu weit ist. Freyer hat in seiner »Theorie des objektiven Geistes« die einzelnen Formen der Objektivierung des Geistigen, d. h. der Art, wie Sinnhaftes sich im Sinnlichen manifestiert, untersucht und dabei unter anderem »Gerät, Gebilde (z. B. Ornament) und Zeichen« (Symbol) unterschieden.¹¹ Neben diese drei Freyerschen Begriffe müßte noch der des »Abbildes« gestellt werden. Diese vier Formen geistiger Objektivierung sind die einzigen Gattungen physischer Träger sinnhafter Geisteswerte. Der Ausdruck des Seelischen im Leiblichen, den Cassirer auch als Symbol bezeichnet, ist überhaupt nicht Träger eines geistigen Sinns, kein Kulturphänomen, sondern eine Naturtatsache des animalischen Lebens, die instinktive Verbundenheit einer leiblichen Bewegung mit einem seelischen Gefühls- und Strebungszustand. Weder Ausdruck noch Gerät, Gebild oder Abbild, sondern nur das Zeichen kann Symbol genannt werden.

Alois Schardt: Meines Erachtens handelt es sich bei dem Vortrag Cassirers nicht darum, die vielen Definitionen einer spezialwissenschaftlichen Philosophie um eine neue zu vermehren, sondern um den bedeutsamen Versuch, das Wort Symbol so zu formen, daß sich in ihm unser modernes Weltbild, d. h. unsere ganz und gar veränderte Stellungnahme zur körperlichen Anschaulichkeit zusammenfassend festlegen läßt.

In dieser Annahme werde ich besonders bestärkt durch seine Berufung auf Hilbert, der in seiner »impliziten Definition« eine der größten geistigen Erfindungen – vielleicht der letzten Jahrhunderte gemacht hat. Wenn sich auch diese Erfindung zunächst nur auf die Mathematik beschränkt, so sehen wir doch heute schon, wie sie auf alle Gebiete übergreift und uns aus einer alten kausal und damit subjektiv bestimmten Welt – insofern man aus der Wirkung auf die Ursache als das verantwortliche Subjekt zu schließen gewohnt war – in die Welt einer gegenseitigen Bezogenheit – eines rein funktionalen Seins führt, einer Welt, wo selbstverständlich das Wort Subjekt seine – sogar

¹¹ [Vgl. Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, Leipzig/Berlin 1923, S. 45 ff.]

erhöhte – Geltung, aber einen vollkommen veränderten Sinn erhält, nämlich den eines besonderen, bevorzugten Bezugssystems. Diesen Bedeutungswandel, der sich ganz besonders auch an Worten wie Gegenstand, Materie, Erscheinung usw. offenbart, verankert Cassirer in dem Wort Symbol, als einem funktionalen Ausdruck – als einer Art Zeichen oder Verhältnisübertragung, wobei er wiederum den erhöhten Wert legt auf die dritte Stufe der Symbolbedeutung, nämlich der Bedeutungsfunktion, die er in besonderer Weise in der reinen Mathematik und der symbolischen Logik sich verwirklichen läßt.

Wie dieses Streben, sich von der subjektiven Gegenständlichkeit zu befreien und an ihre Stelle ein System reiner Beziehungen aufzuweisen, auch auf anderen Gebieten lebendig ist, möchte ich nur ganz kurz auf dem Gebiet zeigen, wo es sicherlich am wenigsten erwartet wird, nämlich auf dem der bildenden Kunst. Und zwar erwartet man es deswegen hier am wenigsten, weil man die bildende Kunst durch ihre historische Nachbarschaft mit der materialen Natur in der Anschaulichkeit schlechthin verankert findet.

Und doch – wenn man die Entwicklung der Kunst in den letzten hundert Jahren von der Romantik über die sogenannten Nazarener und über Marées bis zur Jetztzeit – ich scheidet hier die große Gegenbewegung des späteren Biedermeiertums und des sich daraus entwickelnden Naturalismus aus – genauer verfolgt, wird man mit einer erstaunlichen Folgerichtigkeit das Thema angedeutet und bearbeitet finden: sich von der Anschaulichkeit des gegenständlichen Erlebens zu dem reinen Formalerlebnis hinüberzuentwickeln.

