

# ARCTOS

ACTA HISTORICA  
PHILOLOGICA PHILOSOPHICA  
FENNICA

EDENDA CURAVERUNT

*EDWIN LINKOMIES*

*UNO HOLMBERG-HARVA*

*J. E. SALOMAA*

*GUNNAR SUOLAHTI*

VOL. II 1931

HELSINKI

## SUMMARIUM SECUNDI VOLUMINIS

Y. M. BIESE: Der Gebrauch von <i>as</i> und <i>bhū</i> im Aitareyabrāhmaṇa	44
Y. M. BIESE: Das Problem des griechischen Akkusativs der · Beziehung .....	89
BEATRICE FRIEDMANN: Griechische Lehnwörter im Lateinischen	19
HERMANN FRIEDMANN: Begriffe und Symbole .....	1
EDWIN LINKOMIES: Superstitio .....	73

### MISCELLANEA

EDWIN LINKOMIES: Catullus c. 26 .....	71
KALLE SANDELIN: Über den Einfluss des französischen Geistes auf die Philosophie Friedrich Nietzsches .....	66
M. HAMMARSTRÖM: Erwiderung .....	72
ERICH STOLTE: Erklärung .....	72
BIBLIOGRAPHISCHES VERZEICHNIS für das Jahr 1930..	115

# BEGRIFFE UND SYMBOLE

von

HERMANN FRIEDMANN.

In den folgenden Bemerkungen möchte ich die Intentionen meiner Philosophie, wie sie in meinem Werke »Die Welt der Formen« (2. Aufl. 1930) zum Ausdruck gekommen ist, auf eine etwas andere Art erläutern, als es in meinem Werke und in späteren Veröffentlichungen bisher geschehen ist. Die Anregungen hierzu verdanke ich sowohl den Äusserungen, die in mehr darstellerischer und im allgemeinen zustimmender Absicht von anderer Seite öffentlich erfolgt sind, als auch — und das gewiss nicht minder — mancherlei kritischen Bedenken, die mir inzwischen aus der Literatur und persönlich bekannt geworden sind.

Ich gehe davon aus, dass die wissenschaftlichen Begriffe, mit denen wir operieren, aus zweierlei Quellen fliessen. Sie sind, erstens, wenn sie belangreich sind, eine Abbildung der Wirklichkeit; sie sind aber auch, zweitens, irgendwie »konstituiert«, d. h. abhängig vom Standpunkte einer bestimmten Erkenntnishaltung. Gerade unsere Grundbegriffe, wie Geschichte, Natur und die Unterteilung in organische und anorganische Natur, sind zweifellos Abbildungen der Realität und in diesem Sinne gewiss unerschütterlich. Man geht aber methodisch fehl, wenn man annimmt, dass diese Begriffsbildungen nun auch in jedem Sinne absolute und nicht weiter zu diskutierende sind. Denn gleichberechtigt mit dem realen Weltparameter, der die Differenzierung der Welt bestimmt und dafür sorgt, dass sie keinesfalls übersehen werden kann, tritt der konstitutive Parameter der Erkenntnishaltung auf, der standpunktsphilosophische, der sich gemäss der ihm immanenten Tendenz beständig darum bemühen muss,

die differente Mannigfaltigkeit der Phänomene immer irgendwie zu vereinheitlichen und zu verbinden.

Das erste also, was ich hervorheben möchte, ist dieses: dass die Tendenz zur Vereinheitlichung und zur Aufhebung der Grenzen zwischen den verschiedenen Erkenntnisgebieten nicht immer schon ausgeschlossen ist, wenn in der sogenannten »realistischen« Weltansicht die Scheidungslinien sehr markant und tief hervortreten; nichtsdestoweniger kann das Bestreben legitim sein, einen Standpunkt aufzufinden, von dem aus die Scheidungen und die trennenden Kennzeichen sozusagen perspektivisch verschwinden oder — um es noch anders zu sagen — weniger »wichtig« sind.

In einer solchen Formulierung der Aufgabe der Philosophie liegen freilich gewisse postulatorische Voraussetzungen verborgen, die deutlich zu formulieren gut sein wird. Es ist darin einmal eine Aufforderung enthalten, den Begriff der Realität nicht zu engherzig, nicht zu »realistisch« zu nehmen, sondern dem idealen Parameter der Erkenntnishaltung eine mitbestimmende Rolle bei der Konstituierung der wirklichen Welt zuzuweisen, derart, dass die richtig und ganz verstandene Realität eine Kombination dieser beiden Parameter, des realen im engeren Sinne und des idealen, ist. Und es ist ferner als Forderung ausgesprochen, dass die letzte Entscheidung überhaupt nicht bei der Realität, bei einer Seinswahrheit liegt, sondern bei der Normativität, bei einer Wahrheit des Sollens: denn nur so hat die sonst allzu schwebende Redensart von dem »Wichtig- oder Unwichtigsein« der Anordnung und Gebietseinteilung, wie die »reale Welt« sich einem darstellt, einen festen und tiefen Sinn.

Der wissenschaftliche Ausdruck für das konstitutive, umordnende und in der Richtung auf Einheit wirkende Streben der Erkenntnishaltung ist das *System*. Die Geschichte der wechselnden Systematik der Wissenschaften (die als solche jeweils Abbildungen entsprechender Realitätsgebiete sind) ist zugleich die Geschichte der konstitutiven Erkenntnishaltung und ohne Zweifel die wesentliche Substanz der Philosophiegeschichte überhaupt. Ein Überblick zeigt uns aber, dass es nur ganz wenige systematische Konstitutionsversuche mit wirklichem Ganzheitscharakter gegeben hat und dass, in der Tat, dabei Gebiete, die uns heute »wichtig« sind, gar zu leicht ausgeschlossen bleiben. Die Realität im engeren Sinne scheint, in der Tat,

übermächtig zu sein. Das entbindet uns aber nicht von der Aufgabe, konstitutive Systematik immer wieder aufs neue zu versuchen.

