

STUDIEN DER
BIBLIOTHEK WARBURG

ERNST CASSIRER
DIE BEGRIFFSFORM IM
MYTHISCHEN DENKEN

SPRINGER FACHMEDIEN
WIESBADEN GMBH
1922

STUDIEN DER BIBLIOTHEK WARBURG
HERAUSGEGEBEN VON FRITZ SAXL
I. CASSIRER / DIE BEGRIFFSFORM IM
MYTHISCHEN DENKEN

Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 1922

ERNST CASSIRER
DIE BEGRIFFSFORM IM
MYTHISCHEN DENKEN

Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 1922

Die Bibliothek Warburg ist der Erforschung des Nachlebens der Antike gewidmet. Sie dient ihrer Aufgabe durch Sammlung des kulturwissenschaftlichen Materials, durch Vorträge und durch die Herausgabe grösserer Arbeiten, die in den „Studien“ enthalten sind.

ISBN 978-3-663-17231-4 ISBN 978-3-663-18252-8 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-663-18252-8

VORWORT

Die folgende Studie gibt, in etwas erweiterter Fassung, den Inhalt eines Vortrags wieder, der von mir im Juli 1921 in der „Religionswissenschaftlichen Gesellschaft“ zu Hamburg gehalten worden ist. Zu gesonderter Veröffentlichung war dieser Vortrag anfänglich nicht bestimmt; denn das Problem, das er sich stellt, gehört einem weiteren Umkreis von Fragen an, aus dem es sich, wie ich mir wohl bewußt bin, nur schwer herauslösen läßt. Wenn ich mich jetzt trotzdem zu einer solchen Veröffentlichung entschließe, so bitte ich den Leser, das Folgende nur als einen ersten Entwurf und als eine Skizze anzusehen, die ihre nähere Ausführung erst in der Darstellung des umfassenderen Problembereiches finden kann, aus welchem sie nur einen vorläufigen Ausschnitt bildet. Die Vorarbeiten zu dieser Darstellung sind jetzt so weit gefördert, daß ich hoffen darf, in kurzem wenigstens den ersten Teil einer „Philosophie der symbolischen Formen“ vorlegen zu können, der vorerst freilich nur die Phänomenologie der sprachlichen Form enthalten wird; ihm soll sich dann, gemäß dem Gesamtplan der Arbeit, zunächst eine Analyse des mythischen Bewußtseins und seiner Stellung zur Sprache, zur Kunst und zur wissenschaftlichen Erkenntnis anschließen, in welcher vieles, was im folgenden nur angedeutet werden konnte, seine genauere Darlegung und, wie ich hoffe, seine schärfere systematische Begründung finden wird.

Der Herausgeber dieser Studien, Herr Dr. Fritz Saxl, hat durch das lebhafteste Interesse, das er von Anfang an an dem Inhalt meines Vortrags genommen hat, nicht nur alle meine Zweifel und Bedenken gegen seine gesonderte Veröffentlichung überwunden, sondern er hat mich auch bei der Drucklegung sowie bei der Beschaffung der oft schwer zugänglichen Quellen — zum größten Teil aus dem Material der Bibliothek Warburg — in jeder Weise unterstützt; — ich möchte ihm hierfür auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aussprechen. Auch meinen Kollegen an der Hamburgischen Universität, Herrn Prof. Carl Meinhof, Prof. Otto Dempwolff und Dr. Erwin Panofsky, die den Aufsatz im Manuskript bzw. in der Fahrenkorrektur gelesen haben, bin ich für manchen wertvollen Rat und Wink zu Dank verpflichtet.

Hamburg, im Juli 1922.

ERNST CASSIRER

DIE BEGRIFFSFORM IM MYTHISCHEN DENKEN

I.

Die Logik ist zum Bewußtsein ihrer eigentlichen philosophischen Aufgabe und zum Bewußtsein ihrer systematischen Form erst dadurch gelangt, daß sich ihre eigene Entwicklung gleichzeitig mit der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens vollzog und sich beständig an dieser letzteren orientierte. An den besonderen Problemen, die die Methodik der Einzelwissenschaften stellte, erfaßte sie erst ihr allgemeines und umfassendes Problem. Seit der Grundlegung der wissenschaftlichen Philosophie in der Ideenlehre Platons besteht diese wechselseitige Beziehung. In der Platonischen Dialektik ist das, was wir heute als „Logik“ bezeichnen, als notwendiger und integrierender Bestandteil enthalten. — aber wie es hier noch keinen eigenen selbständigen Namen trägt, so steht es auch nach seinem sachlichen Gehalt mit der Methodenlehre der einzelnen Wissenschaften noch im engsten Zusammenhang. Die begriffliche „Rechenschaftsablegung“, das $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$, auf das alle Philosophie hinzielt, und worin sich ihr Begriff erfüllt, betrifft ebensowohl den Inhalt des Wissens wie seine reine Form. Die Form des „hypothetischen“, des beziehentlichen Denkens, wie sie von Platon zuerst in aller Schärfe herausgestellt wird, empfängt ihre Bestätigung und ihre volle Aufhellung erst dadurch, daß sie, im Menon, am konkreten Beispiel des geometrischen Denkens zur Darstellung gelangt. Die Entdeckung der analytischen Methode der Geometrie, die sich hier vollzieht, hat der allgemeinen Analyse des logischen Folgerns und Schließens, wie sie in den beiden Aristotelischen Analytiken verliegt, erst den Boden bereitet. Und auch in den späteren Platonischen Dialogen — besonders im Sophistes und Politikos — tritt die eigentliche dialektische Kunst, die Kunst des Scheidens und Verknüpfens, nicht als schlechthin losgelöste logische Technik heraus. Die Lehre vom logischen Begriff, von seinen Gattungen und Arten, berührt sich vielmehr aufs nächste mit dem Problem der systematischen Klassifikation, wie es sich in den beschreibenden Naturwissenschaften gestaltet. So scharf die logischen Formen sich von den Naturformen sondern, so ist doch zu ihrer Kenntnis nicht

unmittelbar zu gelangen — sondern wer sie als die höchsten und bedeutsamsten, als die μέγιστα καὶ τιμιώτατα εἶδη erfassen will, der darf den Umweg über die sinnlichen Gestalten, über ihre Gliederung und Einteilung nicht scheuen.¹⁾ In dieser Fassung des Problems bleibt bei Platon die Grundtendenz der Sokratischen Lehre von der Begriffsbildung, bleibt das Prinzip der Sokratischen „Induktion“ lebendig. So streng sich die Reiche des Sinnlichen und des Gedanklichen voneinander abscheiden — so ist doch im Bereich des Gedanklichen selbst der stetige Zusammenhang zwischen der Dialektik und den besonderen Formen der Wissensgestaltung gewahrt. Hier gibt es nirgends einen Bruch, sondern hier ist es ein stetiger Aufstieg, der von der Naturlehre und Astronomie durch die reine Mathematik hindurch zur höchsten Idee, zur Idee des Guten, hinaufführt. In diesem Gedanken ist zum ersten Male die grundlegende Bestimmung der Logik gegeben — in dem Einheitsbegriff der Philosophie konstituiert und begründet sich zugleich der Einheitsbegriff der Wissenschaft.

Auch die moderne Logik ist in diesem Sinne Logik der wissenschaftlichen Erkenntnis, insbesondere Logik der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft, geblieben. Alle Sicherheit, alle „Evidenz“, nach der das philosophische Denken strebte, schien auf diesem Zusammenhang zu beruhen. „Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostra mathematica“, so verkündet schon Nicolaus Cusanus, der, noch ganz erfüllt mit dem Gehalt der mittelalterlich-scholastischen Probleme, dennoch eine neue Form des Philosophierens begründet, weil er der Scholastik gegenüber ein neues Ideal der „Exaktheit“, der praecisio des Wissens aufstellt. Wie dann dieses Ideal in der Geschichte der neueren Philosophie, von Descartes und Leibniz bis auf Kant, weitergewirkt und wie es mit den Fortschritten der modernen Mathematik und mathematischen Physik selber eine immer bestimmtere Fassung gewonnen hat, braucht hier nicht im einzelnen dargelegt zu werden. Es ist Hermann Cohens unvergängliches Verdienst, daß er diese Linie der Entwicklung zuerst mit voller Sicherheit gezeichnet und daß er sie ins hellste Licht geschichtlicher und systematischer Erkenntnis gerückt hat. Er selbst aber zieht hieraus die Folgerung, daß die Logik, als Logik der reinen Erkenntnis, nichts anderes als Logik der mathematischen Naturwissenschaft sein kann. Diese Schlußfolgerung macht für ihn den Kern und Sinn der neuen von Kant begründeten Methode des Philosophierens, der „transzendenten Methode“, aus. „Kritische Philosophie“ — so definiert er — „ist diejenige, welche nicht nur schlechthin mit der Wissenschaft Zusammenhang hat, und auch nicht schlechthin mit der Naturwissen-

1) Vgl. besonders Politikos 285 A, 286 A.

schaft, sondern in erster Linie mit der Mathematik und erst durch sie und an ihrer Hand mit der Naturwissenschaft.“ Durch die Entwicklung, die die Mathematik und die theoretische Physik seit Kant erfahren hat, scheint dieser Zusammenhang nicht nur bestätigt, sondern von einer neuen Seite her befestigt worden zu sein. Der Ausbau der Nicht-Euklidischen Geometrien, die veränderte Bestimmung, die der Raum- und Zeitbegriff und das Verhältnis beider Begriffe durch die allgemeine Relativitätstheorie erfahren haben, greift tief in die Gestaltung der allgemeinen Erkenntnislehre ein und hat auch ihr eine Fülle neuer und fruchtbarer Aufgaben gestellt.

Weit schwieriger stellt sich von Anfang an das Verhältnis zwischen der Logik als allgemeiner „Wissenschaftslehre“ und dem System der „Geisteswissenschaften“ dar. Der Plan eines konstruktiven Aufbaus der Geisteswissenschaften wird in der neueren Philosophie zuerst durch Giambattista Vico scharf und bestimmt erfaßt. Schon bei ihm begegnet der Gedanke, daß dieser Aufbau gegenüber der Logik der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft seine völlige Selbstständigkeit behaupten, daß er auf eigenen und eigentümlichen Grundlagen beruhen müsse, daß aber andererseits diese letzteren an Strenge und an Evidenz den Prinzipien der Mathematik nichts nachzugeben hätten. Die Welt der Geschichte beruht gleich der Raumwelt, mit der es die Geometrie, und gleich der Körperwelt, mit der es die Physik zu tun hat, auf allgemeingültigen Prinzipien, die im Wesen des menschlichen Geistes gegründet sind. So entsteht hier der Entwurf einer „neuen Wissenschaft“, deren Verfahren dem der Geometrie analog gedacht wird; wie diese die Welt der Größen nicht lediglich betrachtet, sondern aus ihren Elementen konstruiert und erschafft, so erscheint der gleiche Fortgang in der Welt des Geistes nicht nur als möglich, sondern als notwendig. Und er besitzt hier um so mehr konkrete Realität und Wahrheit als die Ordnungen innerhalb der Menschenwelt den Punkten und Linien, den Oberflächen und den körperlichen Gestalten der Geometrie an Realität überlegen sind.¹⁾ Die Aufgabe einer allgemeinen Logik der Geisteswissenschaften, die der der Mathematik und der Naturwissenschaft ebenbürtig zur Seite treten könne, war damit gestellt. Aber erst in der Nachkantischen Philosophie, in den spekulativen Systemen Fichtes, Schellings und Hegels rückt diese Aufgabe nun in den eigentlichen Mittelpunkt der Philosophie. Mit Hegel schien das, was bei Vico als bloße Forderung hingestellt war, seiner endgültigen Lösung entgegengeführt. Seine Phänomenologie und seine Logik umfaßt in einem Entwurf von großartiger Geschlossenheit und

1) Vgl. Vico, *Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (Auscg. Ferrari, Milano 1836, S. 139, 159).

Tiefe die konkrete Totalität des geistigen Lebens, das hier zugleich in der geschichtlichen Fülle seiner Erscheinungen, wie in deren systematischer Gliederung und systematischer Notwendigkeit zur Darstellung gelangen soll. Aber dieser Gehalt der Hegelschen Logik war unlöslich mit ihrer Form, mit der Form der dialektischen Methode verknüpft. Sobald man auf diese Form verzichtete, fiel das Ganze der Probleme, die hier durch die Einheit und Notwendigkeit eines metaphysischen Prinzips zusammengehalten waren, wieder in eine Mannigfaltigkeit bloß methodologischer Einzelfragen auseinander. Hier war es insbesondere die Methodologie der Geschichte, die sich von der der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft abzulösen und ihr mit selbständigem Anspruch gegenüberzutreten versuchte. Die Eigentümlichkeit des geistigen Seins, seine Unterscheidung vom natürlichen, sollte durch die Logik der Geschichtswissenschaft, durch die Abgrenzung des „idiographischen“ Verfahrens der Geschichte gegen das „nomothetische“ Verfahren der Naturwissenschaft erwiesen und sichergestellt werden. Aber so wertvoll diese methodologische Unterscheidung an sich selbst war, so wurde sie doch bei weitem überschätzt, wenn man glaubte, in ihr das eigentliche Fundament für den Aufbau der Geistes- und Kulturwissenschaften gefunden zu haben. Denn die Reflexion auf die Form und Eigenart der historischen Erkenntnis bestimmt als solche nichts über den Inhalt dieser Erkenntnis — die Art und Richtung der geschichtlichen Auffassung und Beschreibung läßt den Gegenstand dieser Auffassung noch völlig unbestimmt. Um diesen zu bestimmen, müssen wir von der Form der geschichtlichen Erkenntnis wieder auf den Gehalt und das Wesen dessen, was in die historische Entwicklung eintritt, zurückgehen. Alle Geschichte hat als konkrete Geschichte ein bestimmtes Subjekt: sie ist Geschichte des Staates oder des Rechts, der Sprache und der Kunst, der Religion oder der Wissenschaft. Aber alle diese Gebilde gehen nun nicht in der bloßen Äußerlichkeit ihrer mannigfachen historischen Erscheinungsformen auf, sondern sie offenbaren in dieser Äußerlichkeit ein inneres geistiges Prinzip. Die Sprache und die Religion, die Kunst und der Mythos besitzen je eine selbständige, von anderen geistigen Formen charakteristisch unterschiedene Struktur — sie stellen jede eine eigentümliche „Modalität“ der geistigen Auffassung und der geistigen Formung dar. Einen Überblick über die Gesamtheit dieser Modalitäten, über das, was das Wesen jeder einzelnen ausmacht und was sie vom Wesen der anderen trennt, vermag jedoch die bloße Geschichtsllogik nicht zu geben. Denn sie gehört, so sehr sie sich von der Logik der mathematischen Naturwissenschaft zu unterscheiden sucht, im Grunde doch noch immer der gleichen gedanklichen Dimension wie

diese an. Sie bewegt sich durchaus innerhalb einer einzelnen Modalität — innerhalb der Modalität der Erkenntnis. Die Entgegensetzung des historischen und des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals betrifft nur die Gliederung der Teile innerhalb des Systembegriffs der wissenschaftlichen Erkenntnis, geht dagegen nicht auf die Frage, wie diese letztere sich als Ganzes zu anderen geistigen Ganzheiten von wesentlich verschiedener Struktur und Fügung verhält. Solange die methodologische Unterscheidung noch gleichsam in der einen Ebene der Erkenntnis selbst verharret, solange bewährt sich an ihr, trotz aller Feinheit der Abgrenzungen, die hier erreicht werden kann, immer wieder das Wort Descartes': das Wissen als solches, die „*humana sapientia*“, erscheint, auf so vielerlei Gegenstände es sich auch richten mag, doch immer als ein und dasselbe und empfängt von der Verschiedenheit der Gegenstände keinen größeren Unterschied als das Licht der Sonne von der Verschiedenheit der Objekte, die sie erleuchtet. Vor völlig neue Fragen sieht sich dagegen die Logik gestellt, sobald sie versucht, ihren Blick, über die reinen Wissensformen hinaus, auf die Totalität der geistigen Formen der Weltauffassung zu richten. Jede von ihnen — wie die Sprache und der Mythos, die Religion und die Kunst — erweist sich jetzt als ein eigentümliches Organ des Weltverständnisses und gleichsam der ideellen Welterschöpfung, das neben der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis und ihr gegenüber seine besondere Aufgabe und sein besonderes Recht besitzt.

Freilich scheint sich hier sofort das Bedenken erheben zu müssen, ob mit einer derartigen Erweiterung der Logik nicht ihr feststehender traditioneller Begriff und die eindeutige Bestimmtheit dieses Begriffs preisgegeben werde. Verliert die Logik nicht ihren geschichtlichen und systematischen Halt, droht sich ihre klar umrissene Aufgabe und ihr Sinn nicht völlig zu verflüchtigen, wenn sie aus den Grenzen heraustritt, die ihr durch ihre Korrelation nicht nur mit der mathematischen Naturwissenschaft, sondern mit der Wissenschaft überhaupt gezogen sind? Läßt sich in einem anderen Sinne, als in dem einer willkürlichen Übertragung, einer bloßen Metapher von einer Logik nicht-wissenschaftlicher Gebilde sprechen? Auf diese Frage läßt sich indes zunächst erwidern, daß, selbst vom Standpunkt der allgemeinen philosophischen Tradition, eine solche Erweiterung des Begriffs der Logik nicht nur zulässig erscheint, sondern daß diese Tradition schon mannigfache selbständige Ansätze zu ihr enthält. Schon der Name der Logik weist darauf hin, daß in ihrem Ursprung die Reflexion auf die Form des Wissens mit der Reflexion auf die Form der Sprache sich aufs innigste durchdringt. Die Grenzen der Logik und der Grammatik werden nur ganz allmählich gewonnen und sichergestellt. Heute

freilich wird niemand mehr daran denken, das Ideal der philosophischen Grammatik in dem Sinne zu erneuern, daß er die Gesetze der Sprache einfach aus denen des rationalen Denkens und Schließens abzulesen und zu deduzieren versucht. Der Gedanke der „Grammaire générale et raisonnée“, der noch das 17. und 18. Jahrhundert immer wieder beschäftigt und gefesselt hat, scheint durch die historische und psychologische Betrachtung der Sprache ein für allemal beseitigt zu sein. Aber je mehr in dieser Betrachtung die Individualität der Sprache und der Sprachen herausgetreten ist, die jede Rückführung auf einen gleichförmigen logischen Typus verbietet, — um so deutlicher zeigt sich andererseits, daß eben diese Individualität der „inneren Sprachform“ nicht nur in einer bestimmten Richtung des Gefühls und der Phantasie, sondern in einer eigentümlichen gedanklichen Gesetzlichkeit gegründet ist. Als Lehre vom „Denken überhaupt“ kann die Logik nicht umhin, auch dieser Gesetzlichkeit des sprachlichen Denkens näher zu treten — kann sie nicht umhin, z. B. die Frage nach dem Prinzip der sprachlichen Begriffsbildung und der sprachlichen Klasseneinteilung oder auch die Frage nach dem Verhältnis des logischen Urteils zum sprachlichen Satz ins Auge zu fassen. Schwieriger scheint es, eine Beziehung zwischen der logischen und der ästhetischen Gesetzlichkeit aufzuweisen: denn die Kunst zum mindesten erscheint als ein Gebilde *sui generis*, das lediglich aus seinem eigenen Gestaltungsprinzip heraus verstanden werden kann. Und doch zeigt die geschichtliche Entwicklung der Ästhetik, daß auch sie sich als selbständige systematische Disziplin aus der Logik entfaltet und sich erst ganz allmählich von diesem gemeinsamen philosophischen Mutterboden losgelöst hat. Als „*Gnoseologia inferior*“, als Erkenntnislehre der „unteren Seelenkräfte“ wird im 18. Jahrhundert durch Alexander Baumgarten die Ästhetik begründet. Sie entsteht in dem Gedanken, daß auch im Sinnlichen und Imaginativen ebenso wie im Gedanklich-Rationalen bestimmte durchgehende Verknüpfungsformen und Verknüpfungsregeln gelten, — daß es eine „Logik der Einbildungskraft“ ebenso wie eine Logik des abstrakten Denkens gibt. Durch Georg Fr. Meier, den Schüler Baumgartens, und durch Tetens wird dieser Begriff der „Logik der Phantasie“ in der deutschen Psychologie heimisch. Wenn Kant die Gesetzlichkeit des ästhetischen Bewußtseins in der transzendentalen Struktur der „Urteilkraft“ begründet sein läßt, so wirkt hierbei noch die Erinnerung an diesen Ursprung der philosophischen Ästhetik mit. ¹Wagt man es, auf derartige Beispiele gestützt, von einer Logik auch des Mythos und der mythischen Phantasie zu sprechen — so steigert sich damit freilich der Anschein der Paradoxie. Denn eben dies scheint für die Welt des Mythos charakte-

ristisch zu sein, daß sie ganz in der Sphäre der primitiven Empfindung und Anschauung, in der Sphäre des Gefühls und des Affekts beschlossen bleibt, und daß sie für die analytischen Scheidungen und Trennungen, die erst der „diskursive“ Begriff einführt, keinen Raum läßt. Schon die bloße Frage nach der Begriffsform des Mythos scheint daher eine völlig unzulässige Rationalisierung desselben in sich zu schließen — scheint den Gegenstand, den sie begreifen will, vielmehr zu verfälschen und seiner eigenen Natur zu entfremden.