Auch hier tritt diese Entwicklung im Zusammenhang damit auf, daß sich die Gefühlsbegleitungen des Gegenstandes nicht mehr auf eindeutige Grundgefühle zurückführen ließen, so daß die Darstellung des Gegenstandes vieldeutig werden mußte, wodurch der Gegenstand nicht mehr geeignet war, als Grundlage für ein eindeutiges Gefühlssystem – so kann man von hier aus gesehen ein Kunstwerk nennen – zu dienen.

Während bei den Neuromantikern oder Expressionisten dieser Übergang von einer alten Gegenstandsbezogenheit zu einem neuen – oder übergegenständlichen – Spannungs- oder Bedeutungssystem als ein bewußt künstlerisches Moment empfunden und gestaltet wurde, tritt diese Bewegung mit einer seltenen Schärfe in der Richtung der abstrakten Kunst und unter dieser wiederum der Konstruktivisten hervor, wo man sich ganz und gar von jeder Gegenständlichkeit, insofern sie geeignet sein könnte, subjektive, d. h. mehrdeutige Gefühle auszulösen, trennt, um lediglich die »architektonische Verknüpfung«, wie Cassirer in seinem Vortrag sagt, aufzuzeigen – die sinnvolle Ord-

nung schlechthin. Ja, bis zur Ironie wird dieses Prinzip da getrieben, wo man betont, daß das Darstellungsmittel als solches gleichgültig ist, seine Rollen vertauschen kann und dennoch geeignet ist, diese inneren Beziehungen herzustellen, die um so reiner sind, je mehr sie sich von einer vieldeutigen Gegenständlichkeit losgelöst haben.

Ich kann hier nicht alle jene Fragen erörtern, ob solche Gebilde noch Gegenstand ästhetischen Erlebens sein können usw. Nur das eine steht für mich fest, daß nach Durchlauf dieses Umbildungsprozesses, wenn man ihn so nennen will, die gegenständliche Anschaulichkeit, wenn sie wieder Vorwurf eines künstlerischen Schöpfertums wird, einen ganz und gar veränderten Sinn erhalten haben wird.

Schlußwort

Ernst Cassirer: Die Diskussion hat, so reiche und dankenswerte sachliche Anregungen sie auch gegeben hat, doch vor allem ein Problem in den Mittelpunkt gerückt, das weniger systematischer als terminologischer Art ist. Von verschiedenen Seiten her ist gegen meine Ausführungen der Einwand erhoben worden, daß in ihnen der Symbolbegriff in einer ungewohnten und ungerechtfertigten Weite genommen werde und daß es gegenüber dieser umfassenden Verwendung zweckmäßig und notwendig erscheine, die Grenzen des Begriffs wesentlich enger zu ziehen. Ich möchte nun gegen solche terminologischen Festsetzungen, wie sie im Lauf der Debatte mehrfach versucht worden sind, nicht streiten: Habe ich doch selbst betont, daß wir von einer eindeutigen Fixierung des Symbolbegriffs heute noch weit entfernt sind. Ich selbst habe auf den starken Bedeutungswandel hingewiesen, dem der Begriff im Lauf seiner Geschichte unterliegt; ich habe hervorgehoben, wie er | mit jeder neuen Sphäre des Geistes, in die er eintritt und in welcher er sich Geltung verschafft, eine andere Gestalt und gewissermaßen ein neues Gesicht gewinnt. Aber sollten nicht alle diese verschiedenen Verwendungen des Wortes »Symbol«, wie wir sie heute in der Sprachphilosophie und in der Religionsphilosophie, in der Ästhetik und in der Wissenschaftslehre antreffen, doch zuletzt in eine Einheit zusammengehen – die freilich heute noch weniger als die klare Einheit eines abgeschlossenen Begriffs denn als die latente Einheit eines Problems erscheint? Das eine möchte ich jedenfalls hervorheben, daß alle Begrenzungen und Einengungen, wie sie hier im Lauf der Diskussion vorgeschlagen worden sind, nicht geeignet scheinen, das Ganze der Anwendungen des Symbolbegriffs, wie sie sich in den verschiedensten Gebieten des Geistes und