Das wissenschaftliche System der Antike war das altberühmte System der sieben freien Künste, der Artes. Die systematisch-konstitutive Funktion lag hier in der Mitte: bei der »Musik«. Aus diesem Grunde will ich dieses System das musische nennen. Von dem Untergrunde der Poesie, aus der die Grammatik floss, schlingt sich das Band zur Musik; von da wirkt die Beziehung nach dem Ende hin, zur Astronomie der Sphären. Anfang, Ende und Mitte durchdringen einander, und das antike Gefühl hat jenen musisch-geistigen Gesamtbestand als Einheit empfunden und wichtig genommen, wenn er auch für unser Gefühl das nicht mehr sein kann. Aber noch bis zu den Klosterschulen und der Artistenfakultät der mittelalterlichen Universitäten hin wirkte das vereinheitlichende Prinzip des Musischen.

Das eigentliche Wissenschaftssystem des Mittelalters möchte ich aber als das allegorische bezeichnen. Im Anschluss an die Alexandrinische Katechetenschule, welche die christliche Nachfolgerin der jüdisch-hellenistischen Schule des Philo ist, wurde das Prinzip der allegorischen Schriftdeutung nicht nur zum Grundsatz der Exegese erhoben, sondern als Wort- und Sachallegorese weit über dieses ursprüngliche Anwendungsgebiet hinaus über alle Wissensgebiete hin erstreckt. So gelangte man zu einer Klassifikation der Wissenschaft, in welcher die Physik ein Untergebiet der Ethik war, ein Aspekt, der für uns überaus befremdlich ist. Man kann sich eben die Lebendigkeit und Tiefenwirkung des allegorischen Geistes nicht stark genug vorstellen. Mir scheint, dass die ganze scholastische Haltung letztlich in ihm verankert ist: denn nur im Banne einer Weltansicht, die allenthalben »bedeutsame« Sachen und Wesenheiten erblickt, erwacht jenes Fragen nach dem Verhältnis von Namen und Sache und nach der Realität der Nomina.

Was nun unser heutiges wissenschaftliches Verhältnis zur Frage der Systematik betrifft, so scheint mir folgendes festzustehen. Soweit wir uns überhaupt die Einzelwissenschaften in einer Reihe angeordnet denken — und eine gewisse Tendenz hierzu scheint mir recht allgemeingültig zu sein — beginnt diese Reihe etwa mit den mathematischen Naturwissenschaften und führt über die Biologie zu den Geisteswissenschaften hin. Ich möchte nun die Behauptung wagen, dass hierin, also auch in unserem heutigen wissenschafts-

stematischen Denken, ein allegoristischer Vektor wirksam ist. Denn wenn die Richtung von den Naturwissenschaften auf die Geisteswissenschaften hin eine Konstante ist, so kann das nur den Sinn haben, dass wir insgeheim auch die Natur immer schon im Hinblick auf den Geist betrachten wollen. Mit diesem Zuge, der also wohl ein allegoristischer genannt werden darf, mit dieser unserer rudimentär gewordenen *systematischen* Tendenz steht freilich in klaffendem Widerspruch die andere, viel ausgeprägter zeitgenössische, der zufolge wir als *Methodiker* weit eher geneigt sind, vom umgekehrten Pole her, nämlich von der Mathematik und Mechanik aus, zu »erklären« und das ganze Gebiet der Wissenschaft, auch der Sinn- und Geisteswissenschaften, zu überdecken. Das ist nun freilich längst als eine Überspannung der Methode erkannt, wie auch andererseits eine allegoristische Systematik unserer Zeit schlecht zu Gesichte stehen würde; für das eine ist die Tragweite des mechanischen Prinzips zu gering, für das andere der Abstand der Natur vom Geiste zu gross. Aber die Existenz der beiden entgegengerichteten Tendenzen ist eine Tatsache — und sie ist wohl der prägnanteste, exakt zu fassende Ausdruck für die geistige Zerrissenheit unseres Zeitalters.

Ganz besonders scheint in dem Nichtverzichtenkönnen auf die allegorisierende Sinnrichtung der Wissenschaft als eines Ganzen sich ein lebendiges geistiges, vielleicht auch seelisches, jedenfalls menschliches Bedürfnis auszudrücken. Dieses allein aber genügt schon, einer Aufgabe das Leben zu geben, tiefer zu untersuchen, ob einem solchen Bedürfnisse auf eine für unsere heutigen Ansprüche wissenschaftliche Weise Rechnung getragen werden kann. In diesem Sinne wird — allgemein gesprochen — über das Verhältnis von Begriffen und Symbolen zu handeln und insbesondere die Frage aufzuwerfen sein, ob es »symbolnahe« Begriffe von wissenschaftlicher Dignität geben kann und gibt.

Meine Bemühung in der »Welt der Formen« ist nun häufig so verstanden worden, dass bei mir die »Form« ein ontologisches Prinzip ist, etwa in derselben Weise wie die »Substanz« Spinozas oder die Leibnizsche »Monade« oder der »Geist« Hegels. Beruhigt man sich dabei, so würde in der Tat im Hinblick auf Systematik der Wissenschaft schon einiges folgen. Man könnte dann eben sagen, dass die »Form« wissenschaftssystematisch die ganz analoge Funktion habe

wie das Musische im antiken Systeme: wie damals die Musik, so steht ja heute die Morphologie etwa in der Mitte der systematisch aufgereiht gedachten Disziplinen. Ist der Abstand von jedem der beiden Pole — dem mathematisch-mechanischen Anfange und dem geisteswissenschaftlichen Ende — zu weit, um über das ganze Gebiet zu reichen, so lässt sich vielleicht um so aussichtsvoller, um so zwangloser von der morphologischen Mitte aus nach jeder der beiden Seiten hin ausschlagen. Die Morphologie ist ja gewissermassen ein Schnitt zwischen der Natur- und der Geisteswissenschaft.