Und doch ist auch dem Mythos, so wahr er nicht ausschließlich im Kreis unbestimmter Vorstellungen und Affekte verharret, sondern sich in objektiven Gestalten ausprägt, auch eine bestimmte Art der Gestaltgebung, eine Richtung der Objektivierung eigen, die — so wenig sie mit der logischen Form der „Bestimmung zum Gegenstande“ zusammenfällt — doch eine ganz bestimmte Weise der „Synthesis des Mannigfaltigen“, der Zusammenfassung und der wechselseitigen Zuordnung der sinnlichen Elemente in sich schließt. *„Alle Begriffsbildung, gleichviel in welchem Gebiet und an welchem Material, ob an dem der „objektiven“ Erfahrung oder an dem der bloß „subjektiven“ Vorstellung, sie sich vollziehen mag, ist dadurch gekennzeichnet, daß sie ein bestimmtes Prinzip der Verknüpfung und der „Reihung“ in sich schließt. Erst durch dieses Prinzip werden aus dem stetigen Fluß der Eindrücke bestimmte „Gebilde“, bestimmte Gestaltungen mit festen Umrissen und „Eigenschaften“ herausgelöst. Die Form der Reihung bestimmt hierbei die Art und die Gattung des Begriffs. Es ist eine andere Weise der Zuordnung, eine andere „Hinsicht“ der Vergleichung, die z. B. für den physikalischen Begriff und für den biologischen Begriff kennzeichnend ist, — und wieder eine andere Rücksicht der Zusammenfassung beherrscht die Bildung der historischen Begriffe. Die traditionelle logische Lehre vom Begriff pflegt freilich eben diese entscheidende Differenz zu übersehen oder sie zum mindesten nicht zur scharfen methodischen Ausprägung zu bringen. Denn, indem sie uns anweist, den Begriff dadurch zu bilden, daß wir eine Gesamtheit gleichartiger oder ähnlicher Wahrnehmungen durchlaufen, und daß wir aus ihr, indem wir ihre Unterschiede mehr und mehr fallen lassen, nur die gemeinsamen Bestandteile herausheben, geht sie dabei von der Voraussetzung aus, als liege die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit schon in dem einfachen Inhalt der sinnlichen Eindrücke selbst, und sei von ihm unmittelbar und unzweideutig abzulesen. Eine schärfere Analyse zeigt indes genau das Umgekehrte: sie lehrt, daß die sinnlichen Elemente je nach dem Gesichtspunkt, unter dem sie betrachtet werden, in ganz verschiedener Weise zu Ähnlichkeitskreisen zusammengefaßt werden können. An sich ist nichts gleich*

oder ungleich, ähnlich oder unähnlich — das Denken macht es erst dazu. Dieses bildet somit nicht einfach eine an sich bestehende Ähnlichkeit der Dinge in der Form des Begriffes nach — sondern es bestimmt vielmehr, durch die Richtlinien der Vergleichung und Zusammenfassung, die es aufstellt, selbst erst, was als ähnlich, was als unähnlich zu gelten hat. Der Begriff ist mit anderen Worten nicht sowohl das Produkt der Ähnlichkeit der Dinge, als er vielmehr die Vorbedingung für die bewußte Setzung einer Ähnlichkeit zwischen ihnen bildet. Auch das Verschiedenste kann noch in irgendeiner Beziehung als ähnlich oder gleich, auch das Ähnlichste noch in irgendeiner Beziehung als verschieden betrachtet werden: und Sache des Begriffes ist es, eben diese Beziehung, diesen determinierenden Gesichtspunkt, zu fixieren und zum bestimmten Ausdruck zu bringen. Ganz besonders deutlich und eindringlich tritt dies hervor, wenn man nicht dabei stehenbleibt, die verschiedenen Arten des Begriffes, die innerhalb ein und derselben Gattung möglich sind, miteinander zu vergleichen, sondern wenn man die Gattungen selbst bestimmt einander entgegensetzt. Der physikalische, der chemische, der biologische Begriff weisen gegeneinander gewisse charakteristische Unterschiede auf, aber sie stellen nichtsdestoweniger sämtlich nur bestimmte Nuancierungen des allgemeinen „Naturbegriffs“ dar; — der naturwissenschaftliche Begriff scheidet sich seinem spezifischen Bildungsprinzip nach vom historischen, aber beide sind doch als Erkenntnisbegriffe wieder aufeinander bezogen und miteinander geeint. Viel schärfer aber tritt die Differenz hervor, wenn der Übergang nicht innerhalb derselben Gattung von Art zu Art, sondern wenn er von einer Gattung zur anderen erfolgt. Hier scheint mit einem Male ein wirklicher Hiatus einzutreten: der methodische Unterschied wird zum prinzipiellen Gegensatz. Aber eben diese Antithetik kann nun dazu dienen, die Eigentümlichkeit jedes der beiden Gegenglieder durch den Kontrast um so deutlicher zu bezeichnen. In diesem Sinne ist es gerade ein logisches Motiv und ein echt logisches Interesse, das dazu antreiben kann, über die Grenzen der im engeren Sinne logischen Begriffs- und Klassenbildung hinauszugehen. Die Kategorien des Logischen werden in ihrer Eigenart erst dann völlig durchsichtig, wenn wir uns nicht damit begnügen, sie in ihrem eigenen Gebiet aufzusuchen und zu betrachten, sondern wenn wir ihnen die Kategorien anderer Denkgebiete und Denkmodalitäten, insbesondere die Kategorien des mythischen Bewußtseins, gegenüberstellen. Daß es nicht paradox ist, von solchen Kategorien des mythischen Bewußtseins zu sprechen, — daß der Verzicht auf die logisch-wissenschaftliche Form der Verknüpfung und Deutung nicht mit absoluter Willkür und Gesetzlosigkeit gleichbedeutend ist, sondern

daß dem mythischen Denken ein Gesetz von eigener Art und Prägung zugrunde liegt, wollen die folgenden Darlegungen zu erweisen suchen.

2.

Wenn wir das Verfahren betrachten, das die Sprache in ihren Begriffsbildungen und Klasseneinteilungen befolgt, so weist es gewisse Momente auf, die gemäß unseren logischen Denkgewohnheiten kaum zu verstehen und mit unseren gewöhnlichen logischen Maßen kaum zu messen sind. Die Art, in der selbst die uns nächstliegenden und vertrautesten Kultursprachen die Gesamtheit der Nomina in verschiedene „Genera“ einteilen, ist so wenig unmittelbar verständlich, daß sie für die philosophische und „rationale“ Grammatik von jeher einen Stein des Anstoßes gebildet hat. Die Grammatik von Port Royal, die es sich zur Aufgabe macht, die Gesamtheit der grammatischen Formen aus ihren ersten logischen Gründen zu begreifen und zu deduzieren, hat in ihrer Darlegung und Erörterung des Geschlechtsunterschieds diesen Anspruch wesentlich einschränken müssen. Sie gelangt nach den ersten Versuchen einer allgemeinen logischen Ableitung dieses Unterschieds zu dem Ergebnis, daß zum mindesten seine konkrete Anwendung, daß die Zuteilung bestimmter Substantiva zu dem einen oder anderen Genus, keiner festen Regel unterliege, sondern daß hier in weitem Maße bloße Laune und vernunftlose Willkür (*pur caprice et un usage sans raison*) herrsche.¹⁾ Auch der Versuch, den Geschlechtsunterschied dadurch verständlich zu machen, daß man ihn, statt auf die Logik des abstrakten und diskursiven Denkens, auf eine Art „intuitiver“ Logik zurückführte, ist zu keinem völlig befriedigenden Ergebnis gelangt. Jacob Grimm hat in einem der reichsten und tiefsten Kapitel seiner „Deutschen Grammatik“ diesen Versuch unternommen. Nirgends vielleicht tritt die Kraft der ästhetischen Phantasie und die Kraft der sprachlichen Einfühlung bei Grimm so deutlich zutage als in diesem Abschnitt, der den letzten Motiven der Sprachbildung nachgeht und ihren verborgensten Sinn aufzudecken sucht. Die logische Fähigkeit der Gliederung eines gewaltigen Sprachstoffes steht hier mit der freien Beweglichkeit der Sprachphantasie, die keinen Begriff zur bloßen Schablone erstarren läßt, sondern ihn, je nach der besonderen konkreten Aufgabe, immer aufs neue differenziert und ihn bis in seine feinsten Nuancierungen und Abschattungen verfolgt, in glücklichstem Gleichgewicht. Schon bei der Darstellung des grammatischen Geschlechts sinnlicher Gegenstände werden von Grimm nicht weniger als 28 verschiedene Gesichtspunkte aufgeführt, nach

1) *Grammaire générale et raisonnée de Port Royal*, P. II, Chap. 5 ed. Paris 1810, S. 279.

denen die Zuteilung der verschiedenen Objekte zum männlichen, weiblichen oder sächlichen Geschlecht sich vollzieht. „Das grammatische Geschlecht“ — so faßt er seine Darlegungen zusammen — „ist eine in der Phantasie der menschlichen Sprache entsprungene Ausdehnung des natürlichen auf alle und jede Gegenstände. Durch diese wunderbare Operation haben eine Menge von Ausdrücken, die sonst tote und abgezogene Begriffe enthalten, gleichsam Leben und Empfindung empfangen, und indem sie von dem wahren Geschlecht Formen, Bildungen, Flexionen entlehnen, wird über sie ein die ganze Sprache überziehender Reiz von Bewegung und zugleich bildender Verknüpfung der Redeglieder unvermerkt ausgegossen.“¹⁾ Aber so reizvoll und bestechend diese Auffassung und Deutung des Geschlechtsunterschieds war, so große Schwierigkeiten stellten sich, schon innerhalb des indogermanischen Sprachkreises, ihrer exakten Durchführung im einzelnen entgegen. Die indogermanische Sprachwissenschaft sah sich schon hier, wengleich sie an dem allgemeinen Zusammenhang zwischen grammatischem und natürlichem Geschlecht, zwischen Genus und Sexus festhielt²⁾, zu mannigfachen Einschränkungen dieses Prinzips gedrängt. Brugmann hat schließlich die Anschauung Grimms durch eine rein formale Theorie ersetzt, nach welcher das Geschlecht der meisten Substantive nicht auf einen Akt der sprachlich-ästhetischen Phantasie zurückgehen, sondern im wesentlichen durch ihre äußere Form, durch die assoziativen Zusammenhänge, die sich zwischen Substantiven von gleicher oder ähnlicher Endung allmählich herausbildeten, bedingt sein sollte.³⁾

In ein neues Licht wurde das Problem gerückt, als die Sprachwissenschaft dazu überging, es über die Grenzen des Indogermanischen hinaus zu verfolgen und den Geschlechtsunterschied der Nomina im Indogermanischen mit verwandten, aber weit allgemeineren Phänomenen in anderen Sprachkreisen zu vergleichen. Die Betrachtung gewann jetzt ein zugleich breiteres und festeres Fundament. Der Zweigeschlechtigkeit der semitisch-hamitischen und der Dreigeschlechtigkeit der indogermanischen Nomina traten nunmehr die weit reicheren und komplexeren Klassensysteme anderer Sprachen gegenüber. Das Phänomen des Geschlechtsunterschieds war damit als ein Teilproblem erkannt, das nur innerhalb eines größeren umfassenden Ganzen seine Lösung finden konnte, und das durch deutlich erkennbare Fäden, durch

1) J. Grimm, Deutsche Grammatik III, 346.

2) Vgl. hierfür z. B. H. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte³, S. 241 ff.

3) Vgl. Brugmann, Das grammatische Geschlecht in den indogermanischen Sprachen, *Teichmeyer's Zeitschr. f. allg. Sprachwissenschaft* IV, S. 100 ff.

ganz bestimmte Übergänge, mit diesem Ganzen zusammenhing.¹⁾ Insbesondere war es die Betrachtung des scharf ausgeprägten Klassensystems der Bantusprachen, die hier einen weit klareren und umfassenderen Überblick ergab. Auf das Prinzip, nach dem dieses System sich gliedert, braucht in diesen einleitenden Betrachtungen nur in aller Kürze hingedeutet zu werden. Wie bekannt, wird jedes Substantivum der Bantusprachen einer ganz bestimmten Klasse zugehörig gedacht und durch deren Klassenpräfix gekennzeichnet; in den meisten Klassen tritt weiterhin ein verschiedenes Präfix ein, je nachdem das betreffende Wort im Singular oder im Plural steht. Die Bantugrammatik unterscheidet mehr als zwanzig derartiger mit besonderen Präfixen versehener Klassen, wobei es wahrscheinlich ist, daß auch dieser außerordentliche Reichtum nur der Überrest einer ehemaligen noch größeren Mannigfaltigkeit ist. Der gesamte grammatisch-syntaktische Bau der Sprache wird von diesem Einteilungsprinzip beherrscht und durch dasselbe vollständig bestimmt. So wird z. B. ein Nomen als Subjektsnominativ dadurch bezeichnet, daß sein Präfix mit dem Subjektspräfix des Verbum übereinstimmt; ebenso wird es zum Objektsakkusativ gestempelt, wenn die analoge Übereinstimmung zwischen ihm und dem Objektspräfix des Verbum stattfindet. Auch jedes Wort, das zu einem Substantivum in prädikativer oder attributiver Beziehung oder in dem Verhältnis steht, das in unserer Sprache durch die Form des Genitivs ausgedrückt wird, muß das dem Substantiv entsprechende Klassenpräfix annehmen. Was die Pronomina betrifft, so sind ihre Präfixe mit den Nominalpräfixen nicht identisch, stehen aber zu ihnen in einem ganz bestimmten Verhältnis eindeutiger Zuordnung, so daß z. B. die Form des Possessivpronomens eine verschiedene ist, je nachdem der Besitzer und der besessene Gegenstand der einen oder der anderen Klasse angehört.²⁾ Wie man sieht, breitet sich hier ein Unterschied, der zunächst am Nomen festgestellt ist, durch das Prinzip der grammatischen Kongruenz, gewissermaßen in konzentrischer Erweiterung,

1) Solche Übergangserscheinungen zwischen der Klasseneinteilung der Bantusprachen und der Einteilung nach dem grammatischen Geschlecht, die in den semitisch-hamitischen und den indogermanischen Sprachen herrscht, hat Meinhof in den Hamitensprachen, insbesondere im Ful, nachgewiesen. Im Ful breitet sich über die alte Klasseneinteilung der Nomina eine neue mit nur 4 Rubriken aus (Personen, Sachen, große und kleine Dinge), die sich sodann, indem die großen Dinge in die Personenklasse, die kleinen in die Sachklasse einrücken, zu einem zweigliedrigen Schema (entsprechend der Einteilung in Maskulina und Feminina) gestaltet. Näheres bei Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, Hamburg 1912, S. 22 ff., 42 ff. und „Das Ful in seiner Bedeutung für die Sprache der Hamiten“ ZDMG. Bd. 65, S. 201 ff.

2) Für alles Nähere vgl. Meinhof, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*, Berlin 1906, s. auch Roehl, *Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalaspache*, Hamburg 1911, S. 33 ff.

über das Ganze der Sprache und der sprachlichen Anschauung aus. Blickt man aber von der Form, in der sich dieser Prozeß vollzieht, wieder auf den Inhalt der ursprünglichen Unterscheidungen zurück, so scheint es zunächst freilich vergeblich, in diesem Inhalt irgendeine feste Regel entdecken zu wollen, die die Vergleichung lenkt und über die Zuweisung bestimmter Nomina zu bestimmten Klassen entscheidet. Noch mehr als in der semitischen und indogermanischen Geschlechtsbezeichnung scheint hier alles der Willkür der sprachlichen Phantasie, dem Spiel der Einbildungskraft, das die Inhalte nach freier Laune oder nach zufälligen Assoziationen miteinander verknüpft, überlassen zu sein. Auf den ersten Blick kann es scheinen, als werde die Vergleichung und Zuordnung im wesentlichen durch anschauliche Momente, durch Übereinstimmung im äußeren Ansehen und in der räumlichen Gestalt der Gegenstände, geleitet und bestimmt. Ein bestimmtes Präfix hebt z. B. die besonders großen Dinge heraus und faßt sie zu einer selbständigen Klasse zusammen, ein anderes dient als Verkleinerungspräfix zur Bildung der Deminutiva; eines bezeichnet doppelt vorhandene Dinge, wie insbesondere die Teile des Körpers, die sich symmetrisch entsprechen; ein anderes Objekte, die als vereinzelt erscheinen. Zu diesen Unterschieden nach Größe und Zahl der Objekte treten andere, die ihre wechselseitige Stellung im Raume, ihr Ineinander, Aneinander und Außereinander betreffen, und dieses Verhältnis durch ein differenziertes und fein abgestuftes System von Lokativpräfixen zum sprachlichen Ausdruck bringen. Auch außerhalb des Kreises der Bantusprachen finden sich unverkennbare Anzeichen dafür, daß die Klassenunterscheidung der Nomina vielfach auf Unterschiede ihrer räumlichen Gestaltung zurückgeht. In einzelnen melanesischen Sprachen wird die Klasse der runden sowie die der langen oder kurzen Dinge durch ein besonderes Präfix bezeichnet, das daher ebensowohl vor dem Wort für Sonne oder Mond, wie vor dem Wort für eine bestimmte Art von Canoes oder für gewisse Fischarten erscheint.¹⁾ Die Indianersprachen Nordamerikas kennen zumeist die einfache Unterscheidung der Nomina nach dem Genus nicht, sondern teilen die Gesamtheit der Dinge in belebte und unbelebte Wesen, dann aber weiterhin in stehende, sitzende, liegende Dinge, sowie in solche, die auf der Erde oder im Wasser leben oder die aus Holz oder Stein usw. gebildet sind. Die Gesetze der Kongruenz werden auch hier streng beobachtet: das Verbum ändert in der objektiven Konjugation durch Infixe, die ihm einverleibt werden, seine Form, je nachdem sein Subjekt oder Objekt ein belebter oder unbelebter, ein stehender, liegender oder sitzender Gegenstand

1) S. Codrington, *The Melanesian languages*, Oxford 1885, S. 146f.

ist.¹⁾ In alledem scheint bei aller Mannigfaltigkeit der verschiedenen Einteilungsarten das beherrschende Prinzip der Einteilung noch relativ einfach und durchsichtig, da es durchweg anschaulich gegebene, objektiv aufzeigbare Kennzeichen und Merkmale sind, nach denen die sprachliche Gliederung sich zu richten scheint.

In Wahrheit aber ist damit höchstens ein einzelnes Moment der Auffassung bezeichnet, dem andere, nicht minder wichtige gegenüberstehen. Vor allem zeigt sich als allgemeine Regel, daß der Kreis der objektiven Empfindung und Anschauung sich hier von dem des subjektiven Gefühls und Affekts nirgends streng scheiden läßt, sondern daß beide Kreise sich in eigentümlichster Weise miteinander kreuzen und sich einander durchdringen. Die Klassen der Nomina sind ebenso ursprünglich Wertklassen, als sie Sachklassen sind: es prägt sich in ihnen nicht sowohl die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes als die gefühlsmäßige und affektive Stellung, die das Ich ihm gegenüber einnimmt, aus. Das tritt insbesondere in der Grundunterscheidung hervor, die ebenso wie die Bantusprachen auch die meisten amerikanischen Sprachen beherrscht. Es ist eine bekannte Erscheinung, daß ein und derselbe Gegenstand je nach der Bedeutung, die er besitzt, und je nach dem Wert, der ihm zugemessen wird, bald der Personenklasse, bald der Sachenklasse zugeordnet werden kann. Nicht nur wechselt in amerikanischen und afrikanischen Sprachen der Ausdruck für eine bestimmte Tierart seine Klasse, wenn das Tier in der mythischen Erzählung als persönliches, selbständig handelndes Wesen auftritt²⁾, sondern die gleiche Wandlung vollzieht sich auch, wenn ein Gegenstand durch irgendein besonderes Wertmerkmal, insbesondere durch seine Größe und seine Bedeutsamkeit, aus der Gesamtheit der übrigen herausgehoben erscheint. So wird, nach Westermann, in der Golasprache in Liberia ein Hauptwort durch Präfixwechsel in eine andere Klasse, die Klasse der lebenden Wesen, versetzt, um damit den Gegenstand, auf den es geht, als einen besonders großen, hervorragenden und wertvollen zu kennzeichnen.³⁾ Im Bedauye, das den Gegensatz des grammatischen Geschlechts entwickelt hat, in dem aber der ältere Gegensatz einer Personen- und Sachenklasse noch deutlich durchscheint, werden dem Maskulinum, das der Personenklasse entspricht, Gegenstände zugeordnet, deren Größe, Ansehen und Energie hervorgehoben werden soll, während das Femininum zumeist Kleinheit, Schwäche und Passivi-

1) Näheres bei Powell, *Introduction to the study of Indian Languages*, Washington 1880, S. 48 f.

2) S. Gatschet, *Grammar of the klamath language* (*Contributions to North American Ethnology* Vol. II, P. 1, Washington 1890) S. 462; über analoge Erscheinungen im Ful s. Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, S. 45.

3) Westermann, *Die Gola-Sprache in Liberia*, Hamburg 1921, S. 27.

tät ausdrückt.¹⁾ Gemäß der Anschauung, die hier zugrunde liegt, sprechen die einheimischen Grammatiker der Drawidasprachen — in denen die Unterscheidung der Nomina in zwei Klassen: die Klasse der „vernünftigen“ und der „unvernünftigen“ Wesen, besteht — geradezu von Wörtern verschiedener Rangordnung, von Wörtern der höheren und von solchen der niederen Kaste.²⁾ Auch von den Bearbeitern und Darstellern der amerikanischen Eingeborenen-sprachen ist häufig hervorgehoben worden, daß die Grundunterscheidung des „Belebten“ und „Unbelebten“ nicht rein objektiv zu fassen ist, sondern daß sie in ihrer Anwendung beständig mit bestimmten Wertkategorien durchsetzt erscheint, so daß statt von dem Gegensatz des Lebendigen und Leblosen (animate and inanimate gender) vielmehr von einem Gegensatz des Edlen und Unedlen, des Persönlichen und Unpersönlichen gesprochen werden müsse.³⁾

Wir verfolgen indes diese sprachlichen Erscheinungen hier nicht weiter: sie kommen für das Problem, das uns im folgenden beschäftigen soll, nur insoweit in Betracht, als sich schon in ihnen ein eigentümlicher Typus der Einteilung darstellt, der von den uns vertrauten logischen Normen der Begriffs- und Klassenbildung in sehr charakteristischer Weise abweicht. Hier blicken wir in eine ganz andere Art der Ordnung und Gliederung der Anschauungsinhalte hinein, als sie in unserem theoretischen, im empirischen und abstrakt-begrifflichen Denken herrscht. Überall sind es bestimmte konkrete Unterscheidungen, insbesondere subjektiv gefühlte und affektive Unterschiede, die für die Teilungen und Trennungen, wie für die Verknüpfungen und Zuordnungen der Wahrnehmungs- und Anschauungsinhalte entscheidend sind. Gleichviel, ob wir die Motive, die sich hierbei wirksam erweisen, im einzelnen verstehen und nachfühlen können: so bildet doch schon die bloße Form dieser Trennungen und Zuordnungen ein wichtiges Problem. Denn in dieser Form tritt, mitten in einem Gebiet, das auf den ersten Blick aller Logik zu spotten scheint, eine eigentümliche Gesetzlichkeit zutage. Nachdem einmal der Gesichtspunkt der Verglei-

1) „So ist z. B. ša' die Kuh masculini generis, weil sie bekanntlich in diesen Ländern die Hauptstütze des gesamten Hauswesens ist, dagegen ša' das Fleisch ein Femininum, da es gegenüber ša' der Kuh von minderem Belang ist.“ Reinisch, *Die Bedaueysprache II*, Wien 1893, S. 59 f. (zitiert bei Meinhof, *Hamitensprachen* S. 139.)

2) Vgl. Friedr. Müller, *Reise der österr. Fregatte Novara um die Erde. Bd. III (Linguistischer Teil)*; Wien 1867, S. 83, s. auch Fr. Müllers *Grundriß der Sprachwissenschaft III*, I, 173.

3) Gatschet, *Klamath language*, S. 462f. — Vgl. bes. Boas, *Handbook of American Indian Languages*, P. I (Smithson. Institut. Bullet. 40), Washington 1911, S. 36: „The Algonquian of North America classify nouns as animate and inanimate, without, however, adhering strictly to the natural classification implied in these terms. Thus the small animals may be classified as inanimate, while certain plants may appear as animate.“

chung festgestellt ist, wird er in höchster Konsequenz durch alle Teile der Sprache durchgeführt. Mit einer unerbittlichen Logik macht er sich, dank den strengen Regeln der grammatischen Kongruenz, in dem gesamten Bau der Sprache geltend. So merkwürdig, so „irrational“ daher vielfach für uns die Grundlagen der Vergleichung erscheinen mögen — so herrscht doch im Aufbau und Ausbau des Klassensystems selbst ein durchaus einheitliches und „rationales“ Prinzip. Vor allem zeigt sich der wichtige Tatbestand, daß auch im Denken der „primitiven“ Sprachen keineswegs nur ein einzelner Empfindungs- oder Anschauungsinhalt an den anderen gereiht, sondern daß auch hier das Einzelne einem „Allgemeinen“ unterstellt und durch ein Allgemeines bestimmt wird. Gewisse Grunddifferenzen wirken als gemeinschaftliches Schema, als die übereinstimmenden und durchgehenden Richtlinien, nach denen sich allmählich die gesamte Anschauungswelt organisiert. Der sinnliche Eindruck wird in der sprachlichen Bezeichnung, die er findet, alsbald auf eine bestimmte Klasse bezogen und damit begrifflich determiniert. Man hat dies psychologisch so ausgedrückt, daß in den Sprachen mit fester Klasseneinteilung das Erfassen des Einzeldinges nicht in einem einzigen geistigen Akte erfolge, sondern in zweien, die zwar unlöslich aufeinander bezogen, aber doch deutlich voneinander getrennt seien. Ein Ding werde hier niemals als bloßes Individuum, sondern in stellvertretender Bedeutung als Repräsentant einer Klasse, einer Gattung genommen, die sich in ihm als in einem Einzelfall verkörpert und darstellt.¹⁾ Einzelne Sprachen bleiben nicht dabei stehen, diese Unterordnung des Individuellen unter ein Allgemeines bloß formell durch Präfixe zu bezeichnen, sondern sie halten die beiden Akte der Bestimmung auch äußerlich deutlich auseinander, indem sie der konkreten Bezeichnung eines Gegenstandes eine andere anfügen, die ihn generisch bestimmt und ergänzt. Indem Humboldt dieses Verfahren, in der Einleitung zum Kawi-Werk, am Beispiel des Barmanischen erläutert, fügt er hinzu, daß es nicht immer der „wirkliche Gattungsbegriff“ des konkreten Gegenstandes sei, der ihm in dieser Weise beigegeben werde: die Sprache begnüge sich vielmehr mit dem Ausdruck einer denselben in irgendeiner allgemeinen Ähnlichkeit unter sich begreifenden Sache. So werde der Begriff einer ausgedehnten Länge mit den Wörtern Messer, Schwert, Lanze, Brot, Zeile, Strick usw. verbunden, so daß die verschiedenartigsten Gegenstände, bloß insofern sie irgendeine Eigenschaft miteinander gemein haben, in dieselben Klassen gesetzt werden. „Wenn also“ — so schließt er hieraus — „diese Wortverbindungen auf der einen Seite für einen Sinn

1) Vgl. F. N. Finck, Die Haupttypen des Sprachbaus, Leipzig 1910, S. 46f., 150f. Studien der Bibliothek Warburg 1. Heft: Cassirer

logischer Anordnung zeugen, so spricht aus ihnen noch häufiger die Geschäftigkeit lebendiger Einbildungskraft; so wenn im Barmanischen die Hand zum generischen Begriff aller Arten von Werkzeugen, des Feuergewehrs so gut als des Meißels, dient.“¹⁾ In diesen Sätzen ist in großer Prägnanz das Problem bezeichnet, auf das auch die folgenden Betrachtungen der mythischen Begriffs- und Klassenbildung hinielen. Wir fassen die mythischen Zuordnungen und Einteilungen hier nicht nach ihrer inhaltlichen, sondern nach ihrer methodischen Seite, — wir suchen uns darüber klar zu werden, in welchem Verhältnis in ihnen die verschiedenen geistig-seelischen Grundkräfte zueinander stehen und wie sich in ihnen, zugleich mit der geschäftigen Bewegung der Einbildungskraft, ein eigentümlicher logischer Sinn und eine bestimmte Form und Richtung des Denkens darstellt.