der systematischen Philosophie durchgesetzt haben, wirklich zu umspannen. Wenn wir das »Symbolische« dem »Rationalen« entgegensetzen, wenn wir es als Ausdruck dessen nehmen, was der strengen Erkenntnis nicht faßbar und zugänglich ist, so mag dies vom Standpunkt des geschichtlichen Ursprungs des Begriffs gerechtfertigt erscheinen: Ich selbst habe darauf hingewiesen, daß innerhalb der religiösen Sphäre das Symbolische zunächst der Welt des »Mysteriums« angehört, daß es sich vom unmittelbar Offenbaren, vom »profan Klaren« unterscheidet. Aber wer es auf diese seine Grund- und Urbedeutung beschränken wollte – der müßte große und weite Gebiete seiner heutigen Anwendung, und zwar die wichtigsten und fruchtbarsten, von ihm abscheiden. Heute besitzen wir einen reichen und philosophisch aufs höchste bedeutsamen Wissenszweig, der sich selbst »symbolische Logik« nennt, wie es nicht an Versuchen fehlt, die gesamte Mathematik in eine rein »symbolische Mathematik« zu verwandeln (Hilbert). Es hat mir völlig ferngelegen, die prinzipiellen, die tief einschneidenden Unterschiede zu leugnen oder zu verwischen, die zwischen all den mannigfachen Anwendungsformen des Symbolbegriffs, wie wir sie gegenwärtig im tatsächlichen wissenschaftlichen Sprachgebrauch vorfinden, bestehen. Im Gegenteil: durch die Herausarbeitung und Abgrenzung der drei »Dimensionen« – der Dimension des »Ausdrucks«, der »Darstellung« und der »Bedeutung« – sollte für diese Unterscheidung der Grund gelegt, sollte eine Art von methodischem Gerüst für sie geschaffen werden. Aber die volle Anerkennung der spezifischen Differenzen zwingt uns, soviel ich sehe, nicht dazu, das »Genus proximum« fallenzulassen und aufzugeben. So außerordentlich groß die Spannweite der Bedeutungen ist, die das Symbolische umschließt: die Einheit seines Begriffs bricht darum nicht auseinander. Mir erscheint es gerade als die wesentliche Aufgabe einer Philosophie der symbolischen Formen, auf diese Einheit, auf die Eigerart der symbolischen Funktion als solcher, hinzuweisen, ohne sie dabei in eine bloß abstrakte Einfachheit aufgehen zu lassen. Nur auf diese Weise dürfen wir hoffen, der Sprache wie dem Mythos, der Kunst und der theoretischen Erkenntnis in ihrer konkreten Besonderung gerecht zu werden, ohne doch, vom Standpunkte der theoretischen Philosophie, alle diese Besonderungen als bloße Einzelheiten, als *dissecta membra*, nebeneinander stehenlassen zu müssen. Im übrigen möchte ich gerade in diesem Kreise darauf hinweisen, daß eine ganz analoge Entwicklung, wie sie hier für die Philosophie als Ganzes gefordert wird, sich im Lauf der philosophischen Ästhetik in den letzten Jahrzehnten bereits vollzogen hat. Auch die Ästhetik hat mit einem engeren Begriff