Allein ich muss doch vor einer solchen Ausdeutung warnen, nachdem ich selbst sie eine Zeit lang sehr ernstlich erwogen habe. Allerdings reicht »Form« aus der Biologie noch in die Kunstwissenschaft und wohl auch noch in andere Geisteswissenschaft; allein, real-ontologische Form wird sich immer grundlegend an einem besonderen Seinsgebiete (hier am biologischen) orientieren und eben darum in den überbiologischen zu Gewaltsamkeiten führen. Und legen wir vollends den Weg in der umgekehrten Richtung zurück, nach dem Naturbereich hin, so gelangen wir bald ins rein Figurale, Strukturierte, Formuneigentliche. Kristalle können ja zwar in gewissem Sinne als Formen angesprochen werden, aber daraus wird sofort ein Irrtum und eine Äquivokation, wenn Kristalle und organische Formen in eins zusammengeworfen werden.

Dieser Weg scheint mir also nicht gangbar zu sein. Der Realitätsparameter ist es, der hier zu schärferer Differenzierung zwingt als die konstitutive Begriffsbildung der »Form« — wenn es eine konstitutive Begriffsbildung ist — es wahr haben möchte. Ich sage aber: wenn es eine konstitutive Begriffsbildung ist; denn in Wahrheit ist »Form« eine wirklich reine und echte Realitätsabbildung, ein unmittelbarer Ausdruck der Eigenschaft alles Lebendigen. Das erklärt einerseits die grosse Tragweite des Prinzips — weil ja Leben, Lebendiges, Verlebendiges allenthalben ist — andererseits die zähe Beharrlichkeit und Individualität, mit der es sich einer verallgemeinernden, abstraktiven Veruneigentlichung widersetzt.

Was bedeutet dann aber konstitutive Morphologie? Der Unterschied zwischen dieser und der real-ontologischen wird am deutlichsten erläutert durch den Hinweis auf den Unterschied zwischen der »idealistischen Morphologie«, wie K. E. von Baer und auch Goethe sie lehrten, und dem, was als »morphologischer Idealismus« im Unter-

titel meines Werkes gekennzeichnet ist. Die Umkehrung von Grund- und Bestimmungswort ist hier entscheidend. Der morphologische Idealismus ist konstitutiv im oben erklärten Sinne, nicht aber die »idealistische Morphologie«. Und soll ich das des näheren erklären, so muss ich auf den philosophiegeschichtlichen Unterschied von transzendtem und transzendentalen Idealismus zurückgreifen. Form als real-ontologisches Prinzip bringt einen transzendenten Idealismus hervor, wie Substanz, Monade, Geist je ein solches transzendentes System hervorgebracht haben. Konstitutiv dagegen ist der transzendente Idealismus der Kantischen Kritik der reinen Vernunft (während die praktische Vernunft doch wohl schon in die Transzendenz geht). Morphologisch-idealistische Erkenntnishaltung aber soll — zunächst wenigstens — in der Immanenz verbleiben, sie soll gno-seologisch sein (wenn sie auch vielleicht einmal in Ontologie, soweit solche überhaupt erreichbar ist, umschlagen wird). Der morphologische Idealismus, den ich meine, ist also nicht Platonismus, so sehr auch immer wohlmeinende Zustimmung meine Konzeption als modernen Platonismus bezeichnen mag. Wohl aber hätte ich nichts dagegen einzuwenden, den morphologischen Idealismus einen erweiterten Kantianismus zu nennen: erweitert insofern, als zu den Kantischen apriorischen kategorialen Setzungen gewisse, durch die jeweilige Erkenntnishaltung gesetzte apriorische sinnlich-geistige Spezifikationen von kategorialer Art hinzutreten, deren bedeutsamste und allgemeinste eben die Eigenschaft hat, nunmehr überall und jetzt ohne Gewaltsamkeit Formgegebenheiten zu erzeugen (wenn dieser etwas paradoxe Ausdruck erlaubt ist).

Nun möchte ich — als Vorbereitung für das weitere — zu zeigen versuchen, dass Begriffe, die durch einen und denselben Wortausdruck sprachlich gedeckt werden (z. B. Raum oder Zeit), in der Tat *verschiedene* Begriffe sind, sobald sie von einer verschiedenartigen sinnlich-geistigen Erlebnisgrundlage aus aufgebaut werden.

Irgendwo im Raume — hier meine ich unseren gewöhnlichen Bewegungsraum, auf den unsere übliche Euklidische Geometrie zugeschnitten ist — mag eine Saite schwingen. Es bereitet keine Schwierigkeit, für diesen Vorgang ein allgemeingültiges Hier und Jetzt, also ein Koordinatensystem zu definieren, in welchem die Schwingung ihren Ort und ihre Zeit hat. Dass dies allgemeingültig, d. h. für

alle Menschen, absolut gelingt, ist sehr bemerkenswert, wenn man sich überlegt, dass die Schwingung als eigentliches Phänomen ein reines Tastphänomen ist und dass der Tastsinn, durch den allein die eigentliche Schwingung wahrgenommen werden kann, nach dem treffenden Ausdruck Russells ein »privater« Sinn ist, kein »öffentlicher« wie der Gesichts- und Gehörssinn, indem ja ein ertastetes Ereignis an seinem Orte und zu seiner Zeit immer nur von einer einzelnen Person wahrgenommen werden kann und nicht von mehreren zugleich.