3.

Wir beginnen mit solchen mythischen Welteinteilungen, die im totemistischen Vorstellungskreis wurzeln und denen, nach Inhalt und Form, der Stempel der totemistischen Denkweise aufgeprägt ist. Die Frage nach dem Ursprung und nach der Bedeutung des Totemismus selbst — eine Frage, die bekanntlich zu den meistumstrittenen Problemen der Völkerkunde und der Religionsgeschichte gehört — kann hierbei ganz außer acht bleiben, da es sich hier nicht um die Genese der totemistischen Anschauung, sondern lediglich um bestimmte Auswirkungen derselben handelt. Die Erscheinungen, die für uns vor allem in Betracht kommen, sind besonders genau bei den Eingeborenenstämmen des australischen Kontinents beobachtet worden. Was die soziale Gliederung dieser Stämme betrifft, so gestaltet sie sich bekanntlich im allgemeinen derart, daß der ganze Stamm in zwei exogame Gruppen zerfällt: bei dem relativ einfachsten Typus der Einteilung, dem sog. Urabunnatypus, pflegen dann weiterhin die beiden Hauptgruppen noch in mehrere Unterklassen zu zerfallen, von denen jede durch ihr besonderes Totemtier oder ihre besondere Totempflanze bezeichnet wird. Es gilt dann die Regel, daß die Männer der einen Klasse, die ein bestimmtes totemistisches Abzeichen besitzt, zunächst außerhalb ihrer Gruppe, dann aber auch nur die Frauen eines ganz bestimmten, durch ein besonderes Totem gekennzeichneten Clans heiraten können. Weitere Unterschiede können dadurch bedingt sein, daß die beiden exogamen Hauptgruppen aus zwei oder vier oder einer noch größeren Zahl von Unterabteilungen bestehen können, daß die

¹⁾ Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, Ges. Werke Akademie-Ausg., VII, 1, 340.

Zugehörigkeit der Kinder in den einzelnen Klassen sich bald nach der Klassenzugehörigkeit des Vaters, bald nach der der Mutter bestimmen kann — doch erfährt das allgemeine Prinzip, nach dem sich in den totemistischen Gesellschaften die Heiraten zwischen den einzelnen Stammesgenossen regeln und durch das sich die Ordnung der Nachkommenschaft bestimmt, hierdurch keine wesentliche Umgestaltung. Auf die für unser Denken höchst verwickelten Verwandtschaftsbeziehungen und auf das System der Verwandtschaftsnamen, das sich hieraus ergibt, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Das Material hierüber liegt in den Berichten und Darstellungen von Fison und Howitt, von Palmer und Matthews, besonders aber in den beiden Werken von Spencer und Gillen über die Eingeborenensämme Australiens in sorgfältiger Sichtung vor. Auf Grund dieses Materials hat sodann Emile Durkheim in seiner Schrift „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*“ (Paris 1912) eine allgemeine soziologische Theorie der Religion und ihrer Entstehung entworfen. Die Phänomene des Totemismus werden in dieser Theorie aus der engen Sphäre, der sie zunächst anzugehören scheinen, herausgehoben, indem Durkheim betont, daß der Totemismus, selbst in seinen primitivsten Gestaltungen, kein bloßes Prinzip der sozialen Gliederung sei, sondern daß er ein universelles Prinzip der Welteinteilung und somit der Weltanschauung und des Weltverständnisses in sich schließe. In der Tat breitet sich die Unterscheidung der einzelnen Clans nach ihren Totems von dem engeren sozialen Kreise, in dem sie zunächst gilt, weiter und weiter aus, um schließlich auf alle Kreise des Daseins überhaupt, des natürlichen wie des geistigen, überzugehen. Nicht nur die Glieder des Stammes, sondern das gesamte Universum mit allem, was in ihm enthalten ist, wird durch die totemistische Denkform in Gruppen zusammengefaßt, die nach bestimmten Verwandtschaftsverhältnissen einander zugehörig oder voneinander gesondert sind. Alle Dinge, die beselten wie die unbeselten, werden zuletzt in irgendeiner Weise durch diese Gliederung erfaßt. Die Sonne, der Mond, die Gestirne ordnen und scheiden sich nach denselben Klassen, nach denen die menschlichen Individuen, die Mitglieder des Stammes sich sondern.¹⁾ Wenn sich etwa der gesamte Stamm nach den beiden Hauptgruppen der Krokitch und Gamutsch oder der Yungaroo und Wootaroo teilt,

1) „All nature is ... divided into class names and said to be male or female. The sun and moon and stars are said to be men and women and to belong to classes just as the blacks themselves“. Palmer, Notes on some Australian Tribes. Journ. of the Anthropol. Instit. of Great Britain and Ireland XII (1884), S. 300, vgl. besonders Matthews, Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. Journ. and Proceed. of the Royal Society of N. S. Wales XXXVIII (1904), S. 208, 286, 294.

so gehören auch alle sonstigen Gegenstände einer dieser Gruppen an. Die Alligatoren sind Yungaroo, die Känguruhs Wootaroo, die Sonne ist Yungaroo, der Mond Wootaroo — und das gleiche gilt für alle bekannten Sternbilder, für alle Bäume und Pflanzen. Der Regen, der Donner, der Blitz, die Wolken, der Hagel, der Winter haben je ihr eigenes totemistisches Abzeichen, durch das sie einer bestimmten Gattung zugewiesen sind. Und man muß sich hierbei gegenwärtig halten, daß diese gattungsgemäße Bestimmtheit dem primitiven Denken und Fühlen als eine durchaus reale Bestimmtheit erscheint. Keineswegs handelt es sich darum, daß in irgendeinem bloß konventionellen und nominalistischen Sinn sachlich disparaten Gegenständen ein bestimmtes „Zeichen“ angeheftet wird — sondern diese Gemeinsamkeit des Wesens zum sichtbaren Ausdruck. Demgemäß ist auch alles Tun des Menschen, ist auch jede Einwirkung, die er auf die Welt der Dinge ausübt, nach diesen Gesichtspunkten bestimmt und muß es sein, wenn sie von Erfolg begleitet sein soll. Ein Zauberer etwa, der selbst der Gruppe Mallera angehört, kann bei seinen Beschwörungen und magischen Bräuchen nur solche Gegenstände verwenden, die ebenfalls zu dieser Gruppe gehören: alle anderen würden in seiner Hand unwirksam bleiben. Das Gerüst, auf dem die Leiche eines Verstorbenen zur Schau gestellt wird, muß aus dem Holz eines Baumes gefertigt sein, der der gleichen Klasse wie der Tote angehört; auch die Zweige, mit denen er bedeckt wird, müssen von einem Baum seiner Klasse genommen werden. Bei den Wackelbura in Ost-Australien, die sich in Mallera und Wutara gliedern, wobei die erstere Gruppe sich wieder in Kurgila und Banbe scheidet, muß ein Angehöriger der Banbe-Klasse, wenn er stirbt, von Männern der Malleraklasse bestattet und mit Zweigen des breitblättrigen Buchsbaums bedeckt werden, denn dieser Baum ist Banbe.¹⁾ Wie man sieht, hat hier im theoretischen wie im praktischen Sinne eine völlig scharfe Scheidung der einzelnen Objektkreise stattgefunden, deren besondere intellektuelle oder affektive Gründe uns zunächst undurchdringlich erscheinen mögen — bei denen aber jedenfalls das eine, negative Moment klar hervortritt, daß es nicht etwa lediglich die äußere Ähnlichkeit der Dinge, ihre Übereinstimmung in irgendwelchen sinnlich faßbaren oder aufzeigbaren Einzelmerkmalen ist, was hier die Betrachtung leitet. Vielmehr erkennt man schon hier, daß das mythische Denken die sinnlichen Eindrücke ge-

1) Vgl. hierzu besonders den charakteristischen Bericht von Muirhead, den Howitt (On some Australian Beliefs, Journ. of the Anthropol. Instit. of Great Britain XIII, S. 191, Anm. 1) zitiert (vgl. Beilage I), s. auch Howitt, Further Notes on the Australian Class System, Journ. of the Anthropol. Instit. XVIII, S. 61. (Beilage II.)

mäß seiner eigenen Strukturform umbildet,⁴ und daß es in dieser Umbildung über ganz bestimmte eigenartige „Kategorien“ verfügt, nach denen sich die Zuweisung der verschiedenen Objekte zu den einzelnen Grundklassen vollzieht.

Die angeführten Beobachtungen über das totemistische System der australischen Eingebornenstämme haben neuerdings eine sehr wertvolle Bereicherung und Bestätigung durch die gründliche und eingehende Darstellung erhalten, die P. Wirz über die Herausbildung der totemistisch-sozialen Gruppierungen bei den *Marind-anim* in Holländisch Süd-Neu-Guinea gegeben hat. Auch hier zeigt sich der gleiche Grundzug des Denkens, zeigt sich das Übergreifen der totemistischen Gliederung von der Organisation des Stammes auf die Organisation der Welt in schärfster Ausprägung.⁵ Der Clantotemismus der *Marind* und deren Nachbarstämme — so betont Wirz ausdrücklich — ist ein Universaltotemismus im weitesten Sinne, der alles Existierende in sich einschließt. Alle Naturobjekte und alle künstlichen Objekte gehören je einem Clan, einem einzelnen „*Boan*“ an und werden ihrem Wesen nach durch ihn bestimmt. In einer Fülle von Mythen, durch die alles Wirkliche bis in seine letzteren Besonderungen erfaßt und wie mit magisch-mythischen Fäden verknüpft wird, findet dieses ursprüngliche Zusammengehörigkeitsgefühl seinen Ausdruck. Aus der Gesamtdarstellung von Wirz und aus der Vergleichung des von ihm gesammelten Materials mit analogen Erscheinungen in anderen Kulturkreisen ergibt sich, daß hierbei nicht etwa die Mythen das primäre und ursprüngliche, das Bewußtsein und Gefühl der Klassenzugehörigkeit dagegen das abgeleitete Moment sind. Vielmehr gilt hier offenbar das umgekehrte Verhältnis. Der Mythos setzt nur einen bestimmten Vorstellungsbestand, der als solcher gegeben ist, in die Form des Berichts, in die Form der Erzählung um. Statt uns die Genesis dieses Bestandes zu offenbaren, statt uns eine Erklärung von ihm zu geben, gibt er uns vielmehr nur seine Explikation, seine Auseinanderlegung in die Form einer zeitlichen Begebenheit. Das Verbindende der einzelnen Mythen ist überall eine unmittelbar gefühlte mythologisch-totemistische Verwandtschaft, eine Totemzusammengehörigkeit und Totemfreundschaft, die alles Seiende verbindet. Dies geht nach Wirz soweit, daß eine Aufzählung aller totemistisch zusammengehörigen Objekte überhaupt nicht möglich ist. Nicht nur die einzelnen Dinge, sondern selbst gewisse Tätigkeiten, wie „schlafen“ und „sich begatten“ werden als totemistische Tätigkeiten eines gewissen Clans oder Clanverbands aufgefaßt. Es ist, als könnte irgendein einzelnes Ding oder ein einzelner Vorgang gar nicht „apperzipiert“, gar nicht in die Einheit des mythischen Bewußtseins dieser Stämme

aufgenommen werden, ohne daß er durch einen ihrer mythischen Klassenbegriffe bestimmt und ihm untergeordnet würde. In dieser Hinsicht ist es besonders lehrreich und wichtig, daß neue Gegenstände, die den *Marind-anim* von außen her durch fremde Vermittlung zugeführt wurden, sofort der gleichen Prägung des Denkens verfielen. „Irgendeine Zufälligkeit oder etwas Gemeinsames“ — so schildert Wirz diesen Vorgang — „kann zu totemistischen Beziehungen Veranlassung geben. . . . Ein Clan, der *Sapi-zé*, welcher sich nach einem Vorfahren *Sapi* benennt, erhielt vor kurzem einen neuen totemistischen Verwandten, das war das Rind, bloß weil das Rind malaiisch *Sapi* heißt und unter diesem Namen vor kurzem den . . . Marind bekannt wurde.“ Ebenso werden z. B. Sago und der feine graue Ton aus rein äußerlichen Ähnlichkeitsgründen miteinander zusammengebracht: der Sago-*Boan* und der Ton-*Boan* gelten als miteinander verwandt, was selbst so weit geht, daß sich beide Gruppen nicht heiraten dürfen. Auch einen feuerrot blühenden Zierbaum, der unlängst eingeführt und angepflanzt wurde, hat der *Marind* in sein mythologisch-totemistisches Verwandtschaftssystem, und zwar in den Feuer-*Boan* eingereiht, denn jene Blumen, sagt er, sind rot wie das Feuer. Aber wenn Wirz aus allen diesen Beispielen schließt, daß totemistische Beziehungen oft auf rein zufällige, auf willkürliche und spielerische Weise zustande kommen, so scheint er hierbei freilich das mythische Denken an anderen, als an seinen eigenen Maßen zu messen. Denn eben dies bildet ja einen konstitutiven Grundzug dieses Denkens, daß es dort, wo wir höchstens eine bloße Analogie oder eine äußerliche Ähnlichkeit zu erkennen vermögen, eine wahrhafte Gemeinschaft des Wesens findet. Der Name ist, mythisch genommen, niemals ein bloß konventionelles Zeichen für ein Ding, sondern ein realer Teil desselben — und ein Teil der nach dem mythisch-magischen Grundsatz des „*pars pro toto*“ das Ganze nicht nur vertritt, sondern wirklich „ist“. Wer sich des Namens bemächtigt, der erringt damit die Gewalt über den Gegenstand selbst; dem wird derselbe in seiner „Wirklichkeit“ (d. h. in seiner magischen Wirksamkeit) zu eigen. Und ebenso wird die Ähnlichkeit hier niemals als „bloße“ Beziehung, die etwa nur in unserem subjektiven Denken ihren Ursprung hätte, aufgefaßt, sondern alsbald auf eine reale Identität zurückgedeutet: Dinge könnten nicht als ähnlich erscheinen, ohne in ihrem Wesen irgendwie eins zu sein. Erwägt man dies, so wird deutlich, daß, so zufällig, so spielerisch uns im einzelnen Falle die Zuweisung besonderer Gegenstände zu einzelnen mythischen Klassen auch erscheinen mag, doch die Bildung der allgemeinen mythischen Klassenbegriffe selbst einer tieferen Schicht des mythischen Denkens angehören, und daß sich

darin eine in all ihrer Eigenart nicht willkürliche, sondern in gewissem Sinne notwendige Struktur dieses Denkens ausdrücken muß.¹⁾

Die Auffassung, die hier zugrunde liegt, tritt noch wesentlich schärfer hervor, wenn wir sie nicht nach der Seite der Anschauungsinhalte, sondern nach der Seite der Anschauungsform verfolgen, — wenn wir also die Art betrachten, wie sich die Vorstellung des räumlichen Zusammenhangs der Dinge für die mythische Weltansicht gestaltet. In der Gedankenwelt des Totemismus vollzieht sich die Gliederung des Raumes und die Unterscheidung der räumlichen Gegenden und Richtungen nicht in unserem Sinne, nach geometrischen oder nach geographisch-physikalischen, sondern gleichfalls nach den spezifisch totemistischen Gesichtspunkten. Es gibt in der Gesamtheit des Raumes ebensoviele klar voneinander gesonderte Einzelregionen, als es verschiedene Clans in der Gesamtheit des Stammes gibt — und andererseits besitzt jeder einzelne Clan eine bestimmte, ihm zugehörige Orientierung im Raume. Howitt berichtet, daß ein Eingeborener eines australischen Stammes ihm die Gliederung dieses Stammes, der sich in die beiden Hauptgruppen Krokitch und Gamutch teilte, dadurch bezeichnet habe, daß er zunächst einen einzelnen Stab auf dem Boden in genau östlicher Richtung niederlegte. Dieser Stab teilte das Ganze des Raumes in eine obere und untere, eine nördliche und südliche Hälfte, deren eine als der Ort der Gruppe Krokitch, deren andere als der Ort der Gruppe Gamutch bezeichnet wurde. Die weitere Gliederung in Klassen und Unterklassen ergab sich dadurch, daß neben den ersten Stab in bestimmter Folge andere Stäbe in nordöstlicher, nördlicher, westlicher Richtung usf. niedergelegt wurden, bis schließlich der ganze Umkreis des Raumes in verschiedene Sektoren abgeteilt war, deren jeder zugleich als der Ort einer ganz bestimmten Klasse oder Unterklasse galt. Und hierbei handelte es sich keineswegs um eine bloß repräsentative Darstellung, etwa um eine schematische Verdeutlichung der Verwandtschaftsverhältnisse durch räumliche Verhältnisse, sondern um einen wirklichen Wesenszusammenhang zwischen den einzelnen Klassen und den ihnen zugehörigen Raumgebieten. Auch hierfür sind wieder die Bestattungsgebräuche besonders bezeichnend. Stirbt z. B. bei dem betreffenden Stamm ein Ngauai, d. h. einer der Männer der Sonne, denen als Ort der

1) Zum Ganzen s. Dr. P. Wirz, Die Marind-anim von Holländisch Süd-Neu-Guinea II. Teil: Die religiösen Vorstellungen und Mythen der Marind-anim und die Herausbildung der totemistisch-sozialen Gruppierungen. — Die Schrift von Wirz, die im Herbst 1922 in den Abhandlungen der Hamburgischen Universität erscheinen wird, ist mir erst während des Drucks dieses Aufsatzes zugänglich geworden; für den Hinweis auf sie bin ich meinen Kollegen Prof. Carl Meinhof und Prof. Otto Dempwolff zu Dank verpflichtet. Zur totemistisch-mythologischen Klasseneinteilung der Marind-anim s. a. Beilage III.

Osten zugehört, so wird genau darauf geachtet, daß die Leiche derart ins Grab gelegt wird, daß ihr Haupt in genau östlicher Richtung zu liegen kommt — und in entsprechender Weise sind auch die Angehörigen anderer Klassen mit je einer besonderen räumlichen Richtung verknüpft und an sie gleichsam gebunden.¹⁾

In wesentlich bestimmterer, in wahrhaft systematischer Durchführung aber stellt sich nun das gleiche Grundprinzip der Klassifikation in der Vorstellung der Weltgegenden dar, die uns bei den Zuñi, einem Indianerstamm in Neu-Mexiko, begegnet. Das mythisch-religiöse Weltbild der Zuñi und die Grundform ihrer „mytho-soziologischen Organisation“ ist von Cushing, der lange Jahre unter ihnen gelebt hat, aufs gründlichste beobachtet und ausgezeichnet beschrieben worden.²⁾ Seine Mitteilungen sind seitdem noch durch einen ausführlichen Bericht, den Mrs. Stevenson über die Zuñi gegeben hat, sowie durch die eingehende Studie Kroebers über die Verwandtschaftsverhältnisse und die Claneinteilung bei den Zuñi nach vielen Richtungen ergänzt worden.³⁾ Die eigentümliche Form der „Septuarchie“, der Siebengliederung des Stammes, der im Denken der Zuñi eine genaue Siebengliederung des Raumes und der Welt entspricht, tritt schon in ihrer äußeren Lebensweise deutlich hervor. Das Dorf, das sie bewohnen, ist in sieben Gebiete abgeteilt, die den sieben Raumgegenden: dem Norden, dem Westen, dem Süden, dem Osten, der oberen und unteren Welt und schließlich der „Mitte“ der Welt, die alle ihre anderen Teile in sich faßt, entsprechen. Nicht nur jeder besondere Clan des Stammes, sondern auch jedes beseelte oder unbeseelte Wesen, jedes Ding, jeder Vorgang, jedes Element und jeder bestimmte Zeitabschnitt gehört einem dieser sieben Gebiete an. Der Clan des Kranich oder Pelikan, des Waldhuhns oder der immergrünen Eiche gehört dem Norden, der

1) Howitt, Further Notes on the Australian Class Systems, a. a. O. XVIII, S. 61 ff. (s. Beilage II). Matthews, a. a. O. S. 293, vgl. hierzu u. zum folgenden Durkheim, a. a. O. S. 15 ff., 200 ff. und Durkheim et Mauss, De quelques formes primitives de classification, *Année Sociologique* VI (1901/02). Eine ganz ähnliche Auffassung und Bezeichnung der totemistischen Klasseneinteilung scheint vorzuliegen, wenn nach dem Bericht von Wirz bei den *Marind-anim* die Eingeborenen die Verwandtschaftsverhältnisse der einzelnen Clans dadurch zu verdeutlichen suchten, daß sie ein Kanu in den Sand zeichneten und erklärten, daß alles, was innerhalb eines *Boan* liegt, mit ein und demselben Kanu von Osten hergekommen sei, in dem jedes dem *Boan* angehörige Ding seine bestimmte Stelle gehabt habe.

2) Cushing, Outlines of Zuñi Creation Myths, 13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1891—92); bes. S. 367 ff., wesentlich ergänzt wird diese Darstellung durch eine Reihe von Abhandlungen Cushings, die jetzt unter dem Titel „Zuñi Breadstuff“ gesammelt und neu herausgegeben worden sind. (Indian Notes and Monographs edit. by the Mus. of the Americ. Indian Heye Foundation, Vol. VIII, Neuyork 1920).