des »Symbolischen« begonnen, um mit einem weiteren und umfassenderen zu schließen. In Hegels Ästhetik bildet die »symbolische Kunst« nur ein Moment, und zwar das erste in der Entwicklung der ästhetischen Idee – über ihr steht und über sie erhebt sich die Sphäre der »klassischen« und die der »romantischen Kunst«. Die Ästhetik des 19. Jahrhunderts aber ist bei dieser | Abgrenzung nicht stehengeblieben. Friedrich Theodor Vischer, der ursprünglich Hegel folgt, hat in seinem Aufsatz »Über das Symbol«, wie schon zuvor in seinen »Kritischen Gängen«, seine anfängliche Einteilung ausdrücklich zurückgenommen: Er will das Symbolische nicht als Ausdruck für ein bestimmtes Gebiet, für einen Teil der Kunst verwendet sehen, sondern er betont, daß jede Kunst als solche symbolisch sei – daß der Symbolbegriff somit nicht bloß dazu verwendet werden dürfe, eine einzelne Richtung des Ästhetischen zu kennzeichnen, sondern daß er in den Mittelpunkt, in das lebendige Zentrum der künstlerischen Gestaltung hineinführe. Der Gesichtspunkt, der hier für die Ästhetik aufgestellt ist und der ihre moderne Entwicklung – es sei nur an Volkelts bekannte Schrift über das Symbolproblem in der neueren Ästhetik erinnert – wesentlich mitbestimmt hat, gilt in einem noch wesentlich allgemeineren Sinne für das Ganze der Philosophie. Auch hier sehen wir – in einer intellektuellen Bewegung, deren Ziel wir heute noch nicht vorwegnehmen können, deren Richtung aber für uns immer klarer und schärfer zutage tritt – das Problem des »Symbolischen« von der Peripherie der Betrachtung ins Zentrum der Betrachtung rücken. Meine Ausführungen sollten lediglich andeuten, an welcher Stelle des philosophischen Systems meiner Ansicht nach dieses Zentrum zu suchen ist – aber es hat mir ferngelegen, es in den knappen Andeutungen, auf die ich mich hier beschränken mußte, irgendwie endgültig bestimmen und festlegen zu wollen.

Form und Technik¹

(1930)

I

Wenn man den Maßstab für die Bedeutung der einzelnen Teilgebiete der menschlichen Kultur in erster Linie ihrer realen Wirksamkeit entnimmt, wenn man den Wert dieser Gebiete nach der Größe ihrer unmittelbaren Leistung bestimmt, so ist kaum ein Zweifel daran erlaubt, daß, mit diesem Maße gemessen, die Technik im Aufbau unserer gegenwärtigen Kultur den ersten Rang behauptet. Gleichviel, ob man diesen »Primat der Technik« schilt oder lobt, erhebt oder verdammt: Seine reine Tatsächlichkeit scheint außer Frage zu stehen. Die gesamte Energie der gestaltenden Kräfte unserer gegenwärtigen Kultur drängt sich mehr und mehr auf diesen einen Punkt zusammen. Selbst die stärksten Gegenkräfte der Technik – selbst diejenigen geistigen Potenzen, die ihr, nach Gehalt und Sinn, am fernsten stehen – scheinen ihre Leistung nur noch dadurch vollbringen zu können, daß sie sich mit ihr verbinden und daß sie in ebendiesem Bündnis sich ihr unmerklich unterwerfen. Diese Unterwerfung gilt heute vielen als das eigentliche Ziel, dem die moderne Kultur entgegenggeht, und als ihr unaufhaltsames Schicksal. Aber auch dann, wenn man diesen Gang der Dinge nicht beschränken und nicht aufhalten zu können meint, bleibt doch ihm gegenüber noch eine letzte Frage zurück. Es gehört zum Wesen und zu den Grundbestimmungen des Geistes, daß er auf die Dauer keine schlechthin äußere Determination erträgt und duldet. Selbst dort, wo er sich einer fremden Macht überantwortet und seinen Fortgang durch sie bestimmt sieht, muß er zum mindesten in den Kern und Sinn dieser Bestimmung selbst einzudringen suchen. Und damit hebt sich ihm sein Schicksal selbst wieder in Freiheit auf. Wenn er die Macht, der er unterliegt, nicht von sich abzuwenden und nicht zu bezwingen vermag, so verlangt er doch, ebendiese Macht zu erkennen und sie als das, was sie ist, zu sehen. Und immer wieder zeigt sich alsdann, daß dieser Forderung, wenn mit ihr wahrhaft Ernst gemacht wird, keine bloß »ideelle« Bedeutung innewohnt, daß sie nicht im Reich »bloßer Gedanken« verharrt. Aus der Klarheit und Bestimmtheit des Sehens geht eine neue Kraft des Wirkens her-

¹ [Zuerst veröffentlicht in: *Kunst und Technik*, hrsg. v. Leo Kestenberg, Berlin 1930, S. 15–61.]