Die Sache wird um so bemerkenswerter, wenn man sich nun das Tastphänomen der Schwingung derart *transformiert* denkt, dass daraus ein Ton für das Ohr entspringt. Hier kehrt sich auffallenderweise das Verhältnis um. Trotzdem nunmehr auf eine sinnliche Wahrnehmung transformiert ist, die keinesfalls privat, vielmehr öffentlich ist, indem der Ton in die Wahrnehmung vieler Personen »auf einmal« eintreten kann (wobei nun freilich -- das ist der springende Punkt des Problems -- das »auf einmal« eine ganz neue Definition herausfordert), ist der Raum und die Zeit des akustischen Phänomens zunächst keineswegs allgemeingültig, derart dass ohne weiteres ein allgemeines Koordinatensystem für das Phänomen angegeben werden könnte. Denn der Ton »existiert« nun ja nicht mehr dort und dann, wo die schwingende Saite es tut, sondern bei jedem der Hörer irgendwo anders und, da der Ton ja nicht »gleichzeitig« das Gehör aller erreicht, zu einer anderen Zeit. Wo aber existiert denn nun der Ton? Man hüte sich davor, etwa zu sagen: im Cortischen Organ eines jeden der Hörer. Denn wenn der akustische Vorgang wiederum nur als eine Schwingung im Cortischen Organ »erklärt« wird, so ist das Tastphänomen ja nur an einen anderen Ort verlegt, man ist aber aus der sinnlichen Tastsphäre nicht herausgekommen. Man hat die Transformation aus der haptischen Welt in die akustische damit rückgängig gemacht, auch wenn man das haptische Phänomen an einen anderen Ort des haptischen Koordinatensystems verlegt hat. Man muss also, wenn man der stattgefundenen Transformation gerecht werden will, sagen: jeder einzelne Hörer beziehe den Ton auf ein zunächst ihm allein zugehöriges und durchaus »intensives« Koordinatensystem, welches von dem extensiven haptischen Koordinatensystem des Euklidischen Raumes, in welchem die Schwingung steht, durchaus verschieden ist.

Ich halte es also *nicht* für zureichend, zu sagen — wie das üblicher Weise geschieht — der Ton sei bloss »phänomenal« und (eben als phänomenal-psychisches Erlebnis) nur in meiner Erlebniszeit vorhanden. Weder besteht für die haptische Schwingung ein Realitätsprimat gegenüber dem daraus hervorgehenden Ton, noch bleibt das transformierte akustische Erlebnis phänomenal an einem einzigen Bewusstsein haften: das Erlebnis ist also von Haus aus genau so *real*; und — indem es sich über viele Bewusstseine verbreitet — *objektiviert* es sich auch noch hinterher. Die Art dieser Objektivierung ist aber eine (freilich »intensive«) Räumlichkeit und Zeitlichkeit, eine Raumzeitlichkeit.

All das Gesagte lässt sich, sinngemäss völlig übereinstimmend, auf den optischen Sinn, auf die Bildwahrnehmung übertragen. Auch der optische Sinn ist ein »öffentlicher«, der nichtsdestoweniger dazu führt, dass jeder Beschauer zunächst sein eigenes intensives Koordinatensystem hat; aber diese verschiedenen persönlichen, intensiven Koordinatensysteme verschmelzen zu einem allgemeingültigen. Dass sie es tun, unterliegt keinem Zweifel. Die Hörer in einem Konzert hören »dieselbe« Symphonie, die Schar der Beschauer im Museum, die vor einem Bilde steht, sieht »dasselbe« Bild. Die Erzeugung allgemeingültiger intensiver Koordinatensysteme bleibt nicht auf solche gelegentliche Erlebnisse beschränkt. Das intensive Koordinatensystem, das ich meine Umwelt nenne, meine Landschaft etwa, ist schliesslich nicht mein persönliches Gut, sondern das aller meiner Heimatgenossen.

Dass eine Anzahl von Bildbeschauern einen gemeinsamen optisch-projektiven Raum erzeugt (der sie selbst dann in sich »einbezieht«), ist schon leichter einzusehen. Schwieriger ist es dagegen, eine gemeinsame Erlebniszeit zu etablieren: den fliessenden und geordneten Bestand, worin die — zunächst persönlichen — Phänomene ihren gemeinsamen Zeitpunkt bekommen. Von besonderem Interesse und der Klarheit förderlich ist es, gerade diesen Gedankengang nun strenger zu durchdenken, indem wir den *Nullpunkt der Zeit* ins Auge fassen.

Ich will zuerst vom Nullpunkt des Tages sprechen, also von seinem »Anfang«. Für den Astronomen ist dieser Nullpunkt der Mittag. Die Wahl des Nullpunktes stand ihm ursprünglich frei, er hat ihn aber aus Zweckmässigkeitsgründen so gewählt, weil die Beobachtung

der Meridiandurchgänge der Sonne eine scharfe unveränderliche Grenzmarke bildet. Auf solche Weise hat der Astronom die zeitliche Koordination festgelegt. Und sage ich »der Astronom«, so meine ich in diesem Falle nicht einen einzelnen Astronomen, sondern die Astronomie überhaupt. Damit will ich sagen, dass diese Koordination keine persönliche, sondern eine allgemeingültige ist. Sie ist ganz eine Entsprechung zur allgemeingültigen haptischen Koordination, wie denn auch der Meridiandurchgang eine Koinzidenz haptischer Art ausmacht, ganz wie die euklidisch örtlich und zeitlich festgelegte Schwingung im Raum.

Nun hat aber die getroffene Wahl des Nullpunktes für den Astronomen auch noch einen anderen Sinn und Zweck. Die Beobachtungen der Gestirne, die ja sein eigentliches Geschäft, sein Lebensinteresse bilden, fallen hauptsächlich auf die Nacht; wäre nun der Nullpunkt des Tages anders gewählt, so würde die nächtliche Beobachtung durch die plötzliche Änderung des Datums oft erheblich gestört werden. Ist nun aber das Zweckmässige, das in der Gewinnung der scharfen Meridiandurchgänge besteht, und das Zweckmässige, das ein Optimum für die ungestörte vollkommene Durchführung des Geschäftes und Lebensinteresses des Astronomen betrifft, ein Zweckmässiges von derselben Art? Mir scheint, diese Frage muss verneint werden. Der erste Zweck blickt bloss auf die formale Ermöglichung der scharfen Beobachtung überhaupt; der zweite ist bereits durch den qualitativen Inhalt, durch das Interesse des Geschäftes motiviert. Der Nullpunkt ist allerdings so glücklich gewählt, dass der eine wie der andere Zweck dabei zu seinem Recht kommt. Allein, blickt man von dem zweiten Zweck auf die Wahl des Nullpunktes, so kann man sich nicht mehr einwandfrei so ausdrücken, dass dieser Nullpunkt ein im allgemeinen willkürlicher und nur durch den formalen Forschungszweck bestimmter ist; sondern die Sache liegt so, dass dieser erste, formale Forschungszweck seinerseits wiederum abhängig ist von dem zweiten Zweck, dem tieferen, qualitativen Interesse und ohne dieses überhaupt keinen Sinn hätte.