3) S. Stevenson, The Zuñi Indians (23th Annual Report of the Bur. of Americ. Ethnology, 1904); Kroeber, Zuñi Kin and Clan, Anthropological Papers of the American Museum of natural history, Vol. XVIII, P. II, Neuyork 1917.

des Bären dem Westen, der des Hirsches und der Antilope dem Osten zu — während ein anderer Clan, der Papageien-Clan, der als der Mutter-Clan des ganzen Stammes angesehen wird, auch die entsprechende zentrale Stelle im Raum, also die Region der „Mitte“ einnimmt. Ferner besitzt jede Raumgegend eine ihr spezifisch zugehörige Farbe und Zahl. Der Norden ist gelb, der Westen blau, der Süden rot, der Osten weiß; die obere Region des Zenith erscheint als vielfarbig, die untere als schwarz, während die Mitte, als Repräsentantin aller Gegenden, auch all deren verschiedene Farben in sich vereinigt. Auch ist jede Gegend die Heimat eines bestimmten Elements und einer bestimmten Jahreszeit: der Norden der Platz der Luft und des Winters, der Westen der des Frühlings und des Wassers, der Süden der des Sommers und des Feuers, der Osten der des Herbstes und der Erde. Dabei werden die verschiedenen Gegenden nicht nur ihrem Sein, sondern auch ihrem Wert nach geschieden: an der Spitze steht der Norden, dann folgen der Westen, der Süden, der Osten, die obere und die untere Welt, während die allbefassende Mitte in dieser Gliederung häufig nicht besonders genannt wird. Auch die soziale Berufs- und Arbeitsteilung folgt genau dem gleichen Prinzip: dem Norden und seinen Klassen gehört der Krieg, dem Westen die Jagd, dem Süden Landwirtschaft und Heilkunde, dem Osten Magie und Religion an. Durch diese Form der Einteilung ist, wie Cushing hervorhebt, das gesamte politische und religiöse Leben des Volkes völlig systematisiert. Wenn der Stamm einen gemeinsamen Lagerplatz bezieht, so herrscht über die bestimmte Stelle, die jeder einzelne Verband in ihm erhält, über die Verteilung der einzelnen Gruppen nach den verschiedenen Himmelsgegenden nicht der geringste Zweifel. Und diese Sicherheit der räumlichen „Orientierung“ schließt eine analoge Orientierung des gesamten Tuns und Denkens in sich. Es gibt keine Feier, keine Zeremonie, keine Ratsversammlung, keine Prozession, bei der irgendein Mißverständnis über die in ihr einzuhaltende Ordnung, über die Stellung der einzelnen Clans und über den Vortritt, der jedem von ihnen bei den einzelnen Verrichtungen gebührt, entstehen könnte. All dies ist durch die mytho-soziologische Struktur des Weltbildes so genau festgelegt, daß es geschriebenen Vorschriften und Gesetzen nicht nur gleichkommt, sondern sie an unmittelbar bindender Kraft bei weitem übertrifft. Auch in das Gebiet der unmittelbar praktischen Betätigung setzt sich diese Grundauffassung fort: so haben z. B. die Zuñi, nach dem Bericht von Mrs. Stevenson, beim Ackerbau die größte Sorgfalt darauf verwendet, die Farben ihrer Körner so zu entwickeln, daß sie mit den Farben der Hauptgegenden übereinstimmen.¹⁾

1) Vgl. Stevenson, *The Zuñi Indians*, a. a. O. S. 350. „These primitive agricul-

Für das allgemeine Problem aber, auf das wir hier hinzielen, sind alle diese Einzelheiten nur deshalb bedeutsam, weil sich in ihnen aufs klarste offenbart, daß die Richtlinien, nach denen sich für den menschlichen Geist die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Eindrücke allmählich scheidet und gliedert, nicht an sich, durch die bloße Natur eben dieser Eindrücke selbst, gegeben und vorgeschrieben sind, sondern daß es die Eigentümlichkeit des Sehens, die Besonderheit des geistigen Blickpunktes ist, wodurch sich die Gestalt der Welt, als eines zugleich physischen und geistigen Kosmos, erst bestimmt. Die moderne Soziologie hat den Schlüssel für dieses Grundverhältnis darin zu finden geglaubt, daß sie alle logische Bindung unseres Denkens auf primitive und ursprüngliche soziale Bindungen zurückführt; Und scheint es in der Tat einen deutlicheren Beleg und Beweis für diesen Zusammenhang zu geben als die Verhältnisse, die wir soeben betrachtet haben? Zeigt sich in ihnen nicht aufs klarste, daß unsere logischen Klassen- und Artbegriffe zuletzt nichts anderes als die Reflexe bestimmter gesellschaftlicher Klassen- und Lebensformen sind? Die letzte wirkliche Teilung, auf die sich unser Denken in all seinen künstlichen Systemen der Klassifikation stützt — so folgert daher Durkheim —, ist die Teilung der menschlichen Gesellschaft. „Wir würden aller Wahrscheinlichkeit nach niemals daran gedacht haben, die Gegenstände der Welt zu gleichartigen Gruppen, zu Gattungen und Arten zusammenzufassen, wenn wir nicht das Beispiel menschlicher Gemeinschaften vor Augen gehabt hätten; — wenn wir nicht damit begonnen hätten, die Dinge selber zu Gliedern der menschlichen Gesellschaft zu machen. Logische und soziale Gruppierungen flossen daher ursprünglich unterschiedslos ineinander.“ Aber daß diese Erklärung zu eng ist — daß sie zum mindesten nicht hinreicht, das Ganze der hier betrachteten Erscheinungen zu umfassen und zu deuten, das ergibt sich sogleich, wenn man erwägt, daß die allgemeine Form der Klassifikation, wie sie uns im System der Zuñi entgegentritt, über den eng begrenzten Kreis, in welchem sie uns hier begegnet, weit hinausgreift. Wir finden die gleichen typischen Einteilungsformen in anderen Lebens- und Denkweisen wieder, die, kulturell und sozial, mit den totemistischen Denk- und Gesellschaftsformen nicht in eine Linie gestellt werden können. Knüpfen wir, um dies zu verdeutlichen, wieder an das Problem des Raumes und der Gliederung im Raume an, so läßt sich hier der totemistischen Struktur des Raumbewußtseins die

turists have observed the greatest care in developing colour in corns and beans to harmonize with the six regions — yellow for the North, blue for the West, red for the South, white for the East, variegated for the Zenith and black for the Nadir.“ Vgl. besonders Cushing, Zuñi Breadstuff, S. 176 ff. Zum Ganzen s. Beilage 4.

astrologische Struktur des Raumbewußtseins unmittelbar an die Seite setzen. Zwischen beiden scheinen ganz bestimmte sachliche Übergänge und Vermittlungen zu bestehen, so daß es im einzelnen Falle fraglich bleiben kann, ob ein gewisser Kulturkreis in seiner geistigen Gesamthaltung, und speziell in seiner Ansicht vom Raum, mehr dem einen oder dem anderen Kreise angehört. So zeigt z. B. die Weltansicht des altmexikanischen Kulturkreises bestimmte Wesenszüge, durch die sie dem mytho-soziologischen Weltbild der Zuñi, dessen Grundelemente wir soeben erörtert haben, aufs nächste verwandt erscheint — aber auf der anderen Seite wird hier mit eben diesen Elementen ein weiterer Umkreis des Seins umspannt, wird ein eigentlich kosmischer Zusammenhang aus ihnen aufzubauen gesucht. Wie sich bei den Zuñi die Siebenteilung der Welt, die all ihrem Denken zugrunde liegt, in der siebenfachen Gliederung ihrer Wohnstätten auch äußerlich widerspiegelt — so wird auch von der alten Stadt Mexico berichtet, daß sie in vier Gebiete gemäß den vier Hauptrichtungen des Raumes abgeteilt war.¹⁾ Wie dort den einzelnen Raumgegenden je eine bestimmte Farbe zugewiesen wird, so werden auch in den altmexikanischen Mayahandschriften die Himmelsrichtungen durch ihre verschiedenen Farben bezeichnet. Die gelbe Farbe gehört dem Süden, die rote, weiße und schwarze gehören dem Osten, Norden und Westen an, während als fünfte Richtung die Senkrechte oder die Mitte erscheint, der als Farbe grün oder blau entspricht.²⁾ Zugleich aber nimmt die Einteilung hier einen bestimmten kalendarischen Charakter an, der in das Gebiet astrologisch-astronomischer Betrachtung hinüberzuweisen scheint. Wie in der Astrologie, so begegnet hier die Vorstellung bestimmter Gottheiten, die über je einen besonderen Zeitabschnitt walten. Das „*Tonalamatl*“ der alten Mexikaner, d. h. das Buch der guten und bösen Tage, gliedert sich nach Perioden von $13 \times 20 = 260$ Tagen. Innerhalb der einzelnen Tage werden sodann verschiedene „Tageszeichen“, verschiedene Herren über bestimmte Tages- oder Nachtstunden unterschieden. Den neun Herren der Stunden der Nacht stehen dreizehn Hüter der Stunden des Tages zur Seite. So werden bestimmte Reihen von Gottheiten oder Manifestationen einer Gottheit zu den verschiedenen Zeitabschnitten in eine feste Beziehung gesetzt und damit ein Grundsystem der astrologischen Vorausberechnung des Künftigen geschaffen. Trifft diese Deutung der Maya-Handschriften durch Seler

1) Vgl. Th. W. Danzel, Babylon und Alt-Mexiko in „El Mexico antiguo“ T. I (1921), S. 243 ff.

2) Näheres bei Eduard Seler, Der Charakter der aztekischen und der Maya-Handschriften und Zur mexikanischen Chronologie s. Ges. Abh. zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde, Berlin 1902, I, S. 411, 527 f.

zu¹⁾, so ergäbe sich hier eine genaue Analogie zu dem Gedanken der Weltzonen, wie ihn die babylonische Astrologie entwickelt hat. In ihr wird jede der sieben verschiedenen Zonen je einem der sieben Planeten zugeteilt und durch ihn beherrscht gedacht. Eine entsprechende Gliederung der Welt kehrt dann in Indien und Persien, in den sieben *dvipas* der indischen Geographie und Kosmographie und in den sieben *keshvans* der Parsen wieder. In besonders eigenartiger und minutiöser Durchbildung aber erscheint dann diese Einteilung des Alls und seiner Inhalte nach den verschiedenen Weltgegenden im chinesischen Denken, wo sie sich zu einem allgemeinen Schema des Weltbegriffens überhaupt entwickelt. Der Grundgedanke der chinesischen Religion, daß das Weltganze von einem einheitlichen Gesetz regiert wird, daß ein und dasselbe Tao in den Himmelsereignissen wie im irdischen Geschehen und im menschlichen Handeln wirksam ist, hat sich in diesem Schema gewissermaßen seinen konkret-sinnlichen Ausdruck geschaffen. Alle Einteilung der Dinge, alle Klassenbildung weist auf das große Vorbild des Himmels zurück. Die Verschiedenheit der Himmelsgegenden läßt sich demgemäß durch die Gesamtheit des Seins und durch all seine besonderen Arten weiterverfolgen. So stellt z. B. eines der ältesten Werke der chinesischen medizinischen Literatur, das Su Wen, eine Tabelle auf, in der dem Osten von den Jahreszeiten der Frühling, von den fünf Elementen das Holz, von den menschlichen Organen die Leber, von den Affekten und Gemütszuständen der Zorn, von den Farben die blaue Farbe, von den Geschmücken das Saure zugeteilt wird — und ebenso entspricht dem Westen der Herbst, das Metall, die Lunge, die Sorge, die weiße Farbe und der scharfe Geschmack, der Mitte die Erde, die Milz und der Gedanke usf. Jeder bestimmten Gegend des Raumes wird ferner auch hier eine bestimmte Tiergestalt zugeordnet: dem Osten das Bild des blauen Drachen, dem Süden das des roten Vogels, dem Westen das des weißen Tigers, dem Norden das der schwarzen Schildkröte. Alle religiöse „Wissenschaft“ der Chinesen, alles Erkennen und alles Vorherbestimmen von Dingen und Ereignissen ist auf dieses Grundschemata eingestellt, dem die allgemeinen Richtlinien für die „Mantik des Universums“ insbesondere für die in China so hoch entwickelte Geomantik, für die Lehre vom Fung Šui entnommen werden.²⁾ Blickt man von hier aus auf die Art hinüber, in der die Griechen die altbabylonischen Lehren übernom-

1) S. Seler, Der Codex Borgia und die verwandten aztekischen Bilderschriften; Das Tonalamatl der alten Mexikaner, Ges. Abhandl. I, 133 ff., 600 ff.

2) Zum Ganzen siehe vor allem de Groot, The religious system of China, Leiden 1892 ff., P. I, S. 316 f., 960 ff.; Universismus — die Grundlagen der Religion und Ethik, des Staatswissens und der Wissenschaften Chinas, Berlin 1918, bes. S. 119, 171, 364 ff. — vgl. Beilage 5.

men haben und in der sie sie wissenschaftlich fruchtbar zu machen suchten: so tritt an diesem einen Zuge der ganze Gegensatz der Kulturen und Denkweisen deutlich heraus. Auch die griechischen Geographen haben die Idee der Weltzonen von Babylon empfangen; aber sie haben sie von allem kosmologisch-phantastischen Beiwerk befreit, um sie rein für die Zwecke der wissenschaftlichen Erdbeschreibung zu verwenden. Aus den vielen einander umschlingenden Weltzonen oder Weltinseln machten sie sieben geradlinige Zonen, die nur dem Bedürfnis der anschaulichen Übersicht und Gliederung dienen sollten.¹⁾ So stehen diese griechischen Geographen zur Idee der Weltzonen ähnlich wie Eudoxos, der Begründer der wissenschaftlichen Astronomie der Griechen und der Schüler Platons, zur Idee der babylonischen Astrologie stand. Es vollzog sich hier eine entscheidende Wendung in der Anschauung des Kosmos, die jedoch nur dadurch möglich war, daß die griechische Philosophie zuvor neue Instrumente der rein theoretischen Welterkenntnis, neue Begriffs- und Denkformen entdeckt und in methodischer Schärfe bestimmt hatte.

Innerhalb des mythisch-astrologischen Denkens aber schreitet nun die Gliederung des Kosmos, die *divisio naturae*, immer bestimmter in der eben betrachteten Richtung fort. Die astrologische Geographie teilt in altbabylonischer Zeit die irdische Welt in vier große Bezirke: Akkad, d. h. Babylonien im Süden; Subartu, d. h. die Landstrecken östlich und nordöstlich von Altbabylonien und Assyrien, im Norden; Elam, ein Teil des späteren Persien bis an die Grenzen des mittelasiatischen Hochlands, im Osten; Amurru, d. h. das Westland mit Syrien und Palästina, im Westen. Die Vorgänge am Himmel werden auf diese Länder in verschiedenen Ordnungen bezogen. Jedem Planeten wie den einzelnen Fixsternen kommt eine bestimmte geographisch-astrologische Bedeutung zu: der Jupiter wird als Akkadstern, der Mars als Amurrustern bezeichnet, die Plejaden werden Elam, Perseus Amurru zugeteilt. In weitergehender Spezialisierung wird z. B. die rechte Seite des wachsenden Mondes auf das Westland oder Amurru, die linke auf den Osten oder Elam bezogen. Entsprechend dieser räumlichen Gliederung vollzieht sich die Gliederung der Zeit. Es sind genaue Tabellen erhalten, in denen die einzelnen Planeten, Sternbilder und Fixsterne, nach Gruppen zu zwölf geordnet, mit den einzelnen Monaten des Jahres in Beziehung gesetzt und gemäß dieser Ordnung auf die verschiedenen geographischen Bezirke verteilt werden. Der erste, fünfte und neunte Monat des Jahres wird Akkad, der zweite, sechste und zehnte wird Elam, der dritte, siebente und elfte

1) Näheres s. bei P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, Stuttgart 1890, S. 163 ff.

Subartu zugeteilt. Und auch auf die einzelnen Tage des Monats wird das gleiche Prinzip der Einteilung ausgedehnt.¹⁾ Ganz allgemein besitzt später im entwickelten astrologischen System jeder größere oder kleinere Zeitabschnitt seinen besonderen planetarischen Zeitherrscher, seinen Chronokrator. Der Mars ist der Herr des Jahres, die Venus Herrin des Monats, der Merkur gebietet über den Tag, die Sonne über die Stunde. Die Zuteilung der einzelnen Wochentage zu den Planeten drückt sich in ihrer lateinischen Bezeichnung als *dies Solis, dies Lunae, dies Martis, Mercurii, Jovis, Veneris, Saturni* noch unmittelbar aus. Auch die aufeinanderfolgenden Phasen im Leben des einzelnen unterliegen der gleichen Ordnung: vom Monde, der über die früheste Kindheit waltet, geht im Leben des Menschen die Herrschaft allmählich auf den Merkur, von diesem auf die Venus, die Sonne, den Jupiter über, bis zuletzt unter der Regentschaft des Saturn das Leben sich seinem Ende zuneigt.²⁾ Und wie die einzelnen Zeitabschnitte den einzelnen Gestirnen gehören und durch sie geleitet werden, so weist auch alles, was sich in diesem Rahmen abspielt, aller Inhalt des Geschehens und des Tuns des Menschen, die gleiche Bezüglichkeit auf. Jede noch so geringfügige Verrichtung unterliegt durch ihre Gebundenheit an Zeit und Stunde der Gebundenheit an die Gestirne. Es ist bekannt, wie die Astrologie in ihrer Entwicklung diese Grundanschauung methodisch bis ins kleinste und kleinste durchgeführt, wie sie auch den günstigsten Moment für das Bad, für den Kleiderwechsel, für jede einzelne Mahlzeit, für Haar- und Bartschneiden, für das Feilen der Nägel sorgfältig errechnet hat. „*Ungues Mercurio, barbam Jove, Cypride crinem*“ lautet eine alte astrologische Vorschrift.³⁾ Und in derselben Weise, wie die einzelnen Handlungen des Menschen, erscheint alles Dasein der Natur dem planetarischen Schema eingefügt und erhält durch diese Einfügung seinen festen Platz im Universum angewiesen. Die Grundelemente der Wahrnehmung, die sinnlichen Qualitäten, unterliegen dieser Einordnung ebenso wie die physischen Elemente der Körperwelt. Die verschiedene Farbe, in der die Planeten leuchten, drängte sich früh der Beobachtung

1) Zur astrologischen Geographie vgl. M. Jastrow jr., *Aspects of religious belief and practice in Babylonia and Assyria*, Neuyork und London 1911, S. 217ff., 234ff.; sowie die Darstellung von Carl Bezold in dem ersten Abschnitt der Schrift von Franz Boll, *Sternglaube und Sterndeutung*, Leipzig 1919.

2) Zur Astrologie der Lebensalter s. Boll, *Die Lebensalter*, Leipzig 1913; für das Folgende vgl. neben der meisterhaft orientierenden Übersicht Bolls in der Schrift „*Sternglaube und Sterndeutung*“ besonders seinen Aufsatz über die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie; *Kultur der Gegenwart* III, 3; Band III, S. 1—51, Leipzig 1921.

3) Ausonius VII, 29 zitiert von Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, dtsh. Ausgabe Leipzig 1910, S. 313. Boll, *Die Erforschung der antiken Astrologie*, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum* 1908, S. 109.

auf; sie führte dazu, die sieben Farben des Spektrums auf die fünf Planeten, nebst Sonne und Mond, zu verteilen. Nicht minder ist die Qualität des Warm-Feuchten und des Warm-Trockenen, des Kalt-Trockenen und des Kalt-Feuchten, sind also Luft, Feuer, Erde und Wasser je einem Planeten zugeteilt. Und wie die Mischung der Stoffe überhaupt, so ist vor allem auch die Mischung der Säfte im Menschen, so sind die „Temperamente“, das sanguinische, choleriche, melancholische, phlegmatische Temperament von den Sternen abhängig. Rechnet man hinzu, daß auch die Tiere und Pflanzen, die Edelsteine und Metalle in gleicher Weise auf die sieben Planeten und die zwölf Tierkreiszeichen sich beziehen, daß z. B. dem Gold die Sonne, dem Silber der Mond, dem Eisen der Mars, dem Jupiter das Zinn, dem Saturn das Blei entspricht¹⁾, so wird deutlich, daß es zuletzt kein Ding und keine Eigenschaft, keinen Vorgang und kein Tun in der Welt gibt, dem hier nicht sein Platz und seine Stellung im Ganzen zugewiesen würde.

Daraus aber wird unmittelbar ersichtlich, daß es sich in der Astrologie, so seltsam und abenteuerlich ihre Folgerungen erscheinen, nicht lediglich um ein Gemisch wirren Aberglaubens handelt, sondern daß ihr eine eigentümliche Denkform zugrunde liegt. Das Problem, das Ganze der Welt als eine gesetzliche Einheit, als ein in sich geschlossenes kausales Gefüge zu denken, ist schon in der Astrologie aufs bestimmteste gestellt. Überall begegnen uns hier „Erklärungen“ der besonderen Erscheinungen, die, wie unsicher und haltlos sie im einzelnen erscheinen mögen, doch dem allgemeinen Typus des ursächlichen Denkens, des kausalen Folgerns und Schließens, angehören. Das gesamte astrologische System ruht auf der Voraussetzung, daß alles physische Geschehen in der Welt durch unmerkliche Übergänge miteinander verbunden ist, daß jede Wirkung sich von dem Ort, an welchem sie erzeugt wird, ins Unendliche fortsetzt, um schließlich alle Teile des Universums zu ergreifen und in Mitleidenschaft zu ziehen. Die Gestirne sind gleichsam nur die deutlichsten, die sichtbaren Exponenten dieses Grundzusammenhangs des Alls. Wie der Gang der Sonne den Wechsel der Jahreszeiten und dadurch das Werden und Vergehen der Pflanzenwelt bestimmt, wie der Eintritt der Gezeiten vom Lauf des Mondes abhängt, so läßt sich zuletzt überhaupt kein Einzelvorgang denken, der sich nicht durch nähere oder entferntere Mittelglieder an den Lauf des Himmels anknüpfen ließe. Auch die Bestimmung der individuellen Form und des individuellen Geschicks des Menschen wird von der psychologisch-kosmologischen Spekulation, die sich auf das System der Astrologie stützt, in ähnlicher Weise „erklärt“. Es ist eine all-

1) Vgl. hierzu Beilage VI.

gemein verbreitete, in verschiedenen Formen hervortretende Anschauung der Spätantike, daß die Seelen, indem sie vom Empyreum, von den Höhen des Himmels, in den irdischen Leib herabsteigen, dabei die Sphären der sieben Planeten durchschreiten müssen, wobei jeder Planet ihnen die Eigenheit verleiht, die seinem Wesen gemäß ist.¹⁾ Die Gnosis und die neuplatonische Spekulation haben diese Grundansicht in verschiedenen Richtungen weitergebildet, insofern die erstere sie im pessimistischen, die letztere im optimistischen Sinne versteht. Das eine Mal sind es die Schwächen und Leidenschaften, das andere Mal sind es die Grundkräfte des physischen und sittlichen Lebens, die den Menschen von den Sternen zuteil werden.²⁾ Ähnlich wie hier werden in der christlich-mittelalterlichen Astrologie die sieben Todsünden der menschlichen Seele bei ihrem Abstieg ins Irdische von den sieben Planeten mitgeteilt: Mars gibt die *iracundia*, Venus die *libido*, Mercur die *lucris cupiditas*, Jupiter das *regni desiderium* usw.³⁾ Aber auch abgesehen von solchen besonderen Anwendungen des eigentümlichen „Kausalprinzips“ der Astrologie, findet sich durchgehend das Bestreben, alle irdische Gestaltung und alles irdische Wirken durch die „Ausflüsse“ der überirdischen Welt zu erklären. Bis in die Renaissance, bis zu Marsilius Ficinus, der der Theorie der *radii coelestes* noch eine eingehende Darstellung und Betrachtung widmet, bleibt die alte Lehre von den himmlischen ἀπόρροιαι herrschend.⁴⁾ Wie mit Ketten wird dadurch jedes besondere Dasein und Geschehen an einen bestimmten Punkt des Himmels, als an seinen Ursprungsort, gebunden. In alledem beansprucht die astrologische Weltansicht, wie man sieht, der Form nach nichts Geringeres als dasjenige, was die moderne naturwissenschaftliche Naturerklärung leistet. Die Astrologie ist, rein formal gefaßt, einer der großartigsten Versuche systematisch-konstruktiver Weltbetrachtung, der je vom menschlichen Geiste gewagt wurde: die Forderung, „das Ganze im Kleinsten zu erblicken“, ist selten so eindringlich gestellt und so konsequent durchzuführen versucht worden wie hier.

Um so stärker aber drängt sich damit die Frage nach den Merkmalen auf, durch die sich das kausale Denken der Wissenschaft als

1) Näheres bei Boll, Die Lebensalter, S. 37 f.

2) So verleiht im Sinne der ersteren Anschauung der Saturn die Trägheit oder Lüge und Hinterlist, im Sinne der letzteren dagegen „ratiocinationem et intelligentiam“ (τὸ θεωρητικόν); näheres hierüber in einer zur Zeit noch unveröffentlichten Arbeit von Panofsky und Saxl, die voraussichtlich ebenfalls im Rahmen der „Studien der Bibliothek Warburg“ erscheinen wird.

3) Boll, a. a. O.

4) S. Ficinus, De triplici vita, Lib. III, cap. 16; über den Ursprung der Lehre von den ἀπόρροιαι vgl. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, S. 16 f.

solches kennzeichnet, und durch die es sich von der Art der Kausalität, die im astrologischen System herrscht, scharf und prinzipiell unterscheidet. Mißt man die „Erklärungen“ der Astrologie an unserem modernen Begriff und an unserer modernen Methode der physikalischen „Kausalität“, so tritt freilich sogleich hervor, wie brüchig dieses System ist. Alle „Induktionen“ der Astrologie erscheinen, vom Standpunkt dieses Erkenntnisideals betrachtet, mit einem Male als falsche und schiefe Analogien, als willkürliche und vorschnelle Verallgemeinerungen. Diese Fehler liegen so offen zutage, daß es zunächst kaum verständlich erscheint, wie trotz ihrer, trotz der handgreiflichen Mängel des empirischen Beobachtungs- und Beweismaterials ein solches System die fast unbestrittene Herrschaft über die größten wissenschaftlichen Geister, bis zu Tycho de Brahe und Kepler, behaupten konnte. Aber eben hierin zeigt sich deutlich, wie unser moderner, analytisch-wissenschaftlicher Begriff der Kausalität kein selbstverständlicher Besitz des Geistes, sondern eine seiner spätesten methodischen Erigenschaften ist. Dieser Begriff begnügt sich keineswegs mit der einfachen Frage nach dem „Warum“ des Seins und des Geschehens, — sondern er gibt dieser Frage, die so alt wie das menschliche Denken überhaupt ist, eine spezifisch neue Wendung und Prägung. Auch der Mythos fragt nach dem Warum der Dinge; auch er entwickelt seine Systeme der Theogonie und der Kosmogonie. Aber er geht trotz allem Bestreben, in den letzten „Ursprung“ der Dinge zurückzugehen, doch letzten Endes über sie selbst und über ihr einfaches konkretes „Dasein“ nicht hinaus. Die gegenwärtige Gestalt der Welt soll aus ihrer mythischen Vergangenheit begriffen werden; aber diese letztere unterscheidet sich, da sie selbst durchaus die Farbe der sinnlichen Gegenwart trägt, ihrer Struktur und Art nach nicht von jener. So wird zuletzt das Ganze der Welt vom Mythos dadurch erklärt, daß er für diese Erklärung an einen dinglichen Teil eben dieser Welt anknüpft — daß er die Welt etwa aus dem Weltei oder der Weltesche hervorgehen oder sie aus dem Leib eines Riesen geformt sein läßt. Beide Glieder des kausalen Verhältnisses, die „Ursache“ wie die „Wirkung“, werden somit hier als konkrete Dinge gefaßt und als solche aufeinander bezogen. Das Geschehen erhält die Form des Übergangs von einer Dinggestalt in eine andere — es ist mythisch „begriffen“, indem alle diese sukzessiven Dingphasen einfach in ihrem Nacheinander erfaßt und beschrieben werden. Je weiter das mythische Denken fortschreitet, um so komplexer und mittelbarer freilich wird diese Beschreibung. Der Gedanke begnügt sich jetzt nicht mehr damit, „Ursache“ und „Wirkung“ lediglich als Inhalte zu fassen, deren einer aus dem anderen hervorgegangen ist, und die bloße Tatsache dieses Hervorgehens zu konstatieren, son-

dem er fragt nach der Form dieses Hervorgehens selbst und sucht sie einer allgemeinen Regel zu unterwerfen. Das astrologische Denken steht bereits auf dieser Stufe der Reflexion; aber es hat sich andererseits von dem „komplexen“ Denken des Mythos, von jenem Denken, das Ursache und Wirkung nur als unzerlegte dingliche Ganzheiten einander gegenüberstellt, noch nicht losgerungen. So erklärt sich, daß es seiner Form nach eine eigentümliche Mittel- und Zwitterstellung zwischen Mythos und Wissenschaft einnimmt. Die unendlich vielfältigen Einzelkräfte des Mythos werden hier zum ersten Male systematisiert und einer allgemeinen Ordnung eingefügt. Die Göttergestalten des Polytheismus erhalten, durch die Beziehung der Gottheiten auf die einzelnen Planeten, gleichsam eine fest begrenzte Stelle im Gesamt-raum des Kosmos und eine bestimmte Wirksamkeit, die jeder von ihnen eigentümlich ist, zugewiesen. Es sind nicht mehr durch individuelle Willkür regierte unberechenbare Kräfte, sondern solche, die sich, indem sie an eine allgemeine Form des Wirkens gebunden sind, in einen einheitlichen Begriff der „Natur“, als einer allgemeinen Gesetzlichkeit des Geschehens, zusammenschließen. Und doch vermag innerhalb der Astrologie dieser abstrakte Gedanke der Gesetzlichkeit des Alls sich nicht mit konkretem Inhalt zu erfüllen. Es kommt nicht zur Aufstellung wahrhaft bestimmter „besonderer Naturgesetze“, sondern bei dem Versuch, die allgemeine Kategorie der Gesetzlichkeit des Geschehens auf das Besondere und Individuelle anzuwenden, verliert sich das Denken wieder ins Phantastische und Abenteuerliche. Denn hier fehlt es noch an einer wichtigen und unentbehrlichen Vermittlung — an jenem *medius terminus*, der dem Gesetzesbegriff innerhalb der modernen Physik erst seine positive Bedeutung gegeben und seine fruchtbare Anwendung gesichert hat.

Die Form der wissenschaftlichen Naturerklärung, wie sie seit der Renaissance, seit Galilei und Kepler in ihren Hauptzügen unverrückbar feststeht, besteht wesentlich darin, alles Sein in ein Werden, in räumlich-zeitliche Beziehungen aufzulösen und es in den Gesetzen dieser Beziehungen zu begründen. In der mathematischen Theorie des Naturgeschehens, die diesen Gedanken am reinsten und vollkommensten ausprägt, muß jeder Inhalt und jedes Geschehen, um überhaupt der Erklärung zugänglich zu werden, zunächst in einen Komplex von Größen verwandelt werden, die im allgemeinen von Moment zu Moment als veränderlich angesehen werden. Die Aufgabe der Theorie besteht dann darin, zu ermitteln, wie alle diese Veränderungen wechselseitig ineinandergreifen und sich bedingen. Denken wir uns einen Weltzustand in einem gegebenen Augenblick (t_1) dadurch bestimmt, daß alle ihn determinierenden Größenwerte uns bekannt wären, und nehmen wir

weiter an, daß auch die Änderungen dieser Werte in Gleichungen ausgedrückt wären, die sie als Funktionen der Zeit darstellen, so wäre durch den einen Gegenwartspunkt die Fortsetzung, die er in den darauffolgenden Momenten $t_2, t_3 \dots$ usf. erfahren wird, bestimmt und somit die gesamte Zukunft der Welt für unsere Erkenntnis vorgezeichnet. Die für einen Moment charakteristischen Zustandsgrößen x, y, z nebst den ersten oder zweiten Differentialquotienten nach der Zeit $\frac{dx}{dt}$ $\frac{d^2x}{dt^2}$, $\frac{dy}{dt}$, $\frac{d^2y}{dt^2}$ usf. würden genügen, um das Ganze des kommenden Geschehens eindeutig zu beschreiben, wie wir andererseits aus ihnen auch jedes Geschehen in der Vergangenheit, durch einfache Einsetzung des betreffenden Zeitparameters, unmittelbar errechnen könnten. Das ist die Form, die der Gedanke der gesetzlichen Notwendigkeit des Naturgeschehens in der modernen astronomischen Weltansicht, in der „Mechanik des Himmels“ angenommen hat. Diese Mechanik des Himmels beruht auf der Logik der Analysis des Unendlichen, — auf dem Begriff des Unendlich-Kleinen, der Funktion und der veränderlichen Größe. Aber darin liegt zugleich, daß unser modernes wissenschaftliches Denken, um irgendein Sein begreifen zu können, es zuvor auf elementare Veränderungen beziehen und es in diese gleichsam zerschlagen muß. Die Form des Ganzen, wie sie für die sinnliche Wahrnehmung oder für die reine Anschauung vorhanden ist, verschwindet; an ihre Stelle setzt der Gedanke eine bestimmte Regel des Werdens. Das Wesen jeglichen Dinges bestimmt sich in seiner genetischen Definition; — in seinem Aufbau aus den einzelnen Teilbedingungen, die es konstituieren.

Dieser Auflösung in die Elemente des Werdens und in ihre reine Größenbestimmtheit ist die astrologische Anschauung des Seins aufs schärfste entgegengesetzt. Sie findet in jedem noch so kleinen Teil die Form des Ganzen wieder; wir können das Ganze immer nur als die gesetzliche Verknüpfung, als die Synthese von Elementarprozessen denken. Unser Verfahren ist daher, wie die Mathematik es charakteristisch bezeichnet, das Verfahren der Integration, des konstruktiven Aufbaus der Erkenntnis des Ganzen aus der Erkenntnis der Teilbedingungen; — ihr Verfahren besteht darin, daß sie es zu „Teilen“ des Seins überhaupt nicht kommen läßt, daß sie über alle empirischen Unterschiede und Trennungen hinweg die Identität des Seins mit sich selbst, die Identität seiner reinen Grundgestalt behauptet. Es prägt sich hierin jene Eigenart des „komplexen“ Denkens aus, durch die sich überhaupt das mythische Bewußtsein von dem analytisch-wissenschaftlichen Bewußtsein grundsätzlich unterscheidet. Für unser Denken besteht die Gefahr, daß wir, angesichts der unendlichen

Verwicklung der kausalen Faktoren, die in jedes einzelne Geschehen und Dasein eingehen, niemals zur wirklichen Bestimmung eines konkreten Ganzen, eines einzelnen „wirklichen“ Seins oder Vorgangs gelangen: denn alle Erkenntnis eines Empirisch-Wirklichen verwandelt sich für das funktionale Denken der Wissenschaft — wie Galilei es zuerst erkannt und klar ausgesprochen hat — in eine unendliche Aufgabe. Für die Weltansicht der Astrologie aber liegt umgekehrt die Schranke eben darin, daß sich ihr das Universum überhaupt nicht in wirklich selbständige Bestimmtheiten absondert. Der Grundsatz der „Sympathie des Alls“ hebt jeden Versuch einer derartigen Sonderung, kaum daß er unternommen worden ist, implizit wieder auf. Das besondere Geschehen und Dasein sinkt dadurch zur bloßen Hülle und Maske herab, hinter welcher sich die eine identische Form des Alls verbirgt, die überall, im Kleinen wie im Großen, im Nächsten wie im Fernsten, dieselbe ist. Für die moderne Wissenschaft ist die Einheit, die sie sucht, die Einheit des Naturgesetzes, als eines reinen Funktionsgesetzes; für die Astrologie ist es die Einheit eines bleibenden und durchgehenden Bestandes, einer Struktur des Weltganzen. Die Welt gleicht einem Kristall, der, wie sehr man ihn auch in kleine und immer kleinere Teile zerschlagen mag, doch in ihnen allen immer noch die gleiche charakteristische Organisationsform erkennen läßt. Deutlich tritt dies schon in jenen totemistischen Einteilungen hervor, in denen wir eine der primitivsten Formen des mythischen Weltbegriffs zu erkennen glaubten. Im System der Zuñi z. B. wird nicht nur das Ganze des Seins, also die Mitglieder des Stammes, die Tiere, die Pflanzen, die Elemente, die Farben, siebenfach nach den Raumgehenden gegliedert, sondern innerhalb der Einzelkreise kann sich nun die gleiche eigentümliche „Septarchie“ noch einmal wiederholen. Die Angehörigen eines einzelnen Clans, dem ein bestimmtes Totemtier zugeteilt ist, können sich also untereinander wieder dadurch unterscheiden, daß sie verschiedene Gliedmaßen dieses Tieres, etwa seinen Kopf, sein rechtes oder linkes Bein, als besonderes totemistisches Abzeichen benutzen — und abermals entspricht hier das eine Glied dem Norden, ein anderes dem Westen, das eine der „oberen“, das andere der „unteren“ Welt usf.¹⁾ Es kehrt somit, nur auf einen kleineren Maßstab verkürzt und zusammengezogen, in den einzelnen Teilen die Struktur des Ganzen aufs genaueste wieder. Ebenso erscheint im astrologischen Weltbild das Ganze der Zeiten und Lebensalter, der Qualitäten und Elemente, der Körper- und Geisterwelt, der Charaktere und Temperamente nach dem gleichen Modell aufgebaut, das sich uns in der Gestaltung der Planetenwelt nur am klarsten ent-

1) Näheres bei Cushing, a. a. O. S. 368f. (s. Beilage IV).

hüllt, weil es hier gleichsam in deutlichster räumlicher Projektion, in übersichtlichster Anordnung aller Grundverhältnisse vor uns steht. Es waltet hierin eine Art mythischer Kongruenz, die sich ihrer reinen Form nach dem Gesetz der grammatischen Kongruenz vergleichen ließe, das uns bei der Betrachtung der sprachlichen Begriffs- und Klassenbildung entgegentrat. Eine bestimmte anschauliche, gefühlsmäßige und gedankliche Unterscheidung bleibt an dem Punkte, an dem sie zuerst entstand, nicht stehen, sondern sie hat die Tendenz, von ihm aus fortzuwirken, immer weitere Kreise zu ziehen und schließlich das Ganze des Seins zu umspannen und in irgendeiner Weise zu „organisieren.“

Und damit erhält nun der entscheidende Grundgedanke der Astrologie: der Gedanke der Einheit des Mikrokosmos und des Makrokosmos erst seine scharf umrissene Bedeutung. Diese Einheit ist auch dort, wo sie dem Ausdruck nach als kausale und dynamische erscheint, ihrem Ursprung und ihrer Grundbedeutung nach doch immer eine statisch-substantielle Einheit. Es ist eine ursprüngliche Einheit des Seins, auf die sich die vermittelte Einheit des Wirkens hier deutlich zurückbezieht. Der primäre Grund dafür, daß der Mensch dem Gesetze des Kosmos untersteht, liegt nicht sowohl darin, daß er vom Kosmos her stets erneute Einwirkungen erfährt, sondern darin, daß er, im verkleinerten Maßstab, der Kosmos selbst ist. Nun genügt freilich diese Charakteristik des astrologischen Denkens, die es einem bestimmten Gattungstypus zuweist, nicht, um auch seine besondere Art, seine spezifische Eigentümlichkeit zu bestimmen. Denn auch die moderne kausale Wissenschaft kennt neben den allgemeinen Funktions- und Gesetzesbegriffen besondere „Strukturbegriffe“, die sich ihrer gesamten methodologischen Schichtung und Fügung nach deutlich von den Begriffen der ersten Art abheben.¹⁾ Insbesondere sind es die beschreibenden Naturwissenschaften, vor allem die Wissenschaften vom organischen Leben, die derartige Strukturbegriffe nirgend entbehren können. So scheint der Denktypus der Astrologie, je schärfer er sich von der modernen mathematischen Naturwissenschaft scheidet, nur um so näher an den Typus der biologischen Formbegriffe heranzurücken. In der Tat ist ja der Gedanke des „Weltorganismus“ das immer wiederkehrende Bild, in welches die Astrologie ihre Grundanschauung zu kleiden liebt. Absurd wäre es — so sagt Agrippa von Nettesheim — wenn der Himmel, die Sterne und die Elemente, die für alle Einzelwesen der Quell des Lebens und der Beseelung sind, selbst des Lebens und der Beseelung ermangeln sollten; wenn das Ge-

1) Vgl. hierzu Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften, Abh. der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1907, bes. S. 28 ff.

setz, wonach im menschlichen Körper jede Bewegung eines Gliedes im Ganzen verspürt wird, nicht auch für das All seine Geltung behauptete.¹⁾ Und doch ist gerade nach dieser Seite hin, ist gerade in der Grundansicht des Lebens der Gegensatz zwischen der mythisch-astrologischen Denkart und den Form- und Strukturbegriffen der modernen Wissenschaft nicht minder ausgeprägt. Die scheinbare Berührung im Inhalt der Begriffe läßt hier den Abstand der Denkform nur um so klarer hervortreten. Die eigentümliche innere Dialektik des astrologischen Denkens besteht eben darin, daß es, indem es die echte Allgemeinheit des mathematischen Gesetzes verfehlt, damit auch der wahren Besonderheit, der Bestimmtheit der individuellen Form verlustig geht. Dieses Denken sucht die organische Einheit und die organische Lebendigkeit des Weltganzen zu erfassen — aber die Lebendigkeit des Alls geht ihm zuletzt doch wieder in der Starrheit einer mathematischen Formel auf. Und auf der anderen Seite wird eben diese Formel, indem der Versuch gemacht wird, ihr ein selbständiges Leben einzuhauchen, dadurch um ihren eigentlichen Erkenntnisgehalt, um ihre rein ideelle Bedeutung gebracht. Das Organische wird *sub specie* des Mathematischen, das Mathematische *sub specie* des Organischen betrachtet: aber eben hierdurch gelangt keines von beiden zur eigentlichen Selbständigkeit seines Begriffs.

Man wird sich dieser Schranke des astrologischen Denkens vielleicht am deutlichsten bewußt, wenn man den astrologischen Formbegriff dem Goetheschen Formbegriff vergleicht. Goethe hat in einer der bekanntesten und vollendetsten dichterischen Gestaltungen, die er seinem Formbegriff gegeben hat, seine Grundanschauung an Symbole der Astrologie angeknüpft. In den orphischen Urworten wird jede „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“, nur als eine besondere Ausprägung jener allumfassenden Notwendigkeit gefaßt, die sich in der Form des Himmels und in der Stellung der Planeten ausdrückt. Und doch tritt gerade in diesem Vergleich der ganze Abstand, der zwischen Goethes dynamischen Form- und Entwicklungsgedanken und den, im Grunde rein statischen, Begriffen der Astrologie liegt, erst ganz zutage.²⁾ Von der Denkart der modernen Mathematik und der mathematischen Physik ist auch Goethe dadurch geschieden, daß er das Ganze der Welt nicht einfach in seine Elemente zerlegen, sondern daß er es als ein geformtes Ganzes, als Komplex reiner Gestalten anschauen will. Aber dieses „Denken in Gestalten“

1) Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia*, Lib. II, Cap. 56 und 60.

2) In folgendem ist kurz zusammengefaßt, was an anderer Stelle ausführlicher dargelegt worden ist, s. besonders meinen Aufsatz „Goethe und die mathematische Physik“ (*Idee und Gestalt*, Berlin 1921, S. 29 ff.) und den Aufsatz über „Goethe und Platon“ (*Sokrates* 1922, S. 1 ff.).

untersteht bei ihm jenem Grundprinzip, das seinen universellen Ausdruck in der Idee der Metamorphose findet. Hier handelt es sich nicht darum, von der einzelnen Gestalt dadurch zum „Allgemeinen“ aufzusteigen, daß man sie mit anderen vergleicht und sie mit ihnen unter generischen Art- und Klassenbegriffen vereinigt, sondern hier stellt sich aller Zusammenhang als ein Zusammenhang des Werdens dar. Nur das erscheint als wahrhaft zusammengehörig, was aus einem gemeinsamen Bildungsprinzip stammt und aus ihm als hervorgehend gedacht werden kann. Als Grundregel der Ableitung gilt demnach die Regel der Kontinuität. Nirgends dürfen wir einen einzelnen Fall und eine einzelne Anschauung unmittelbar, auf das Zeugnis einer bloßen Ähnlichkeit hin, auf eine andere beziehen — sondern immer darf nur das Nächste an das Nächste geknüpft und mit ihm zur Einheit einer Reihe zusammengeschlossen werden. In diesem Axiom der Stetigkeit folgt Goethe der Methodik der modernen Wissenschaft — ja in ihm erkennt er selbst die Mathematik als Lehrerin an. Nur eine solche Erfahrung, die nicht unvermittelt von einem Punkt des Daseins oder Geschehens auf einen anderen überspringt, sondern die, in allmählicher Variation der Bedingungen, durch alle Mittelglieder hindurchschreitet, gilt ihm als eine Erfahrung „höherer Art“. „Auf solche Erfahrungen der höheren Art loszuarbeiten, halte ich für höchste Pflicht des Naturforschers, und dahin weist uns das Exempel der vorzüglichsten Männer, die in diesem Fache gearbeitet haben. Diese Bedächtlichkeit, nur das Nächste an das Nächste zu reihen oder vielmehr das Nächste aus dem Nächsten zu folgern, haben wir von den Mathematikern zu lernen, und selbst da, wo wir uns keiner Rechnung bedienen, müssen wir immer so zu Werke gehen, als wenn wir dem strengsten Geometer Rechenschaft zu geben schuldig wären.“¹⁾ Kraft dieser Grundforderung versagt sich Goethe jene Art der „Induktion“, die wir als das eigentliche Lebensprinzip der mannigfachen Systeme astrologischer „Zuordnungen“ erkannt haben. Er sieht die Gefahr dieser Induktion, dieser Vergleichung und Zusammenführung des Diskreten und Disparaten darin, daß sie, statt ein Besonderes an einem anderen und aus einem anderen zu verstehen, vielmehr nur seine Eigenart verwischt und nivelliert, daß sie „das Einzelne verachtet und dasjenige, was nur gesondert ein Leben hat, in eine tötende Allgemeinheit zusammenreißt“. Diesem Verfahren, bei dem „himmelweit entfernte Dinge in düsterer Phantasie und witziger Mystik verknüpft“ werden, stellt Goethe seine eigene Methodik des „Entwickelns“ gegenüber. So bleibt für ihn als Grundlage jeder Naturbetrachtung freilich die Überzeugung bestehen, daß in der leben-

1) Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt. Naturwiss. Schrift (Weimar. Ausgabe) XI, S. 33.

digen Natur nichts geschieht, was nicht in einer Verbindung mit dem Ganzen steht, und daß daher, wenn die Erscheinungen nur isoliert erscheinen, sie doch darum nicht isoliert sein müssen. Aber andererseits besteht er darauf, daß wir diese Überzeugung nicht, gleichsam als subjektive Forderung, der Natur aufdrängen können, sondern daß wir sie Schritt für Schritt am Gegenstand selbst zu erweisen haben. Bei aller Betrachtung der Gegenstände ist es die höchste Pflicht, jede besondere Bedingung, unter der ein Phänomen erscheint, genau aufzusuchen und nach möglichster Vollständigkeit der Phänomene zu trachten, „weil sie so doch zuletzt sich aneinanderzureihen oder vielmehr übereinanderzugreifen genötigt werden und vor dem Anschauen des Forschers auch eine Art Organisation bilden, ihr inneres Gesamtleben manifestieren müssen“. Auf diesem Wege bewährt sich nach Goethe die echte „Einbildungskraft“ des Forschers — eine Einbildungskraft, die nicht ins Vage geht und sich Dinge imaginiert, die nicht existieren, sondern die sich die Gestalt des Wirklichen selbst, nach den Regeln einer „exakten sinnlichen Phantasie“ aufbaut. Man erkennt jetzt, daß es im Grunde das gleiche Moment ist, was die Strukturbegriffe der Astrologie von den Funktionsgesetzen der Mathematik und was sie von dem organischen Naturbegriff Goethes und der modernen beschreibenden Naturwissenschaft scheidet. In beiden Fällen tritt der starren astrologischen Vorstellungsart, tritt der Überzeugung, daß nichts werden könne, als was schon ist, eine ursprünglich-genetische Anschauung gegenüber, die, sei es aus dem allgemeinen Gesetz, sei es aus der individuellen Form des Werdens, das Seiende erst aufzubauen und ideell zu erfassen sucht.