Das Auseinanderfallen dieser beiden Zwecke, des formalen und des qualitativen Bestimmungsgrundes für die Wahl des Nullpunktes des Tages, erkennt man logisch noch deutlicher, wenn man empirisch solche Fälle aufsucht, in denen das astronomische Interesse ganz

ausgeschaltet ist und nur ein anderes qualitatives Lebensinteresse bestimmend gewirkt hat. So begann bei den Babyloniern und Phöniziern der Tag mit dem Aufgang der Sonne, bei den Juden und Griechen mit ihrem Untergang. Die weitaus allgemeinere Gepflogenheit, den Tag um Mitternacht beginnen zu lassen und von da an die Stunden zu zählen, ist ein von den Ägyptern und Römern übernommenes Erbe: das Motiv ist ein solches der allgemeinen Lebenshaltung, da um Mitternacht die menschlichen Geschäfte beendet sind und der Wechsel des Datums sich unbemerkt vollziehen kann.

Gehen wir nun zu anderen grösseren Zeitmassen über, so erkennen wir dieselben Verhältnisse. So wird bei den Arabern und allen mohammedanischen Völkern seit dem Kalifen Omar die Zeitrechnung nicht nur durch einen astronomischen Gesichtspunkt, sondern durch ein tiefes religiöses Interesse bestimmt. Sie beginnt mit dem Neujahrstag des Jahres, an dem die Wanderung Mohammeds von Mekka nach Medina stattfand, die Hidschra; der neue Jahrestag selbst aber oder der 1. Mohannem fällt auf den ersten Neumond nach der Sommersonnenwende, den 15. Juli 622 n.Chr. Und durchmustern wir weiterhin die Denk- und Lebenssysteme, von denen wir eingangs gesprochen haben, das musische der Antike und das allegorische des Mittelalters, so finden wir, dass der allgemeine innere Sinn jener Systeme sich auf bemerkenswerte Weise auch in der so viel spezielleren Koordination der Erlebniszeit widerspiegelt. Die Griechen hatten demgemäss zunächst überhaupt keinen bestimmten Kalender, sondern für die Zeitrechnung wurde die Olympiade bestimmend und massgebend, das Nationalfest, das am ersten Vollmond nach der Sommersonnenwende begann und in vierjährigem Zyklus wiederkehrte. Das agonistisch-musische Leben der Griechen wird hier als der Hauptgrund der zeitlichen Koordination sichtbar. Und des weiteren sehen wir, wie bei den Römern, die ursprünglich keine 7-tägige Woche besaßen, sondern nur drei Tage im Monat benannt hatten, in der nachchristlichen Zeit die Woche mit sieben Tagen eingeführt wird und diesen nunmehr allegorisch die Namen der olympischen Götter beigelegt werden (nach denen bereits die Planeten benannt waren): dies Solis, Lunae, Martis, Mercuri, Jovis, Veneris und Saturni.

Ich habe nun im ersten Abschnitte dieses Aufsatzes die Bemerkung gewagt, dass auch in unserer heutigen Tendenz zur Wissenschaftssystematik, soweit eine solche überhaupt vorhanden ist, ein allego-

ristischer Vektor ein heimliches Dasein führt. Es ist daher von grossem Interesse, zu erforschen, in welchen zeitbegrifflichen Elementen unseres gegenwärtigen Denkens und Lebens auch noch — neben der dominierenden, exakten haptisch-wissenschaftlichen Koordination — eine symbolisierende, lebensbestimmte Neigung am Werke ist; insbesondere auch etwa bei der Konstituierung des Nullpunktsbegriffes der Zeit. Wirklich lässt sich das Nebeneinander dieser beiden Motivationen, der niederen von der astronomischen Koordinationsabsicht her und der höheren vom Lebens- und Kulturinteresse aus, deutlich aufspüren.

Mit der Vorstellung des Überganges in ein neues Zeitalter verbindet sich — wie die Terminologie bezeugt — regelmässig auch die gleichsam polar entgegengesetzte Vorstellung einer Rückkehr zu einem gleichsam verlorenen Idealzustande: einer »Renaissance«, einer »Reformation«. Das deformierte Wesen der Zeit, des Staates, der Kirche wird reformiert, wiedergeboren, wiederhergestellt zur idealen Urform. Die geschichtliche Anschauung ist hier exquisit morphologisch. Nach der ebenso feinsinnigen wie gründlichen Studie, die Konrad Burdach dem Sinn und Ursprunge der Worte Renaissance und Reformation gewidmet hat, steht dies wohl fest. Die vergehende Epoche reformatur qualis fuit ante figura.

Eine analoge sprachgeschichtliche Studie über das Wort »Revolution« gibt es — meines Wissens — noch nicht. Ich bin dem Gegenstande einigermaßen selbst nachgegangen und zur Auffassung gekommen, dass auch hier die morphologische Vorstellung der »Reformation« nicht ganz verschwindet — wenn sie auch allerdings hier durch eine andere, die astronomische, fast ganz überdeckt wird. Die gewöhnliche Darstellung der zwiefachen Bedeutung des Wortes Revolution — einer eigentlichen als Rücklauf des Gestirnes und einer bildlichen als Umwälzung des Staats- und Gesellschaftswesens — halte ich für irreführend und unklar. Warum soll das revolutionierte Gemeinwesen als ein »zurückgewälztes« angeschaut werden? Die politische »Revolution« ist, meines Erachtens, genau so eigentlich wie die astronomische, als ein »Umschwung«, d. h. als eine umläufige Rückkehr zu einem Ausgangspunkte verstanden worden. Chronologisch-historisch ist es ein neuer Ausgangspunkt, aber astronomisch-räumlich hat sich das Gestirn »zurückgewälzt« — und dieses Bild ist es, das die ursprüngliche geistige Anschauung des Vorganges be-

herrscht. Darum ist — nicht nur in Frankreich — Revolution gleichbedeutend mit neuer Ära, ja neuer Zeitrechnung. Rienzo schreibt seit dem 1. Juli 1347 »liberate Rei publice anno primo« — und Petrarca jubelt dem zu: magnificentissime subscribis! Im »anno primo«, im Wiederbeginn liegt die »revolutio«, die liberata res publica aber ist synonymisch mit der reformatata res publica. Die Heiden Vergil und Ovid setzen — in der revoluta dies und in den revoluta saecula — den Akzent stärker auf die sinnliche astronomische Anschauung; aber ebendiese wohl noch heidnisch-sinnlich-astronomische Anschauung der grossartigen Vergilischen Verse:

magnus ab integro saeculorum nascitur ordo  
iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna;  
iam nova progenies caelo demittitur alto —

hat in Statius (richtiger in Dante, der diese *Allegorisierung* ins Geistige vollzogen hat) die geistige »Revolution«, den inneren »Umschwung«, die »Bekehrung« entbunden. Diese Umdeutung bleibt dann das unveräusserliche Erbteil unseres Geschlechtes. So haben wir den Ausdruck l'an révolu bei Amyot (16. Jahrhundert) und die siècles révolus in einer Ode von Victor Hugo zu verstehen. Also nicht das Gemeinwesen, sondern die Zeit, das Jahrhundert, das Jahr, der Tag wird zurückgewälzt. Wenigstens zunächst — allmählich wandert dann die Anschauung, die vom Sternhimmel in die Zeitrechnung gewandert ist, von da weiter in die menschlichen Staatsbildungen. Ich finde sie — nach den redeuntia Saturnia regna — zum ersten Male bei Lamartine:

En vain les vagues des années  
Roulent dans leur flux et reflux  
Les croyances abandonnées  
Et les empires révolus.

Kein Zweifel, wir sind auch heute noch nicht auf den haptischen, nur astronomischen, niederzwecklichen Nullpunkt der Zeit festgelegt, sondern es sind noch absolute Nullpunkte wirksam, gemäss der Koordination unserer Geschichtsansicht und unseres Gegenwartslebens. Alle Koordinatensysteme dieser Art sind intensive und zunächst persönliche; aber sie werden, ohne die Eigenschaft der Inten-

sivität zu verlieren, zu allgemeingültigen, dem ganzen Erlebnis- und Kulturkreise angehörigen. Es sind durchweg *nicht-haptische* Koordinatensysteme, die aber durchaus den Anspruch und die Kraft haben, in einen Wettbewerb mit den haptischen Systemen einzutreten. Lebens- und kulturnah, wie sie sind, werden sie einen ganz anderen Symbolwert besitzen als die abstraktiven, formalen, auf enge spezialwissenschaftliche Zwecke eingerichteten haptischen Systeme. Alles wird darauf ankommen, ob es gelingen wird, diese neuen, »wichtigeren« Systeme auf eine solche Stufe der Generalisation, Nomenklatur, Definitionsschärfe und Anwendbarkeit zu bringen, dass sie sich neben der haptischen, symbolarmen, aber strengen Wissenschaft sehen lassen können.

Nun greife ich auf das zurück und wiederhole es, was ich über das Unzureichende einer real-ontologischen Morphologie gesagt habe. Die Proklamierung einer ontologisch gegebenen Welt der Formen müsste — so fürchten wir — unseren »morphologischen Idealismus« dem Schicksal überantworten, dem jeglicher Idealismus bisher so tragisch anheimgefallen ist: dem Schicksale, zu einer Ideologie zu erstarren. Die Form als das Absolute — eine modernisierte Ideenlehre — das wäre wohl zuletzt nicht ergiebiger als die anderen, sattsam bekannten Absoluta. Als ontologisches Prinzip müsste auch Morphologie bald zu Gewaltsamkeiten führen. Auf Kristalle und anorganische Konfigurationen angewandt, wäre sie schliesslich ein terminologischer Missbrauch, eine beschönigte Mechanistik; und an dem geisteswissenschaftlichen Gegenpole würde sie bald in eine tragische Unzulänglichkeit gegenüber dem flüssigen, formensprengenden Geistleben geraten.

Nicht das *Sediment* einer idealistischen Erkenntnishaltung, sondern *diese selbst* soll unser letztes Prinzip sein. Es ist das Verhängnis (vielleicht das Glück) der humanistischen Beschränkung unserer Natur, in der Erkenntnishaltung, in der Gnoseologie zu verharren: diese aber unter ein Gebot zu stellen, welches wir, die Erkennenden, indem wir es vollziehen, gleichsam auch dem Erkannten auferlegen. Dies und nichts anderes ist unsere Ontologie. In diesem Sinne habe ich als den äussersten Gedanken das Postulat formuliert: es sei die *haptisch-mechanische* Erkenntnishaltung, die die Welterkenntnis an unserer Tastsinnlichkeit orientiert und die Welt als ein Kräftespiel,

als die Resultante aus Druck und Zug begreift, methodisch zu *transformieren* in *optisch-morphologische* — ich habe mich aus inneren und paradigmatischen Gründen zu dieser generalisierenden Terminologie entschlossen — der die Welt alsdann als Welt der Formen zufällt («zufällt», nicht »gegeben ist«).