Gegenüber dieser Idealität des mathematischen Gesetzesbegriffs und des organischen Formbegriffs muß die mythisch-realistische Auffassung notwendig dabei beharren, ein und dasselbe Schema und Bild des Seins durch die Gesamtheit des Wirklichen zu verfolgen. Auch die Einheit des Mikrokosmos und Makrokosmos kann sich zuletzt nicht anders als in der Form eines solchen sinnlichen Bildes darstellen. Sie ist durchaus daran gebunden, daß es dieselben Elemente sind und daß es genau dieselbe Ordnung der Elemente ist, die den Bau des Alls und den Bau des menschlichen Leibes bestimmen. Der magischen Kosmologie entspricht daher eine magische Anatomie, wie sie sich wiederum unter einer Art von Denkwang in den verschiedensten Kulturgebieten ausgebildet zu haben scheint.¹⁾ Es ist ein natürlicher Zug des menschlichen Denkens, die Sichtung und Ordnung der objektiven Anschauungswelt dadurch zu vollziehen, daß der eigene Leib als Aus-

1) Über die Form, die diese „magische Anatomie“ in Balylon und Mexiko erhalten hat, s. Danzel, Babylon und Alt-Mexiko, a. a. O. S. 263 f.

gangspunkt der Orientierung genommen wird. Der menschliche Körper und seine einzelnen Gliedmaßen erscheinen gleichsam als ein „bevorzugtes Bezugssystem“, auf das die Gliederung des Gesamtraumes und all dessen, was in ihm enthalten ist, zurückgeführt wird. Die Entwicklung der Sprache enthält für diesen Zusammenhang mancherlei deutliche Belege. In einer großen Anzahl von Sprachen — insbesondere in den afrikanischen Sprachen und in den Sprachen der ural-altaischen Gruppe — gehen die Worte, die zum Ausdruck räumlicher Beziehungen dienen, durchweg auf konkrete Stoffworte und insbesondere auf die Ausdrücke für Teile des menschlichen Körpers zurück. Der Begriff des „Oben“ wird durch das Wort für Kopf, der des „Hinten“ durch das Wort für Rücken usf. bezeichnet. Noch charakteristischer in dieser Hinsicht ist es, daß die sprachlichen Klasseneinteilungen häufig die verschiedenen Gliedmaßen des menschlichen Leibes besonders auszeichnen und sie als Grundlage weiterer sprachlicher Bestimmungen und Unterscheidungen benutzen. Eine so primitive Sprache wie das Südandamanische besitzt eine reich entwickelte Klasseneinteilung der Nomina, bei der alle Gegenstände zunächst danach geschieden werden, ob sie menschliche oder nicht-menschliche Wesen sind, und bei der weiterhin die verschiedenen Verwandtschaftsgrade und die verschiedenen Körperteile klassenmäßig streng gegeneinander abgegrenzt werden. Jede Klasse besitzt ein eigenes Präfix und eine eigene, ihr allein zukommende Form der zugehörigen Possessivpronomina. Von den Körperteilen gehören der einen Klasse der Kopf, das Hirn, die Lunge, das Herz, einer anderen die Hand, der Finger, der Fuß, die Zehe, wieder einer anderen der Rücken, der Magen, die Leber, das Schulterblatt usf. an, so daß sie im ganzen in sieben verschiedene Klassen geteilt erscheinen. Besonders merkwürdig ist hierbei, daß zwischen der Gliederung nach Verwandtschaftsklassen und der nach Körperteilen selbst wieder höchst eigenartige Beziehungen bestehen: der Sohn steht mit den Beinen, Hoden usw., der jüngere Bruder mit dem Mund, der Adoptivsohn mit dem Kopfe, der Brust, dem Herzen in einem eigentümlichen Zuordnungs- und Identitätsverhältnis.¹⁾ Solchen sprachlichen Teilungen stehen bekannte mythische Teilungen zur Seite. In mittelalterlichen Spekulationen über die Einheit des Makrokosmos und Mikrokosmos erscheint Adams Leib aus acht Teilen gebildet: das Fleisch ist der Erde, die Knochen dem Gestein, das Blut dem

1) Näheres über dieses Klassifikationssystem des Südandamanischen s. bei E. H. Man, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands*, London o. J., S. 51 ff., 199 f.; vgl. den Bericht von Ellis über die Andamanensprache (*Transact. of the Philological Society*, London 1882—84, bes. S. 53 ff.) und M. V. Portman, *Notes on the languages of the South Andaman Group of Tribes*, Calcutta 1898, Cap. IV.

Meer, das Haar den Pflanzen, die Gedanken den Wolken gleich.¹⁾ In ähnlicher Weise werden alle Organe des menschlichen Körpers, das Herz, die Leber, die Milz, das Blut, die Galle usf. den Elementen der großen Welt und ihren Herrschern, den Planeten, gleichgesetzt: und solche ursprünglichen Gleichsetzungen sind es, die für alle „Gesetze“, für alle Vorausbestimmungen der Astrologie die Grundlage bilden.

Um dieses Verhältnis nach seiner erkenntniskritischen Bedeutung tiefer zu durchdringen, muß freilich auf die ersten „Gründe“ der Erkenntnis, auf die verschiedene Stellung, die die Grundbegriffe des Raumes, der Zeit und der Kausalität im mythischen und im wissenschaftlichen Denken zueinander erhalten, zurückgegangen werden. Der Gedanke der Kausalität schließt, in welcher konkreten Gestalt er uns immer begegnen mag und gleichviel, ob wir ihn in seinen primitivsten oder in seinen höchsten Leistungen erfassen, stets eine reine „intellektuelle Synthesis“ in sich. Die Beziehung der „Ursache“ zur „Wirkung“, der „Bedingung“ zum „Bedingten“ ist in der unmittelbaren sinnlichen Empfindung nicht gegeben — sie stellt einen eigentümlichen „Zusatz“ der Denkkraft, eine geistige Deutung der sinnlichen Phänomene dar. Soll dieses, selbst nicht anschauliche, Verhältnis auf die Anschauung bezogen werden, soll der sinnliche Inhalt selbst gleichsam als Träger der Form der Kausalität erscheinen, so bedarf es hierfür einer ideellen Vermittlung. Der Begriff der Ursache und Wirkung muß sich in der Anschauung „schematisieren“, muß sich ein räumliches oder zeitliches Korrelat und Gegenbild schaffen. Die „Kritik der reinen Vernunft“ hat zuerst scharf und bestimmt auf dieses Grundproblem hingewiesen. Sie faßt das Schema, im Gegensatz zum sinnlichen Bild, das als solches ein bloß einzelnes ist, als ein „Monogramm der reinen Einbildungskraft“, als etwas, was selbst in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern nur die „reine Synthesis gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen“ in sich schließt. Näher aber stellen sich die verschiedenen Schemata für Kant als ebensoviele verschiedene Formen der Zeitbestimmung dar: die Schemata sind nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, die sich, nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeithalt, die Zeitordnung und endlich den Zeiteinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände beziehen. Insbesondere ist auch der Begriff der Zahl in seiner reinen mathematischen Gestalt in dieser Weise auf die Anschauung der Zeit bezogen und an sie gebunden: die Zahl, als das reine Schema der Größe, ist nichts anderes als die „Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, da-

1) Vgl. W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, S. 518.

durch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge“. Durch diese Reduktion auf die Zeitanschauung wird mittelbar sowohl der Inhalt des Raumbegriffs wie der des Kausalbegriffs erst bestimmt. Die Anschauung von Größen im Raume kann letzten Endes nur dadurch erfolgen, daß wir sie aus ihren Elementen in sukzessiver Synthesis erzeugen. „Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht aufeinander zu setzen.“ Und ebenso bringt die Arithmetik selbst „ihre Zahlbegriffe durch sukzessive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zustande, vornehmlich aber kann die reine Mechanik ihre Begriffe von Bewegung nur mittelst der Vorstellung der Zeit zustande bringen“. „Alle Vorstellung der Kausalität ist daher nicht sowohl auf das Sein der Dinge, als auf die Regel und Reihenfolge der Veränderungen bezogen: wir können streng genommen niemals nach dem empirischen Grunde des Seins, sondern immer nur nach dem Grunde des Geschehens fragen. Nur dadurch, daß der Verstand eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse als notwendig, als einer allgemeingültigen Regel unterworfen denkt, gibt er diesen Vorstellungen objektive Bedeutung, bestimmt er sie zu Vorstellungen vom „Gegenstand“. ¹⁾

In dieser Bestimmung des Grundverhältnisses von Raum und Zeit, von Zahl und Kausalität erweist sich Kant durchaus als der Methodiker der mathematischen Naturwissenschaft. In ihr kulminiert eine gedankliche Entwicklung, die der modernen Mathematik und der modernen Logik gemeinsam ist. Die Analysis des Unendlichen war aus dem Begriff der „Fluxion“ entstanden, in dem die Raumgröße als werdende Größe gefaßt und damit gleichsam in die Zeitgröße aufgelöst ist. An die Stelle der endlichen Größen selbst und ihrer Verhältnisse sollten hier die Prinzipien ihrer Entstehung, die Gesetze ihres Werdens und Wachsens (*principia jamjam nascentia finitarum magnitudinum*) gesetzt werden.²⁾ Die mathematische Methodenlehre hat, im Anschluß an dieses Problem und in stetem Hinblick auf dasselbe, die gesamte Form der mathematischen Begriffsbildung immer schärfer als genetische Begriffsbildung erkannt. Auch die geometrische Definition wird von Hobbes und Spinoza, von Leibniz und Tschirnhaus übereinstimmend als genetische, als „kausale Definition“ gefaßt. Alles Verstehen räumlicher Größen und räumlicher Verhältnisse ist daran gebunden, daß wir sie nach einer Regel entstehen lassen — alle Form des „Bei-

1) S. Krit. d. rein. Vern., S. 154, 176 ff., 242 f. Prolegomena § 10 u. s.

2) Näheres hrz. bei Cohen, Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, bes. S. 81 ff.

sammen“ wird nur aus der des „Nacheinander“ eigentlich und wahrhaft erkannt.

Stellt man diesen Bestimmungen die Form der mythischen Kausalität gegenüber, so läßt sich deren Gegensatz zum Kausalbegriff der Wissenschaft jetzt von einer anderen Seite her beleuchten. Mehr noch als dieser letztere bedarf die mythische Kausalität der „Schematisierung“: sie bezieht sich nicht nur ständig auf die konkrete sinnliche Anschauung zurück, sondern scheint ganz in sie aufzugehen und mit ihr zu verschmelzen. Nun gilt freilich von dieser mythischen Schematisierung in noch weit höherem Maße das, was Kant vom „Schematismus des Verstandes“ überhaupt gesagt hat: daß sie nämlich eine „verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“ sei, „deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals werden abraten und sie unverdeckt vor Augen werden legen können“. Aber die allgemeine Richtung, in der diese Schematisierung sich bewegt, läßt sich nichtsdestoweniger deutlich bezeichnen. Wenn das wissenschaftliche Denken bestrebt ist, den Primat des Zeitbegriffs vor dem Raumbegriff festzustellen und immer bestimmter auszuprägen, so bleibt im Mythos der Vorrang des räumlichen Anschauens vor dem zeitlichen durchaus gewahrt. Auch die mythischen Theogonien und Kosmogonien widersprechen dem nicht: denn selbst hier, wo der Mythos mehr als irgendwo die Form der „Geschichte“ anzunehmen scheint, bleibt ihm der eigentliche Begriff des Werdens und der Stetigkeit des Werdens fremd. Nicht mit der zeitlichen Kontinuität, sondern mit der räumlichen Kontiguität ist der mythische Begriff der Ursächlichkeit innerlich verwandt und verwachsen. Alle Magie wurzelt in der Voraussetzung, daß, wie die Ähnlichkeit der Dinge, so auch ihr bloßes Beieinandersein, ihre räumliche Berührung, geheimnisvolle Kräfte in sich birgt. Was einmal diese Berührung eingegangen ist, das wächst für immer zu einer magischen Einheit zusammen. Das bloße räumliche Beieinander hat hier stets reale Folgen.¹⁾ Das bekannte Grundprinzip der magischen Kausalität, das Prinzip des „*pars pro toto*“, wonach jeder Teil das Ganze, dem er angehört, nicht nur vertritt, sondern wonach er, im kausalen Sinne, dieses Ganze tatsächlich ist, wurzelt in dieser Grundauffassung. Auch was dem losgelösten und abgesonderten Teil geschieht, geschieht noch dem Ganzen: nicht nur, wer sich eines einzelnen Gliedes des menschlichen Leibes, sondern wer sich jedes beliebigen, noch so „anorganischen“ Bestandteiles von

1) Vgl. z. B. Edvard Lehmann, *Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker* (Kultur der Gegenwart, T. I, III, 1, S. 11). „Meine Warze oder mein Geschwür kann ich dem Toten durch bloßes Berühren ins Grab mitgeben: wenn die Leiche verwest, wird auch das Geschwür oder die Warze verschwinden; kommt aber nur ein Faden meiner Kleidung ins Leichentuch hinein, muß ich bald dem Toten folgen.“

ihm, wie der Nägel oder der Haare, bemächtigt, übt damit die zauberische Gewalt über die Person, der diese Teile angehören, aus. Vergleicht man dieser magischen Kausalität die Kausalität der Astrologie, so zeigt sie sich bei weitem vertieft und verfeinert, — so zeigt sie sich ihr so überlegen, als die astronomisch-kosmische Welt- und Raumansicht die naiv-sinnliche Raumansicht des primitiven Menschen übertrifft. Aber die Bindung des Kausalbegriffs an den Raum tritt jetzt nur um so deutlicher heraus. Denn alles Geschehen und Wirken wird letzten Endes an bestimmte ursprüngliche räumliche Gestaltungen, an gewisse Konfigurationen und „Konstellationen“ angeknüpft. Wo sich für uns, sinnlich gesehen, ein empirisch-zeitliches Geschehen, wie der empirische Ablauf eines Menschenlebens, abspielt — da erkennen wir dasselbe, sobald wir bis zu seinem „intelligiblen“ Ursprung zurückzudringen imstande sind, als von allem Anfang an in räumlich-physischen Bestimmungen gegründet und beschlossen. Die moderne Physik „erklärt“ alles räumliche Beisammensein, alle Koexistenz der Dinge zuletzt damit, daß sie sie auf Bewegungsformen und Bewegungsgesetze zurückführt. Ihr wird der physische Raum zum Krafraum, der sich aus dem Ineinandergreifen der „Kraftlinien“ aufbaut. Ihre letzte und deutlichste Ausprägung hat diese Grundansicht in der allgemeinen Relativitätstheorie erhalten, in der die Begriffe des metrischen Feldes und des Kraftfeldes ineinander übergehen, in der das Dynamische metrisch, aber auch ebensosehr das Metrische dynamisch bestimmt wird. Wenn hier der Raum in Kraft, so wird dagegen im astrologischen Denken die Kraft in Raum aufgelöst. Das Himmelsgebäude und die Stellung und Gliederung seiner einzelnen Teile ist selbst nichts anderes als die Anschauung des Wirkungszusammenhangs des Universums, sofern dieser Zusammenhang rein substantiell gefaßt und rein dinglich-räumlich angeschaut wird. In diesem Sinne wird hier nicht die Zeit, sondern der Raum als das eigentliche Sinnbild, als das „Schema“ aller Kausalität genommen. Bis ins einzelne ließe sich dieser Gegensatz zwischen dem mythischen und dem wissenschaftlichen Kausalbegriff darlegen und fortspinnen. Wenn der Physiker eine bestimmte sinnliche Mannigfaltigkeit, etwa die Mannigfaltigkeit der Farben begreifen, wenn er sie aus einem einheitlichen Prinzip herleiten will, so bleibt ihm kein anderer Weg, als sie, durch Vermittlung des Zahlbegriffs, auf Bewegungsvorgänge zurückzuführen. Jeder einzelnen Farbe entspricht eine besondere charakteristische Schwingungsform und Schwingungszahl — und diese macht ihren objektiven „Begriff“ aus. Aus der allgemeinen Struktur des mythischen Kausalbegriffs ergibt sich dagegen mit Notwendigkeit jenes andere Verfahren, das wir in einzelnen konkreten Beispielen und Anwendungen kennen gelernt haben.

Hier werden, da die Schematisierung wesentlich durch Vermittlung der Raumform, nicht durch die der Zeitform erfolgt, die einzelnen Glieder der Mannigfaltigkeit nicht auf Vorgänge, auf Bewegungsprozesse zurückgedeutet, sondern hier werden sie auf die unterschiedlichen „Gegenden“ im Raume bezogen und an diese gleichsam angeheftet. Die Gliederung der Weltgegenden wird zum Muster und Vorbild für alle Gliederung überhaupt: sie schließt die der Elemente, der Qualitäten wie aller physischen und psychischen Eigenschaften in sich. In alledem zeigt sich wieder sehr deutlich, wie der Raum gleichsam ein ursprüngliches geistiges Koordinationssystem, eine gemeinsame Beziehungsebene bildet, auf die die mannigfachsten konkreten Bestimmungen übertragen werden können, um vermöge dieser Umsetzung erst zur klareren Unterscheidung in sich selber zu gelangen. Aber eben weil der Prozeß dieser Übertragung, dieser Projektion auf den Raum, gleichmäßig auf jede beliebige Mannigfaltigkeit anwendbar ist, können jetzt auch Elemente von ganz verschiedener Art und Herkunft durch ihn zusammengefaßt werden und unlöslich miteinander verwachsen. Das mythische Denken nimmt an dieser coincidentia oppositorum, die gerade sein eigentümliches Lebenselement ist, keinen Anstoß. Im mythisch-astrologischen Raume wohnen Dinge leicht beisammen, die im Denkraum der Logik hart einander stoßen: ein und dasselbe räumliche Substrat, ein und derselbe Planet z. B., kann die widerstreitendsten Bestimmungen, die ihm alle auf dem gleichen Wege des Identitätsdenkens zugewachsen sind, in sich vereinen.¹⁾

Neben der räumlichen Berührung der Dinge aber ist es vor allem ihre qualitative Ähnlichkeit, die das Verhältnis ihrer mythischen Abhängigkeit bestimmt. Das Moment der Ähnlichkeit geht in die Fassung des mythischen „Kausalbegriffs“ in einem ganz anderen Sinne ein, als dies im wissenschaftlichen Denken der Fall ist. Dem Gesetzesdenken der Wissenschaft, insbesondere dem der mathematischen Physik genügt es, um einen Zusammenhang zwischen zwei Seinselementen zu behaupten, keineswegs, daß sich in ihnen irgendwelche unmittelbaren oder mittelbaren Ähnlichkeiten aufzeigen lassen. Es findet einen solchen Zusammenhang nicht dort, wo die Elemente einander irgendwie entsprechen und wo sie sich gegenseitig nach einem bestimmten Schema zuordnen lassen, sondern wo bestimmte Größenänderungen des einen die des anderen nach einer allgemeinen Regel bedingen. Im Denken der Astrologie dagegen bestimmt ein einmaliges Zusammentreffen, bestimmt der Stand der Sterne in der Geburtsstunde

1) Beispiele für solche widerstreitende Bestimmungen, wie sie den einzelnen Planeten, z. B. dem Saturn und Jupiter im astrologischen Denken beigelegt werden, in der oben erwähnten Schrift von Panofsky und Saxl.

das Sein und das Schicksal des Menschen ein für allemal. Und dieses Moment erst ist es, was dem astrologischen Determinismus den Stempel des Fatalismus aufprägt. Das Sein des Menschen, wie es durch das Horoskop des Astrologen festgestellt wird, bannt ihn in den eisernen Ring der Notwendigkeit. In einer vorwiegend und wesentlich dynamischen Weltansicht trägt selbst die Notwendigkeit noch ein anderes Gepräge; denn hier bildet sich jedes empirische Sein immer wieder neu aus den Elementen des Vergangenen. Dieser Prozeß steht freilich unter einem festen Gesetz, so daß auch hier eine strenge Determination des Geschehens herrscht: aber diese setzt sich selbst aus einer Unendlichkeit neu entstehender, niemals abschließbar zu übersehender individueller Umstände zusammen. Das astrologische Fatum aber faßt diese Fülle in eine einzige ursprüngliche Daseinsbestimmtheit zusammen, die fortan keinem freien Werden mehr Raum läßt. Diese Art der logischen Determination gibt auch der ethischen ihr Gepräge. Näher betrachtet ist es die allgemeine mythische Auffassung der Ähnlichkeit, die hier in der astrologischen Gesamtanschauung weiterwirkt. Dem modernen beziehentlichen Denken ist die Ähnlichkeit nichts anderes als eine Relation, welche zu ihrer Erfassung und Bestimmung einer vermittelnden geistigen Tätigkeit, die zwischen den verglichenen Inhalten hin und her geht, bedarf. Die Setzung dieser Relation mag eine objektive Grundlage, ein „*fundamentum in re*“, haben; aber sie beruht andererseits wesentlich auf einer Aktivität des Bewußtseins und kommt ohne sie nicht zustande. So ist die Ähnlichkeit hier nicht eine absolute Qualität, die den Dingen an sich selbst zukommt, sondern ein Werk des Bewußtseins und letzten Endes nur für das Bewußtsein vorhanden. Je nachdem das Bewußtsein, nach seinem vorherrschenden intellektuellen oder praktischen Interesse, verschiedene Gesichtspunkte der Vergleichung wählt, entstehen ihm sehr verschiedene objektive Ähnlichkeiten und Ähnlichkeitskreise. Von solcher Idealisierung und von der mit ihr freilich verbundenen Relativierung des Ähnlichkeitsbegriffes weiß das mythische Denken nichts. Es führt jede Ähnlichkeitsbeziehung zwischen zwei Inhalten auf eine beiden zugrunde liegende sachliche Identität zurück und vermag sie nur aus dieser Identität heraus zu verstehen. Alles gleichartige Sich-Verhalten von Dingen oder Vorgängen ist ihm der unmittelbare, gleichsam handgreifliche Beweis dafür, daß in ihnen irgend etwas Gemeinsames enthalten sein muß. Wenn es daher dem primitiven Denken und Tun gelingt, eine Sache oder einen Vorgang in wirklicher Treue und Genauigkeit nachzuahmen, so besitzt es in dieser Nachahmung bereits den Wesenskern der Sache selbst. Aller Analogiezauber geht auf diese Voraussetzung, geht auf die substantielle Bedeutung und Kraft zurück,

die der bloßen Ähnlichkeit zugeschrieben wird. Die astrologische Weltansicht tut im Grunde nichts anderes, als daß sie diese Voraussetzung zu vollständiger Durchführung bringt und daß sie sie in einem folgerichtigen, in sich geschlossenen System verkörpert. Sie schließt von jeder Entsprechung, die sie zwischen verschiedenen Objektkreisen herzustellen vermag, auf die Einheit eines Kraft- und Wesenszusammenhangs. Die bloße Möglichkeit, die Reihe der Farben, die Reihe der Metalle, die Reihe der Elemente oder der Temperamente usf. den Gestirnen zuzuordnen, bietet ihr die sichere Gewähr dafür, daß es die „Natur“ der Gestirne ist, die hier ihre einfache Fortsetzung findet.

Am deutlichsten tritt diese Grundanschauung in der Stellung zutage, die der Begriff der Zahl im Gedankensystem der Astrologie einnimmt. Auf den ersten Blick erscheint diese Stellung äußerst paradox und zwiespältig; denn im astrologischen Zahlbegriff begegnen und durchdringen sich gedankliche Tendenzen, die einander schlechthin auszuschließen scheinen. Die Exaktheit des mathematischen Denkens grenzt hier überall unmittelbar an eine phantastische und abstruse Mystik an. Dieser eigentümliche methodische Doppelcharakter des astrologischen Systems hat die Aufmerksamkeit der besten Kenner dieses Systems stets in besonderem Maße gefesselt. „In der Astrologie“ — so sagt Warburg — „haben sich in unwiderleglicher Tatsächlichkeit zwei ganz heterogene Geistesmächte, die logischerweise einander nur befehden müßten, zu einer „Methode“ zusammengetan. Mathematik, das feinste Werkzeug abstrahierender Denkkraft, mit Dämonenfurcht, der primitivsten Form religiöser Verursachung. Während der Astrologe das Weltall einerseits im nüchternen Liniensystem klar und harmonisch erfaßt und die Stellungen der Fixsterne und Planeten zur Erde und zueinander genau und im voraus zu berechnen versteht, beseelt ihn vor seinen mathematischen Tafeln doch eine atavistische abergläubische Scheu vor diesen Sternnamen, mit denen er zwar wie mit Zahlzeichen umgeht und die doch eigentlich Dämonen sind, die er zu fürchten hat.“¹⁾ Aber diese Doppelheit der Empfindung und der intellektuellen Stimmung wird vielleicht verständlich, wenn man erwägt, daß es nicht die Zahl überhaupt, sondern eine ganz besondere Bestimmung und Verwendung des Zahlbegriffs ist, die im Gesetzesdenken der modernen mathematischen Naturwissenschaft hervortritt und die diesem Denken sein spezifisches Gepräge verleiht. Der Übergang zu diesem Denken war erst gegeben, nachdem die Zahl selbst sich aus der bloßen Dingzahl in die Funktionszahl der Analysis des Unendlichen gewandelt hatte. Die Astrologie kennt die

1) A. Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* (Sitzungsber. der Heidelb. Akad. d. Wiss., Jahrg. 1919. Philos.-hist. Klasse) S. 24.