Diese Distinktion wird nicht sogleich verstanden werden. Macht es denn einen grossen Unterschied, ob ich die Welt unter der Kategorie der Form betrachte, oder ob ich mittels Transformation meiner haptisch-mechanischen Erkenntnisweise auf die Erkenntnisweise eines ästhetischen Sinnes überall morphologische Setzungen hervorbringe? Allerdings. Urgiere ich allenthalben in der Welt »Formen«, so bin ich — etwa durch den Einwand, dass Kristalle nicht unter dieselbe Formkategorie gebracht werden dürfen wie Organismen oder Kunstwerke — zu widerlegen. Stelle ich aber den Raum der Physik unter einen optischen Aspekt, so kommt etwas sehr Sinnvolles heraus. Dann entsteht eine Geometrie, die reicher und allgemeiner ist als die gewöhnliche haptisch-metrische Kongruenzgeometrie, nämlich die projektive Geometrie, die Geometrie des Auges. In dieser Geometrie herrscht aber nunmehr der Begriff der Perspektive — der ästhetisch-morphologische Begriff *par excellence*. Die Transformation auf Optik hat hier ein völlig legitimes und natürliches Bündnis erzeugt zwischen systematisch so weit geschiedenen Gebieten wie Raumgeometrie und Kunstwissenschaft. Jene Geometrie ist für diese Wissenschaft da, und ein Strahl der symbolischen Würde der Hochwissenschaft erhellt noch das tiefe Fundament der Grundwissenschaft. Die gesamte Kunstbegrifflichkeit und damit auch alle geisteswissenschaftliche Darstellung, die — wie etwa die historische — sich der Kunstbegrifflichkeit und der Methode künstlerischer Anordnung weder entschlagen kann noch will, profitiert auf einmal von der Schärfe und der Klarheit einer wahlverwandten Mathematik. Es mildert sich der Alpdruck der Wissenschaftskrisis: die unselige Spannung zwischen Begriffen und Symbolen.

Nun meldet sich aber die Kritik zum Widerspruch. Jedoch es ist ein fruchtbarer Widerspruch und uns ein willkommener Anlass zur Vertiefung der Frage.

Neuerdings hat ein Kritiker dem naheliegenden — und gerade der Ideologie der reinen Begriffe naheliegenden — Einwände des

»Psychologismus« meines Systems einen besonders sachgemässen und fruchtbaren Ausdruck gegeben. Es liege eine — durch den Systemerfolg freilich hinterher gewissermassen gerechtfertigte — »barbarische Verwechslung« vor von Augensinnlichkeit als Symbolelement und formenbildend mit der unsinnlichen Idealität und Allgemeinheit des Begriffs. Also: es werde miteinander verwechselt — nach Art der sprachlichen Barbarismen miteinander vermengt — die Allgemeinheit, die dem Symbol im Verhältnisse zu seiner Grundlage, der sinnlichen, individuellen Erscheinung zukommt, mit der Allgemeinheit, die dem Begriff im Verhältnisse zu ebendieser Grundlage eignet. Ich gestehe diese Schuld ein, bitte bloss darum, das Urteil »barbarische Verwechslung« in das mildere (und bedeutsamere) »enharmonische Verwechslung« zu verwandeln. Wie die Ersetzung der reinen Stimmung durch die wohltemperierte die Musik entscheidend gefördert hat, so mag die besonnene Temperierung der reinen Begriffe das Gelingen des Systemes gewährleisten. Musik ist wichtiger als Akustik, Systematik wesentlicher als Logistik. Die Konstruktion reingestimmter Instrumente ist bewunderungswürdig; sozialer aber ist es, Musik zu machen.

Jedoch mein Schuldbekennnis war — eine Fiktion. Ich wollte bloss der Pflicht der Begriffsreinheit das Recht des Systemes deutlich entgegenhalten. In Wahrheit sind meine optischen Begriffe Symbole, ohne dass sie deshalb aufhörten, Begriffe zu sein. Oder sagen wir vorsichtiger: die optischen Begriffe sind Symbolen maximal nah. Das unterscheidet charakteristisch die optischen Begriffe von den symbolunkräftigen haptischen.

Betrachten wir den haptischen Weltzusammenhang: die Gravitation und die durch anziehende Kräfte zusammengehaltene Materie. Gewiss, auch dieser Zusammenhang kann die symbolische Phantasie anregen, die dann etwa das Wort von der Liebe und dem Hass der Elemente prägt. Aber das ergibt im besten Fall eine Allegorie: zum Begriff kommt als ein Fremdes und Willkürliches eine »Bedeutung« hinzu. Hier mag die historische Notiz am Platze sein, dass Newton selbst in den *Philosophiae naturalis principia mathematica* — übrigens noch nicht in der ersten Londoner Ausgabe von 1687 — wohl von einem Spiritus als dem Urgrund aller Anziehung und Abstossung spricht; aber dieser Spiritus ist einfach eine Substanz wie

unser Äther und soll vielleicht einmal experimentell nachgewiesen werden.<sup>1</sup>

Wie ganz anders verhält es sich dagegen mit dem optischen Raumzusammenhang der Perspektive! Hier wird der Symbolwert nicht hinzugedichtet, sondern geradezu entdeckt; er bewährt seine Eindeutigkeit während aller optischen Zeiten und unter allen gesichtsbegabten Völkern; er prägt sich nicht in einem mehr oder minder glücklichen allegorischen Wort aus, aber er ist ein Gesicht, das — hier ist Spenglers grosse Leistung — eine Philosophie der abendländischen Seele zu erschaffen vermag. Perspektive als Symbol ist dasselbe wie Perspektive als Begriff: sie »bedeutet« das Unendlichferne, aber sie *ist* auch das Unendlichferne. Nicht erst der Symboliker, schon der Geometer prägt das unendliche Wort. Die optischen Begriffe sind Bildbegriffe: ein Verhältnis, in welchem Begriff und Bild völlig adäquat sind; die haptischen Begriffe sind doch nur Zeichenbegriffe: selbst wenn sich mit dem sprachlichen Begriffszeichen allegorisch ein Bild assoziiert, ist dieses Bild doch nicht völlig adäquat dem Begriffe.

Gegen den symbolnahen Begriff wird man vielleicht einen »Realitätseinwand« machen. Für die Beschreibung und die Beherrschung eines sehr grossen Teiles unserer Wirklichkeit seien gerade die haptischen, symbolarmen Begriffe notwendig und hinreichend, während das Gebiet der symbolnahen Perspektive doch nur der illusionäre Kunstraum sei. Der Gravitationsraum sei symbolferner, dafür aber wirklichkeitsnäher. Solche Zweifel wären aber leicht zu berichtigen. Der Wirklichkeitswert der Perspektive entspringt uns nicht aus dem »illusionären« Kunstbilde, sondern aus dem konstitutiven Leben unseres Auges, wenn dieses sich mit der engeren Realität schöpferisch auseinandersetzt — und wir schaffen das Kunstbild, um eine Wirk-

<sup>1</sup> »Adjicere jam liceret nonnulla de Spiritu quodam subtilissimo corpora crassa pervadente, et in iisdem latente, cujus vi et actionibus particulae corporum ad minimas distantias se mutuo attrahunt, et contiguae factae cohaerent; et corpora electrica agunt ad distantias majores, tam repellendo quam attrahendo corpuscula vicina, et lux emittitur, reflectitur, refringitur, inflectitur, et corpora calefacit; et sensatio omnis excitatur, et membra animalium ad voluntatem moventur vibrationibus scilicet hujus Spiritus . . . Sed haec paucis exponi non possunt; neque adest sufficiens copia experimentorum, quibus leges actionum hujus Spiritus accurate determinari et monstrari debent.»

lichkeit, deren wir inne geworden sind, auszudrücken. Und weiter: ist der haptische Weltzusammenhang, wie er in Mechanik und Geometrie dargestellt ist, eine hinreichende Schilderung der Wirklichkeit, so ist die Wissenschaft, in deren Grundlagen die Perspektive eingeht, erst recht für diesen Zweck ausreichend. Denn die gewöhnliche haptische Geometrie ist ja ein Spezialfall der allgemeinen projektiven Geometrie und lässt sich aus dieser jederzeit streng deduzieren.

Ein ausserordentliches und entscheidendes Interesse wird dann aber auch — das ging wohl schon merklich durch unsere ganze Ausführung — an die Transformation des Zeitbegriffes gesetzt werden. Innerhalb des zeitartigen Weltzusammenhanges drückt sich das ganze Schisma unserer wissenschaftlichen Lage aus. Die Naturwissenschaft operiert in der Koordination des konventionell verschiebbaren Nullpunktes, der leeren, haptischen Zeit, die von  $-\infty$  nach  $+\infty$  läuft; die historische Forschung und zumal die Geschichtsphilosophie kann sich der intensiven Bezugssysteme, der absoluten Nullpunkte, der ausgezeichneten Punkte, unter keinen Umständen entschlagen. Ich muss es als das experimentum crucis meiner Philosophie — und als das Schicksal jeder zukünftigen Philosophie — bezeichnen, einen absoluten Nullpunkt derart zu definieren, dass die Naturwissenschaft, vor allem die Physik, ihre Sätze daraus herzuleiten und in der Erfahrung zu bestätigen vermag, zugleich aber das Bedürfnis der historischen Wissenschaft nach allgemeingültiger, intensiver, optischer Koordination der Ereigniswelt — der Welt, die nun einmal symbolnah ist — darüber nicht zu kurz kommt.

Aus diesem Gesichtspunkte erlangt die gewaltige Bewegung in der Physik seit 1905 (dem Jahre der grundlegenden Abhandlung über die Relativitätstheorie) eine ganz exklusive Bedeutung. Denn seither ist die Weltkoordination grundsätzlich in die Mannigfaltigkeit eigenzeitlicher Systeme aufgespalten. Dies dürfen wir als den Schritt auf die Intensivierung der Koordination hin betrachten. Hand in Hand damit gehen andere Symptome einher: die Auflockerung des Begriffes des starren Körpers und die Überführung der Körpergeometrie in eine Lichtgeometrie — Symptome, die mir den Anlass und auch wohl das Recht gegeben haben, von einer Transformation der Physik auf »Quasi-Optik« zu sprechen. Das Wesentliche wird jedoch sein, die zunächst individualisierte Welt wiederum zu

einer allgemeingültigen Koordination, nunmehr aber von höherer, optischer Ordnung, zusammenschliessen. Dies hat eben ein glücklicher absoluter Nullpunkt der Zeit zu leisten. Und dieses Ziel stellt die vorgängige Aufgabe: die Vereinbarkeit eines solchen Nullpunktes mit der heutigen Physik zuvörderst zu beweisen.

Dieser Beweis ist nun wohl in meinem Werke einwandfrei erbracht. Die dort mitgeteilte Transformation ist eine solche, die der Lorentztransformation nicht nur nicht widerspricht, sondern sie vielmehr als einen Spezialfall enthält, zugleich aber — in den gedanklichen und mathematischen Grundlagen — die Idee des absoluten Nullpunktes der Zeit einschliesst.<sup>1</sup>

Endlich muss — nicht um der Vollständigkeit, sondern um des wesentlichen Verständnisses willen — hinzugefügt werden, dass es nicht bei der Transformation von Raum und Zeit bleiben kann, sondern, dass alle konstitutiven Weltbegriffe durch Transformation gewonnen werden müssen, wenn anders diese Philosophie sich vollenden will. Denn ihr methodischer Kern ist ein neues *logisches Fundamentalpostulat*, welches die Richtigkeit aller Aussagen davon abhängig macht, dass nur Begriffe gleicher Bereichsordnung, also im optischen Weltbilde nur transformierte Begriffe, miteinander verknüpft werden dürfen. Geschieht das nicht, so muss das unausweichlich zu Widersprüchen und Fehlern führen: zu den gleichen Fehlern, wie wenn etwa in die im übrigen Euklidische Geometrie nichteuklidische Begriffe eindringen, oder umgekehrt.

Dass die symbolnahen Begriffe, in Fülle und Klarheit entwickelt, dann aber auch — nachdem sie rational ein neues Licht über die Wirklichkeit verbreitet — noch einen neuen Zugang zu der Welt des Normativen zu eröffnen scheinen: das mag hier nur angedeutet und späteren Ausführungen vorbehalten sein.

---

<sup>1</sup> Das Verhältnis meiner Theorie zur Relativitätstheorie in Bezug auf die experimentellen Bestätigungen ist dieses, dass — worauf mich Herr Reichenbach, der Axiomatiker der Relativitätstheorie, aufmerksam gemacht hat — der transversale Dopplereffekt die Entscheidung zwischen beiden Theorien herbeiführen wird. Die Experimentalphysik dürfte die Entscheidungsmöglichkeit eben gerade noch besitzen; erfolgt ist aber die Entscheidung bis heute, meines Wissens, nicht.