Zahl noch nicht in dieser ihrer neuen entscheidenden Bedeutung. Sie benutzt sie, nicht um Gesetze der Veränderungen auszudrücken, sondern um Gleichheiten und Analogien der dinglichen Struktur verschiedener Seinsgebiete auszudrücken und festzuhalten. Die gleichbleibenden Zahlverhältnisse, die sich durch alles Sein und Geschehen hindurchziehen, werden ihr zum Mittel, um alle scheinbaren Trennungen und Besonderungen des Seins wieder in einer einzigen Grundform des Universums aufzuheben. Aber kraft dieser Reduktion wird nun jedes besondere Ereignis nicht nur auf die ideelle Form der Zahl zurückgeführt, sondern durch ihre Vermittlung auch wieder an ihr konkret-dingliches Substrat, an den Himmel angeknüpft. Wie der Himmel selbst nichts anderes als die sichtbar gewordene Harmonie der Zahlen ist — so erscheint andererseits jedes beliebige Zahlenverhältnis, sei es mittelbar, sei es unmittelbar, wie mit geheimnisvollen magischen Banden an ihn und an seine Kräfte gebunden. So stellen die „heiligen Zahlen“ der Astrologie zwar einen ersten Schritt zur Befreiung des Geistes, zu seiner Loslösung von der unmittelbar sinnlichen Weltansicht dar; aber gerade das Mittel, das er zu dieser Befreiung verwendet, beherrscht ihn selbst wieder und unterwirft ihn, in einseitiger Abhängigkeit, der Fatalität des Seins. Dieses Verhältnis ändert sich erst in dem Augenblick, als die Zahl selbst aus der Form der Struktur- und Seinszahl in die Form der Funktionszahl übergeht. Denn diese läßt sich nicht mehr als ein einfaches Produkt des Seins begreifen und deuten, sondern in ihr stellt sich eine spezifische Leistung, eine eigentümliche Schöpfung des Denkens dar. Der Gedanke der Einheit von Makrokosmos und Mikrokosmos erhält jetzt die neue, die spezifisch-idealistische Wendung, die ihm die Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts gegeben hat. Die Strukturzahl der Astrologie verstrickt den Menschen, leiblich und geistig, in die Notwendigkeit des kosmischen Geschehens; die Funktionszahl der modernen Wissenschaft läßt eben diese Notwendigkeit in der Form des wissenschaftlichen Denkens selbst und also in der Freiheit und Tiefe des Geistes gegründet sein. Denn die Zahlzeichen, die in der modernen Analysis und in der Begründung der modernen mathematischen Naturwissenschaft gebraucht werden, sind ihrem eigentlichen erkenntnistheoretischen Wesen nach nicht sowohl Dingzeichen, als sie vielmehr Relations- und Operationszeichen sind. Hinter den bestimmten Zahlen, mit denen die Arithmetik rechnet, steht noch immer die konkrete Anschauung bestimmter objektiver Gebilde und Kräfte. Aber die „unbenannten“ Zahlengrößen der reinen Algebra und der Analysis müssen ihrer Natur nach auf diese Anknüpfung verzichten. Sie sind, rein dinglich betrachtet, unbestimmt; aber gerade in dieser ihrer Unbestimmtheit eignet ihnen eine eigentümliche ideelle

Funktion des Bestimmens. Der heiligen Siebenzahl, der heiligen Neunzahl der Astrologie haftet kraft des Prototyps der Planetenwelt, der sich in ihnen darstellt, noch eine Art dämonisch-dinglicher Macht an; aber das a und b der Algebra, wie sie Vieta im 16. Jahrhundert als *Analysis speciosa* begründet, das x und y der analytischen Geometrie Descartes' und das dy und dx der Leibnizischen Infinitesimalrechnung sind Symbole, in denen sich nur noch die reine Kraft des mathematischen Denkens selbst darstellt. Hier erfassen wir noch einmal die Wesensdifferenz zwischen dem Gesetzesbegriff der modernen Naturwissenschaft und dem Gesetzesbegriff der Astrologie. Auch für die Astrologie bildet, wie sich gezeigt hat, der Gedanke des Gesetzes den Kern und das Rückgrat ihres Lehrsystems; aber hier schließt er sich unlöslich mit dem Gedanken des Fatum zusammen. „*Fata regunt orbem, certa stant omnia lege*“ heißt es in dem astrologischen Lehrgedicht des Manilius.¹⁾ Der Gesetzesbegriff der modernen Naturwissenschaft aber führt, philosophisch verstanden und vertieft, nicht auf den Gedanken des Fatum, sondern auf eine Grund- und Urform des Denkens zurück: er befreit den Geist, indem er die Dinge einer ideellen Notwendigkeit unterwirft.

Die Renaissance bildet auch hier den entscheidenden intellektuellen Wendepunkt. In ihr läßt sich — ein seltenes Phänomen in der Geistes- und Ideengeschichte — fast genau der Punkt bezeichnen, an dem die „Revolution der Denkart“ einsetzt. „Nichts scheint mir törichter“ — so heißt es in Descartes' erster und grundlegender methodischer Schrift, und diese Worte gewinnen gerade im Zusammenhang unseres Problems einen ganz eigenen und neuen Klang — „nichts scheint mir törichter, als, wie so viele es tun, über die Geheimnisse der Natur, über die Wirkung der himmlischen Sphären auf unsere irdische Welt, über die Voraussagung des Künftigen und ähnliche Dinge kühnlich zu streiten und sich doch niemals die Frage zu stellen, ob die menschliche Vernunft denn auch hinreiche, um dergleichen Dinge zu ergründen. Und doch kann es kein mühseliges und schwieriges Unternehmen sein, die Grenzen eben des Geistes, den wir in uns selbst gewahr werden, zu bestimmen, da wir doch oft kein Bedenken tragen, über Dinge außer uns und über uns ganz fremde Gegenstände zu urteilen. Auch ist es keine unermeßliche Aufgabe, alles, was in diesem Universum des Geistes befaßt ist, mit dem Gedanken umspannen zu wollen, um zu erkennen, wie jegliches der Prüfung unseres Geistes unterliegt; denn nichts kann so vielfältig und verstreut sein, daß es nicht durch jene Methode der Aufzählung, von der wir gesprochen haben, in bestimmte Grenzen eingeschlossen und nach bestimmten

1) Manilius IV, 14, cf. Cumont, *Astrology and Religion*, S. 85 ff., 154.

Hauptbegriffen abgeteilt werden kann.“¹⁾ Von diesem Grundprinzip seiner Methode aus hat Descartes, in der gleichen Schrift, zum ersten Male den allgemeinen Gedanken einer „Mathesis universalis“, als der Grundwissenschaft von Maß, Ordnung und Zahl, konzipiert. Innerhalb der Naturwissenschaft aber vollzieht sich die gleiche typische Wendung, indem Kepler sich durch die Kraft des Platonischen Idealismus, die in ihm wieder lebendig wird, Schritt für Schritt aus dem Bann der astrologischen Denkweise befreit, der ihn anfangs, gleich allen anderen großen Astronomen der Renaissance, noch gefangen hielt. In dem großen Werk über die Weltharmonie (1619) ist dieser Befreiungsprozeß vollendet. Noch einmal ist hier in einem umfassenden und wahrhaft grandiosen Entwurf der Gedanke der Harmonie, der wechselseitigen Entsprechung zwischen allen Teilen des Universums, zwischen der Welt und dem Menschen durchgeführt. Aber der Schwerpunkt dieses Verhältnisses hat sich verschoben: denn die Zahl, die der reine geistige Ausdruck desselben ist, gilt nicht als von den Dingen und ihrer Form entlehnt, sondern sie gilt als Platonische, als „eingeborene“ Idee. Und jetzt trennt sich auch scharf und bestimmt der bloß symbolische Gebrauch des Zahlbegriffs von seiner exakt-wissenschaftlichen Bedeutung und Verwendung. Im Denken der Pythagoreer, deren Tradition Keplers Werk über die Weltharmonie fortsetzt, standen beide Bedeutungen noch ungeschieden nebeneinander. Wenn die Pythagoreer das Verhältnis der Tonintervalle feststellen, wenn sie das Gesetz aussprechen, das die Tonhöhe als abhängig von der Länge der Saite bestimmt, so stehen sie ganz im Kreise jener Denkweise, die zur Begründung der mathematischen Naturwissenschaft hinführt; wenn sie in ihrer Kosmologie dem Zentralfeuer, der Sonne und dem Mond, der Erde und den fünf Planeten noch die „Gegenerde“ hinzufügen, um mit ihr die heilige Zehnzahl zu vollenden, so bewegen sie sich hier ganz in den Bahnen symbolischen Denkens. Auch für Kepler steht neben der Zahl als Funktionszahl und als physikalisch-mathematische Maßzahl ihr analogisch-symbolischer Gebrauch: aber dieser letztere legt jetzt dem Geist keine Fesseln mehr auf, weil er als das, was er ist, erkannt und durchschaut ist. „Auch ich spiele mit Symbolen“ — so schreibt er einmal in einem Brief an den Leipziger Anatomen und Chirurgen Joachim Tanck — „und ich habe den Plan eines Schriftchens ‚Cabbala Geometrica‘ über die Ideen der Naturdinge in der Geometrie gefaßt; aber ich spiele so, daß ich nicht vergesse, daß es sich nur um ein Spiel handelt. Denn nichts wird durch Symbole bewiesen, kein Naturgeheimnis wird durch geometrische Symbole enthüllt, es wird vielmehr nur zuvor Bekanntes einander angepaßt, es sei

1) Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, VIII.

denn, daß durch sichere Gründe erwiesen wird, daß es sich nicht nur um symbolische Vergleichen, sondern um die Darstellung des wirklichen Verhältnisses und des wirklichen ursächlichen Zusammenhangs der beiden verglichenen Dinge handelt.“¹⁾ —

Stellen wir uns am Schluß dieser Betrachtungen nur noch kurz die Frage, wie weit die Form der mythischen Begriffs- und Klassenbildung sich auch in höhere geistige Formen fortsetzt und wie weit sie insbesondere in den religiösen Gedankenkreis hinüberwirkt — so kann es sich hier natürlich nicht darum handeln, die Religion und den Mythos nach ihren beiderseitigen Inhalten miteinander zu vergleichen. Nur dies fragen wir, ob nicht die eigentümliche Denkform, die wir in den mythischen Begriffen aufzuweisen suchten, auch im Aufbau der religiösen Vorstellungswelt, in modifizierter und veränderter Gestalt, wiederkehrt. Für das religiöse Bewußtsein gilt ja in ganz besonderem Maße, daß sich sein eigentlicher Gehalt niemals in einem festen Bestand von Dogmen und Glaubenssätzen aussprechen läßt, sondern daß sich in ihm eine durchgehende Form, eine eigene Richtung der Weltbetrachtung ausdrückt; ja daß dieser Gehalt wesentlich in dieser bestimmten Blickrichtung besteht, durch welche der gesamte Inhalt des Seins in eine neue Beleuchtung gerückt wird und damit eine neue Gestalt gewinnt. Jede wahrhaft selbständige Religion schafft gleichsam eine neue geistige Mitte des Seins, um die sich ihr fortan alles natürliche und seelische Dasein und Geschehen gruppiert, und von der aus es erst seinen eigentlichen „Sinn“ erhält. Welcher Art diese Mitte ist, das hängt von der spezifischen Qualität und Grundrichtung des religiösen Interesses ab — die Art aber, in der nun die gesamte Peripherie des Daseins mit dem religiösen Zentrum in Beziehung gesetzt wird, ist eine Leistung des vermittelnden Denkens, die als solche einer logischen Bestimmung und Charakteristik fähig und zugänglich ist. So kann jede Religion ihr Sein und ihre Welt in eigener Weise aufbauen, und es können sich nichtsdestoweniger in diesem Aufbau bestimmte gleichbleibende Kategorien des religiösen Denkens aufzeigen lassen. Betrachten wir etwa die Gestaltung der vedischen Religion, so ist es hier zunächst die zentrale Kulthandlung selbst, auf die das religiöse Interesse sich hinlenkt. Opfer und Gebet stehen im geistigen Mittelpunkt der vedischen religiösen Texte, — und aus dieser ursprünglich kultischen, aus der rituellen Bedeutung des *brahman* entfaltet sich dann schrittweise die spekulative Bedeutung, die es insbesondere in den Upanishaden erhält. Aus dem Brahman als Gebet und Opfer geht das Brahman als Ausdruck des absoluten Seins hervor. Wer das Opfer kennt und besitzt, dem sind alle Dinge geistig untertan. Alle irdischen

1) S. Kepler, Opera omnia ed. Frisch, I, 378.

und himmlischen Kräfte, alle Götter selbst sind in dasselbe verwoben: die heiligen Hymnen und Sprüche, die Lieder und Metra formen und regieren das Sein. Und nun ist es bedeutsam, daß, nachdem einmal dieser Mittelpunkt gefunden und festgestellt ist, auch aller übrige Seinsinhalt durch die gleichen charakteristischen Zuordnungen, die uns bisher in ganz anderen Gebieten begegnet sind, auf ihn bezogen wird. Wie in der Astrologie bestimmte Teile des Seins bestimmten Teilen und bestimmten Stellungen der Planetenwelt gleichgesetzt wurden, so erfolgt hier eine merkwürdige, aber jetzt in ihrer Grundform verständliche Gleichsetzung der einzelnen Dinge mit den einzelnen Teilen des Rituals. Der Rigveda ist die Erde, der Yajurveda die Luft, der Samaveda der Himmel usf. Zwischen den einzelnen Phasen des menschlichen Lebens, zwischen Jugend-, Mannes- und Greisenalter einerseits und den verschiedenen Stadien der heiligen Handlung, der Frühspende, der Mittag- und Abendspende besteht nicht nur Korrelation, sondern unmittelbare Identität.¹⁾ So wird auch hier eine bestimmte, aus der Eigenart des priesterlichen Lebens erwachsene Form als Vorbild und Modell festgehalten, nach dem zuletzt alles Sein sich gestaltet und gliedert. Die Intensität des religiösen, des rituellen Tuns wird gleichsam zur Lichtquelle, von der aus der gesamte Weltinhalt fortschreitend erhellt wird.

Wieder anders muß sich dieser Prozeß in denjenigen Religionen darstellen, die ihr Weltbild wesentlich nach ethischen Gesichtspunkten formen. Wo dieses Motiv rein und stark ausgeprägt ist, da ergibt sich eine großartige Vereinfachung im geistigen Bau des Universums: denn an Stelle der unendlich vielfältigen möglichen Seinsgegensätze tritt jetzt im Grunde nur ein einziger, alles umspannender und alles beherrschender Wertgegensatz. Der ethische Dualismus des Guten und Bösen wird nunmehr zum Prinzip auch aller Kosmologie. Ihre klarste Durchführung hat diese Denkform in der Grundanschauung der persischen Religion, der Religion Zarathustras, erhalten. Alles Sein und Geschehen ist hier ausschließlich unter den Gesichtspunkt des Kampfes zwischen den beiden feindlichen Mächten des Guten und Bösen, zwischen Ormazd und Ahriman gerückt. Und wieder ist es die Sprache, die diese charakteristische Denkrichtung zum prägnantesten Ausdruck bringt. Dieselben physischen Gegenstände, Vorgänge oder Tätigkeiten werden mit verschiedenen Worten bezeichnet, wenn ihnen, religiös betrachtet, eine verschiedene Bedeutung

1) Zur Stellung des Opfers in der vedischen Religion s. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915, S. 17 ff.; Martin Haug, The Aitareya Brahmanam of the Rigveda, Bombay 1863, I, 73 ff.; Sylvain Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas, Paris 1898, bes. S. 13 ff. Vgl. bes. Beilage VII.

zukommt. Sie heißen verschieden, je nachdem sie sich auf „mazdaische“ oder auf „ahrimanische“ Begriffe beziehen. Der Kopf und die Hand des Guten wird mit einem anderen Ausdruck benannt, als der „Schädel“ und die „Klaue“ des Bösen; das Sterben, das Sprechen usf. erhalten einen anderen Namen, je nachdem das Subjekt, von dem die Rede ist, der einen oder der anderen der großen ethischen Grundklassen angehört, je nachdem von einem Anhänger der göttlichen oder der teuflischen Macht gesprochen wird.¹⁾

Und noch weiter, bis in die letzten und tiefsten Probleme des religiösen Bewußtseins ließe sich diese charakteristische Form der religiösen Begriffsbildung verfolgen. An die Scheidung und Trennung, die allen religiösen Prädestinationslehren zugrundeliegt, braucht hier nur kurz erinnert zu werden. Wiederum fällt hier das, was das religiöse Bewußtsein als „Welt“ bezeichnet, in zwei scharf geschiedene und gegensätzliche Hälften auseinander: der Klasse der Auserwählten steht die „*massa perditionis*“ gegenüber. Betrachtet man die Form, die das religiöse Erleben bei Augustin und Luther, bei Calvin, bei Jansenius und Pascal annimmt, so sieht man in der Tat, daß die Gnadenwahl ihnen allen kein vereinzeltes theologisches Dogma bedeutet, sondern daß sie geradezu den spezifischen Gesichtspunkt, die fundamentale religiöse Kategorie bildet, unter der sie das Ganze der Welt betrachten. Es wäre reizvoll und verlockend, zu verfolgen, wie auch hieraus wiederum ein ganz neuer Begriff und ein neuer Typus der religiösen „Verursachung“ sich ergibt, der gleich sehr von dem Begriff des astrologisch-naturhaften Fatum wie von den Begriffen der wissenschaftlichen Kausalerklärung geschieden ist. Aber auf diese Probleme, die uns mitten in den Inhalt der Religionsphilosophie hineinführen würden, soll hier nicht näher eingegangen werden. Ich begnüge mich vielmehr damit, noch einmal kurz auf das formale, das rein prinzipielle Ergebnis der vorangehenden Betrachtungen hinzuweisen. Die Form, die die Begriffs- und Klassenbildung in der mythischen und religiösen Sphäre annimmt, zeigt mit besonderer Deutlichkeit den idealistischen Sinn und die idealistische Bedingtheit der Begriffsbildung überhaupt. Die traditionelle logische Theorie weist uns an, den Begriff dadurch zu bilden, daß wir die feststehenden Eigenschaften der Dinge ins Auge fassen, sie miteinander vergleichen und das Gemeinsame aus ihnen herauslösen. Diese Vorschrift erweist sich schon unter rein logischen Gesichtspunkten als völlig unzureichend — und sie wird es um so mehr, je mehr man den Blick über den engeren Kreis des

1) Näheres bei Victor Henry, *Le Parsisme*, Paris 1905, vgl. bes. W. Jackson, *Die iranische Religion* (im Grundriß der iran. Philologie, hsg. von Geiger und Kuhn, II, S. 627 f.)

wissenschaftlichen, des spezifisch-logischen Denkens auf andere Denkgebiete und Denkrichtungen hinlenkt. Denn dann tritt deutlich hervor, daß wir die Begriffe niemals unmittelbar aus den Eigenschaften der Dinge ablesen können, weil vielmehr umgekehrt das, was wir „Eigenschaft“ nennen, erst durch die Form des Begriffs bestimmt wird. Alle Setzung von Merkmalen, von objektiven Eigenschaften geht auf eine bestimmte Eigenheit des Denkens zurück — und je nach der Orientierung dieses Denkens, je nach seinem beherrschenden Gesichtspunkt wechseln für uns die Bestimmtheiten wie die Beziehungen, die wir im „Seienden“ annehmen. Auch von dieser Seite zeigt sich daher, daß die Klassen und Arten des Seins nicht wie der naive Realismus annimmt, ein für allemal und an sich feststehen, sondern daß ihre Abgrenzung erst gewonnen werden muß, und daß diese Gewinnung von der Arbeit des Geistes abhängt. Das eigentliche „*fundamentum divisionis*“ liegt zuletzt nicht in den Dingen, sondern im Geiste: die Welt hat für uns die Gestalt, die der Geist ihr gibt; Und weil er bei all seiner Einheit keine bloße Einfachheit ist, sondern eine konkrete Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Richtungen und Betätigungen in sich birgt: darum muß auch das Sein und seine Klassen, seine Zusammenhänge und seine Differenzen als ein anderes erscheinen, je nachdem es durch verschiedene geistige Medien erblickt wird.

BEILAGE I

A. W. Howitt. — On some Australian Beliefs. In: *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. XIII. London 1884. S. 191. (Bericht von J. C. Muirhead.)

When a strong black dies they think that some other black has put a spell on him. The corpse is placed upon a frame and covered over with boughs. These boughs must be of some tree of the same "class" as the dead. Suppose that he were of the Banbe class division, these boughs of the broad-leaved box tree would be used, for this tree is Banbe. Men of the Maller class (of which Banbe and Kurgila are the subdivisions) would place the boughs over him. After placing the body on a frame, which is raised on four forked sticks, they carefully work the ground underneath with their feet into dust, and smooth it so, that the slightest mark or print can be observed. Then they make a big fire close to the spot and retire to their camp. Before leaving they mark a number of trees so that this "blazed line" leads back to the frame with the corpse. This is to prevent the dead man following them. The following morning the relations of the deceased inspect the ground under the corpse. If the track or mark of some animal bird, reptile, etc., is found, they infer from it the totem of the person who caused the death of their relative. For all things belong to one or other of two great classes, Maller and Wuthera. For instance, if the track of a native dog were seen they would know that the offender was Banbe-Mallera, for to this sub-class and class does the Dingo belong.

BEILAGE II

A. W. Howitt. — Further Notes on the Australian Class System. In: *Journal of the Anthropological Institute*. Vol. XVIII. London 1889. S. 62 ff.

Light is thrown upon the structure and the development of the class divisions by considering the mechanical method used by the Wotjobaluk to preserve and explain a record of their classes and totems, and of their relation to those and to each other.

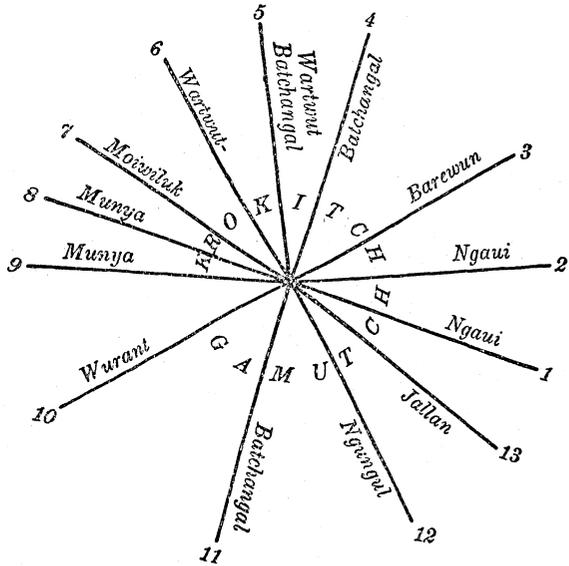
My informant worked this record out by laying down pieces of stick on the ground, determining their directions by the sun, and I took the directions of these sticks by the compass.

The stick No. 1 was first placed in a direction due east then stick 2 was laid down pointing N. 70° E. They represented the two sub-divisions of the Ngai division of Krokich and the people belonging to them or forming them were called "Ngai-nga-güli", or "men of the sun". The direction in which the sticks pointed indicated how the individual was to be laid in his grave. That is to say, his head was laid due east, or 20° north of east, as respectively

belonged to one or other of the sub-divisions of Ngaiui. Ngaiui is the principal "Mir" or totem and from it all the others are counted.

My informant then placed stick 4 pointing north, indicating a very powerful Mir of Krokitch, namely, Batchangal. Stick 3 was then placed between 4 and 2, and indicated the Barewun people. The whole space between 1 and 2 is called "Kolkorn-Garchuka" or "all" or "wholly" of the White Cockatoo. I have already said that this is a synonym of Ngaiui, or nearly so. The space between 3 and 4 is called Krokitch-Batchangal, to distinguish it from another Batchangal of the Gamutch primary class which is represented by stick 11.

Stick 6 was now laid down, being Wartwut, the name of a Powerful Mir, whose totem was the Hot-wind, which blows in that country from about nord-west. Stick 5 placed between 4 and 6 pointing N. 20° W. indicated Wartwut-Batchangal, a totem having affinities to both 4 and 6. The space between 4 and



5 is called Kolkorn-Batchangal or "all" or "entirely Batchangal", and between 5 and 6 the space is Wartwut-Batchangal. My informant had now some difficulty in fixing the directions for the remaining totems of Krokitch, and he stated that to work it out satisfactorily he would require to get a number of men together so as to have members of the other totems to point out their own directions. However, after consideration he arranged as follows: He placed 8 as indicating Mūnya, and on either hand 7 and 9, indicating respectively Moiwilik, and a second totem of 8. The space between 6 and 7 he called Wartwut-Moiwiluk, between 8 and 9 Kolkorn-Mūnya. The space between 7 and 8 he did not name, and 1 omitted to ask him. These nine sticks represent the principal totems of Krokitch. Perhaps there may be more, as there appears to be, for instance, a vacancy between 2 and 3 and between 3 and 4: on the other hand if the Totems 5 and 7 are sub-divisions of 4 and 6 respectively, the vacancies referred to would be explained on the supposition that 2 and 3 had not sub-divided. That 7 is a subdivision of 6 is suggested by the statement of another informant that he was Wartwut but that Moiwilik also "belonged to him", and by the statement of the informant who made the diagram of stick that the informant just named was "Wartwut but also partly Moiwilik".

BEILAGE III

Aus: P. Wirz, Die religiösen Vorstellungen und Mythen der Marind-anim und die Herausbildung der totemistischen Gruppierungen.

Übersicht über die Totemgenossenschaft der Kaprim-Samu.

Mythol.-totemist. Clanverband (Boan)	Mythol. älteste Ascendenten (Dema)	Mythol. jung. Clanssen-denten (Dema)	Clane	Naher mytholog.-totemist. Beziehung zu:	Gemeinsame myth.-totem. Beziehung zu:
Kei-ze oder Kei (Kasuar)-boan	Fagil der Kasuar- Dema	Garhãbi Waiba Umbri Dawi Honi Teimbri Bebukilã A'issan Harau Ugu	Raku-rek (Rak-rek) die vom Rauch	Rauch (Rak) Verschiedene kleine Vögel (Tema, Talãhã, Bankala usw.) Rotan (Tup), Steinkeulen mit kugeligem Knauf (Kupa)	Feuer (Takav) und Kasuar (Kei)
			Garhãbi- rek Waiba- rek Umbri- rek Dawi- rek Honi- rek Teimbri- rek Bebukilã- rek	Der breite Strand und die Flußläufer, die Inseln (Kadhãbud) Die Insel (Schwein und Känguruh bilden Habee (besondere Boan Varanus (Kadivuk)) Verschiedene Schlingpflanzen (Akwur, Gu, Dõhi-Kassin usw.) Der Süßwasserfisch (Orãb) Eugenia aqua (Uarãd) Abrus precatorius (Samandir) Coix lacrymae (Baba) Verschiedene Wasserpflanzen (A'issan Majub) Das jus primae noctis Weibliche Haartrachten Das Sagobereiten Zauberei und Zauberer (Mesãv)	
Sankakãi oder Saham (Känguruh)-boan	Fano der Känguruh- Dema Wonatai der Xenorhynchus- Dema	Mad Tab	Mad- rek	Känguruh (Saham) Rotan (Tup), Zuckerrohr (Oãd), Vögel (Gub-a-gub) und anderes, was mit dem Känguruh zusammenhängt	Feuer (Takav) und Kasuar (Kei)
			Araku- endã, Dapram- rek, Onan- rek, Endaro- rek, Anau- rek Tab- rek	Xenorhynchus asiaticus (Uar oder weißer [koi-hi] Nãik) Piper methysticum (Uati) Schildkröte (Gau) Varanus (Kadivuk)	
Uar- rek od. Nãik- endã-hã (die vom Xenorhynchus oder Wonatai- rek)	Manipu der dunkle Xeno- rhynchus- Dema	Favima	Favima- rek	Dunkler Xenorhynchus (kuna-hi Nãik) Antigone austr. (Darau) Monsune und andere Winde Regen- und Gewitterzauber Sumpfschlange (Azaniã) Versch. Sumpf- und andere Vögel (Kond-kãbi, Alãtãb, Gem-ka, Eboob usw.) Flußkrebs (And-and) u. a.	Feuer (Takav) und Kasuar (Kei)
			Uar- rek od. Nãik- endã-hã (die vom Xenorhynchus oder Wonatai- rek)		
A r a m e m b					
Uar- rek od. Nãik- endã-hã (die vom Xenorhynchus oder Wonatai- rek)	Manipu der dunkle Xeno- rhynchus- Dema	Favima	Favima- rek	Dunkler Xenorhynchus (kuna-hi Nãik) Antigone austr. (Darau) Monsune und andere Winde Regen- und Gewitterzauber Sumpfschlange (Azaniã) Versch. Sumpf- und andere Vögel (Kond-kãbi, Alãtãb, Gem-ka, Eboob usw.) Flußkrebs (And-and) u. a.	Feuer (Takav) und Kasuar (Kei)
			Uar- rek od. Nãik- endã-hã (die vom Xenorhynchus oder Wonatai- rek)		
Nãik-end oder Uzub (Vogel)-boan					

Übersicht über die Totemgenossenschaft der *Geb-zé*.

Mythol.-totemist. Clanverband (<i>Boan</i>)	Sub- <i>Boan</i>	Mythologische Aszendenten (<i>Dema</i>)	Clane	Nahe mythol.-totem. Beziehung zu:
<i>Napet</i> (Bananen)- <i>boan</i>		<i>Geb</i>	<i>Geb-zé-hā</i> { <i>Hong-rek</i> <i>Walinau-rek</i> <i>Kajar-rek</i> <i>Kahar-rek</i> u. a.	{ Banane (<i>Napet</i>) Mond (<i>Mandau</i>) Erde (<i>Makan</i>), Stein (<i>Kahar</i>) und Sand (<i>Sa</i>) Termiten u. Ameisen (<i>Kanamin</i>) Seepocken (<i>Ava</i>) Bambus (<i>Subá</i>) Verschiedene Fische (<i>Ongajab</i> , <i>Kimu</i>) Verschiedene Vögel (<i>Momoho</i> , <i>Ruas</i> , <i>Kirkua</i> usw.)
				<i>Kuper-sāv</i> (Perlmuschel)- <i>boan</i>
<i>Ongat</i> (Kokos)- <i>boan</i>	<i>Meri-ongat</i> (Kokos mit unverzweigten Blütenständen)- <i>boan</i>	<i>Moju</i>	<i>Moju-rek</i>	{ Kokos mit unverzweigten Blütenständen (<i>Meri-ongat</i>) Schwarze fliegende Hunde (<i>kuna-hi Kere</i>)
	<i>Ongat-hā</i> (eigentliche Kokos)- <i>boan</i>			<i>Uaba</i>
		<i>Fagriwār</i>	<i>Fagriwār-rek</i>	{ Schlangenart (<i>Koroam</i>) Nautilus (<i>Kind-arir</i>)
<i>Ugā</i> (Fächerpalmen)- <i>boan</i>		<i>Dema</i> , die mit dem <i>Ugā</i> -Kanu kamen	<i>Nasem-zé</i> oder <i>Mégai-zé</i>	Fächerpalme (<i>Ugā</i>) Ein Fisch (<i>Nambimb</i>)

BEILAGE IV

Frank Hamilton Cushing. — Outlines of Zuñi Creation Myths. Thirteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1891—1892 (Washington 1896). S. 367 ff.

Outline of Zuñi mytho-sociologic organization.

... The Zuñi of today number scarcely 1,700 and, as is well known, they inhabit only a single large pueblo — single in more senses than one, for it is not a village of separate houses, but a village of six or seven separate parts in

which the houses are mere apartments or divisions, so to say. This pueblo, however, is divided, not always clearly to the eye, but very clearly in the estimation of the people themselves, into seven parts, corresponding, not perhaps in arrangement topographically, but in sequence, to their subdivisions of the "worlds" or world-quarters of this world. Thus, one division of the town is supposed to be related to the north and to be centered in its kiva or estufa, which may or may not be, however, in its center; another division represents the west, another the south, another the east, yet another the upper world and another the lower world, while a final division represents the middle or mother and synthetic combination of them all in this world.

By reference to the early Spanish history of the pueblo it may be seen that when discovered, the Áshiwi or Zuñis were living in seven quite widely separated towns, the celebrated Seven Cities of Cibola, and that this theoretic subdivision of the only one of these towns now remaining is in some measure a survival of the original subdivision of the tribe into seven subtribes inhabiting as many separate towns. It is evident that in both cases, however, the arrangement was, and is, if we may call it such, a mythic organization; hence my use of the term the mytho-sociologic organization of the tribe. At any rate, this is the key to their sociology as well as to their mythic conceptions of space and the universe. In common with all other Indian tribes of North America thus far studied, the Zuñis are divided into clans, or artificial kinship groups, with inheritance in the female line. Of these clans there are, or until recently were, nineteen, and these in turn, with the exception of one, are grouped in threes to correspond to the mythic subdivision I have above alluded to. These clans are also, as are those of all other Indians, totemic; that is, they bear the names and are supposed to have intimate relationship with various animals, plants, and objects or elements. Named by their totems they are as follows:

Kâ'lokta-kwe, Crane or Pelican people; Póyi-kwe (nearly extinct), Grouse or Sagecock people; Tá'hluptsi-kwe (nearly extinct), Yellow-wood or Evergreen-oak people; Añ'shi-kwe, Bear people; Súski-kwe, Coyote people; Aiyaho-kwe, Red-top plant or Spring-herb people; Ána-kwe, Tobacco-people; Tâ'a-kwe, Maize-plant people; Tónashi-kwe, Badger people; Shóhoita-kwe, Deer people; Máawi-kwe (extinct), Antelope people; Tóna-kwe, Turkey people; Yä'tok'ya-kwe, Sun people; Ápoya-kwe (extinct), Sky people; K'yä'k'yäli-kwe, Eagle people; Ták'ya-kwe, Toad or Frog people; K'yána-kwe (extinct), Water people; Chitola-kwe (nearly extinct), Rattlesnake people; Píchi-kwe, Parrot-Macaw people.

Of these clans the first group of three appertains to the north, the second to the west, the third to the south, the fourth to the east, the fifth to the upper or zenith, and the sixth to the lower or nadir region; while the single clan of the Macaw is characterized as "midmost", or of the middle, and also as the all-containing or mother clan of the entire tribe, for in it the seed of the priesthood of the house is supposed to be preserved....

... By this arrangement of the world into great quarters, or rather as the Zuñis conceive it, into several worlds corresponding to the four quarters and the zenith and the nadir, and by this grouping of the towns, or later of the wards (so to call them) in the town, according to such mythical division of the world, and finally the grouping of the totems in turn within the divisions thus made, not only the ceremonial life of the people, but all their governmental arrangements as well, are completely systemized. Something akin to written statutes results from this and similar related arrangements, for each region is

given its appropriate color and number, according to its relation to one of the regions I have named or to others of those regions. . . . Again, each region — at least each of the four cardinal regions, namely, north, west, south, and east — is the home or center of a special element, as well as one of the four seasons each element produces. Thus the north is the place of wind, breath, or air, the west of water, the south of fire, and the east of earth; correspondingly, the north is of course the place of winter or its origin, the west of spring, the south of summer, and the east of autumn. . . . By means of this arrangement no ceremonial is ever performed and no council ever held in which there is the least doubt as to the position which a member of a given clan shall occupy in it, for according to the season for which the ceremonial is held, or according to the reason for which a council is convened, one or another of the clan groups of one or another of the regions will take precedence for the time; the natural sequence being, however, first the north, second the west, third the south, fourth the east, fifth the upper, and sixth the lower; but first as well as last, the middle. . . .

.. In strict accordance with succession of the four seasons and their elements, and with their supposed relationship to these, are classified the four fundamental activities of primitive life, namely, as relating to the north and its masterfulness and destructiveness in cold, is war and destruction; relating to the west is war cure and hunting; to the south, husbandry and medicine; to the east, magic and religion; while the above, the below, and the middle relate in one way or another to all these divisions. As a consequence the societies of cold and winter are found to be grouped, not rigidly, but at least theoretically, in the northern clans, and they are respectively: 'Hléwe-kwe, Ice-wand people or band; Áchia-kwe, Knife people or band; Kâ'shi-kwe, Cactus people or band; for the west: Pi'hla-kwe, Priesthood of the Bow or Bow people or band (Ápi'hlan Shiwani, Priests of the bow); Yaniyak 'ya-kwe, Priesthood of the Hunt or Coyote people or band; for the south: Máke'Hlána-kwe, Great fire (ember) people or band; Máketsána-kwe, Little fire (ember) people or band; of the east: Shíwana-kwe, Priests of the Priesthood people or band; Úhuhu-kwe, Cottonwood down people or band; Shúme-kwe, or Kâ'ká'hlána-kwe, Bird-monster people or band, otherwise known as the Great Dance-drama people or band; for the upper region: Néwe-kwe, Galaxy people or band or the All-consumer or Scavenger people or band (or life preservers); and for the lower regions: Chítola-kwe, Rattlesnake people or band, generators (or life makers). Finally, as produced from all the clans and as representative alike of all the clans and through a tribal septuarchy of all regions and divisions in the mid-most, and finally as representative of all the cult societies above mentioned is the Kâ'ká or Ákâkâ-kwe or Mythic Dance drama people or organization. It may be seen of these mytho-sociologic organizations that they are a system within a system, and that it contains also systems within systems, all founded on this classification according to the six-fold division of things, and in turn the six-fold division of each of these division of things. To such an extent, indeed, is carried this tendency to classify according to the number of the six regions with its seventh synthesis of them all (the latter sometimes apparent, sometimes nonappearing) that not only are the subdivisions of the societies also again subdivided according to this arrangement, but each clan is subdivided both according to such a six-fold arrangement and according to the subsidiary relations of the six parts of its totem. The tribal division made up of the clans of the north takes precedence ceremonially, occupying the

position of elder brother or the oldest ancestor, as the case might be. The west is the younger brother of this; and in turn, the south of the west, the east of the south, the upper of the east, the under of them all, while the middle division is supposed to be a representative being, the heart or navel of all the brothers of the regions first and last, as well as elder and younger. In each clan is to be found a set of names called the names of childhood. These names are more of titles than of cognomens. They are determined upon by sociologic and divinistic modes, and are bestowed in childhood as the "verity names" or titles of the children to whom given. But this body of names relating to any one totem — for instance, to one of the beast totems — will not be the name of the totem beast itself, but will be names both of the totem in its various conditions and of various parts of the totem, or of its functions, or of its attributes, actual or mythical. Now these parts or functions, or attributes of the parts or functions, are subdivided also in six-fold manner, so that the name relating to one member of the totem — for example, like the right arm or leg of the animal thereof — would correspond to the north and would be the first in honor in a clan (not itself of the northern group); then the name relating to another member — say to the left leg or arm and its powers, etc. — would pertain to the west and would be second in honor; and another member — say the right foot — to the south and would be third in honor; and of another member — say the left foot — to the east and would be fourth in honor: and another — say the head — to the upper regions and would be fifth in honor; and another — say the tail — to the lower region and would be sixth in honor; while the heart or the navel and center of the being would be first as well as last in honor. . . .

With such a system of arrangement as all this may be seen to be, with such a facile device for symbolizing the arrangement (not only according to number of the regions and their subdivisions in their relative succession and the succession of their elements and seasons, but also in colors attributed to them, etc.) and, finally, with such an arrangement of names correspondingly classified and of terms of relationship significant of rank rather than of consanguinal connection, mistake in the order of a ceremonial, a procession or a council is simply impossible, and the people employing such devices may be said to have written and to be writing their statutes and laws in all their daily relationships and utterances.

BEILAGE V

J. J. M. de Groot, *Universismus*. Berlin 1918, S. 119.

Das älteste medizinische Buch Chinas führt den Titel *Su Wen* und stammt angeblich vom mythischen Kaiser *Huang* und seinen Ratgebern her; zwar zeigt uns der Stil, daß es wohl nicht in der vorchristlichen Zeit abgefaßt sein kann, aber nichtsdestoweniger überliefert es ganz gewiß viel chinesische Wissenschaft sehr alter Zeiten. Dort wird im 67. Kapitel ausgeführt, daß *Jang* und *Jin*, das *Tao* des Weltalls, hauptsächlich sich in fünf *K'i*, *Odem* oder *Einflüssen*, äußern, nämlich *Hitze* oder *Wärme*, *Trockenheit*, *Kälte*, *Wind* und *Nässe*. Diese *Einflüsse* walten, wie *Huang* von seinem weisen Ratgeber *K'i-po'* belehrt wurde, natürlich auch in allen lebenden Wesen und wirken auf ihr Leben bestimmend ein, je nach dem Verhältnis der Mischung, in der sie auftreten. Der *Osten*, so

fürhte dieser Weise weiter aus, bringt den Wind hervor, und weil der Osten dem Element Holz entspricht, ist es der Wind, der das Holz erzeugt, ebenso wie das Saure, weil dies der Geschmack des Ostens ist. Die genannten Faktoren beherrschen die menschliche Leber, da diese dem Osten entspricht; die Leber bringt die Muskeln hervor und diese das Herz. Ferner entspricht auch der Frühling dem Osten und bringt alljährlich durch die schöpferische Kraft den Pflanzenwuchs oder das Holz hervor; im Menschen erzeugt diese Jahreszeit Weisheit und Verstand, aber auch Zorn, weil diese Leidenschaft dem Wind entspricht. Und so wird es ganz klar, daß Zorn die Leber beschwert, und daß der Wind und das Saure auch von nachteiligem Einfluß auf die Leber sind. In gleich scholastischer Art gab der große Weise seinem kaiserlichen Herrn auch für die übrigen Gegenden und die Mitte des Weltalls ebenso scharfsinnige Kombinationen an, die sich übersichtlich in der untenstehenden Tabelle veranschaulichen lassen; diese Tabelle bildet ungefähr die ganze Grundlage der universistischen Krankheitslehre und Heilkunde der Chinesen.

Ost	Frühling	Wind	Holz	sauer	Leber	Muskeln und Herz	Zorn
Süd	Sommer	Wärme	Feuer	bitter	Herz	Blut und Milz	Freude
Mitte		Nässe	Erde	süß	Milz	Fleisch und Lunge	Gedanke
West	Herbst	Trockenheit	Metall	scharf	Lungen	Haut, Haare und Nieren	Sorge
Nord	Winter	Kälte	Wasser	salzig	Nieren	Knochen und Mark	Furcht

J. J. M. de Groot, The Religious System of China. Vol. I, Book I, p. 316-f. Leyden 1892.

.. the coffins of grandees in those times displayed “a blue dragon on the left side, a white tiger on the right, a golden sun and a silver moon on the top”; moreover, the Books of the Later Han Dynasty state that the imperial coffins “used to be decorated and painted with a sun, a moon, a bird, a tortoise, a dragon and a tiger”. These four animals denoted in ancient China the four quarters of the celestial sphere, the eastern quarter being called the Azure-Dragon, the southern the Red or Vermilion Bird, the western the White Tiger, and the northern the Black Tortoise. For the sake of convenience we may draw up all the above cosmogonical elements in a table as follows:

East	Spring	Blue	Dragon
South	Summer	Red	Bird
West	Autumn	White	Tiger
North	Winter	Black	Tortoise

BEILAGE VI

Verteilung der Jahreszeiten und Lebensalter, der Elemente und Qualitäten, der Säfte und Temperamente usf. auf die einzelnen Planeten. Nach Catal. Codd. astrol. VII (Codd. germ.) ed. Franc. Boll (Bruxellis 1908), S. 104—105.

ELEMENTA	ANNI TEMPORA	ZODIACI SIGNA	CAELI REGIONES
ἀήρ πῦρ γῆ ὑδωρ	ἔαρ θέρου φθινόπωρον χειμῶν	Κριός Ταῦρος Δίδυμοι Καρκίνος Λέων Πάρθενοσ Ζυγός Σκορπίων Τοξότησ Αἰγόκερωσ Ὑδροχόοσ Ἰχθύεσ	νότοσ ἀνατολή βορρᾶσ δύσισ

HUMORES	TEMPERAMENTA	COLORES	STATUS
αἷμα χολή χυμός μελαγχολικός φλέγμα	θερμόν καὶ ὑγρόν θερμόν καὶ ξηρόν ψυχρόν καὶ ξηρόν ψυχρόν καὶ ὑγρόν	ἐρυθρόν ξανθόν μέλαν λευκόν	ὑγρόν λεπτόν παχύ γλιχρόν

BEILAGE VII

Zuordnung der Lebensalter zu den einzelnen Teilen des Opfers.

ΚΗΑΝΔΟΓJOPANISHAD. Kritisch herausgegeben und übersetzt von Otto Böhtlingk. Leipzig 1889, S. 33.

Sechzehntes Kapitel.

1. Das Opfer ist der Mann. Die Frühspende entspricht seinen (ersten) vierundzwanzig Jahren. Die Gâjatrî besteht aus vierundzwanzig Silben, und die Frühspende steht mit der Gâjatrî in Verbindung. An diesem Teile des Opfers sind die Vasu beteiligt und die Vasu sind die Hauche. Die Vasu beherbergen (vâsajanti) ja alles.

2. Wenn Einem in diesem Lebensalter ein Unwohlsein treffen sollte, dann spreche man: „O ihr Vasu, ihr Hauche! Lasset meine Frühspende ununterbrochen fortlaufen bis zur Mittagsspende, auf daß ich, das Opfer, nicht mitten unter den Vasu, den Hauchen, zunichte werde.“ Darauf erhebt er sich und wird gesund.

3. Die Mittagsspende entspricht den (nächsten) vierundvierzig Jahren. Die Trishṭubh besteht aus vierundvierzig Silben, und die Mittagsspende steht mit der Trishṭubh in Verbindung. An diesem Teile des Opfers sind die Rudra beteiligt, und die Rudra sind die Hauche. Die Rudra bringen ja alles zum Weinen (rodajanti).

4. Wenn Einem in diesem Lebensalter ein Unwohlsein treffen sollte, dann spreche man: „O ihr Rudra, ihr Hauche! Lasset meine Mittagsspende ununterbrochen fortlaufen bis zur dritten Spende, auf daß ich, das Opfer, nicht mitten unter den Rudra, den Hauchen zunichte werde.“ Darauf erhebt er sich und wird gesund.

5. Die nächste Spende entspricht den (nächsten) achtundvierzig Jahren. Die Ġagatî besteht aus achtundvierzig Silben, und die dritte Spende steht mit der Ġagatî in Verbindung. An diesem Teile des Opfers sind die Aditja beteiligt, und die Aditja sind die Hauche. Die Âditja nehmen ja alles mit sich (âdate).

6. Wenn Einem in diesem Lebensalter ein Unwohlsein treffen sollte, dann spreche man: „O ihr Âditya, ihr Hauche! Lasset meine dritte Spende ununterbrochen fortlaufen bis zum vollen Lebensalter (100 Jahre), auf daß ich, das Opfer, nicht mitten unter den Aditja, den Hauchen zunichte werde.“ Darauf erhebt er sich und wird gesund.