

3 1761 06553050 3

Johannes Volkelt
Gefühlsgewissheit



BRIEF

BF

0056739

C. H. Beck München



Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

Rutherford Library
University of Alberta



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

9
Panovny

DIE GEFÜHLSGEWISSHEIT

EINE ERKENNTNISTHEORETISCHE
UNTERSUCHUNG

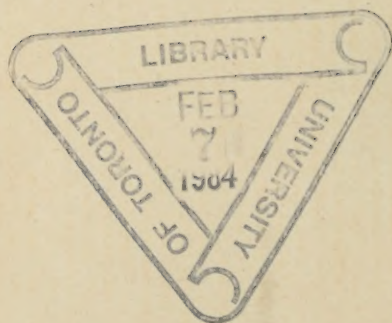
VON

JOHANNES VOLKELT



MÜNCHEN 1922
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK

brief
BF
0056739



VORWORT.

Die folgenden Darlegungen versuchen, in ein Gebiet, das von dunkel zusammenrinnenden Begriffen beherrscht wird, Klärung zu bringen. An die Stelle von unanalysierten Totalitäten soll eine Reihe von Eindeutigkeiten treten.

Der Anteil der Gefühlsgewißheit an der wissenschaftlichen Arbeit soll abgegrenzt werden. Dieses Unternehmen führt nicht etwa auf die Eroberung neuer Gebiete für die Herrschaft von Gefühlswallungen und Gefühlsverkündigungen. Vielmehr laufen meine Betrachtungen auf Sicherung vor den Willkürlichkeiten und Zuchtlosigkeiten bloßer Gefühls- und Erlebniseingebungen hinaus. Positiv gesprochen: die Arten und Weisen, in denen sich die Gefühlsgewißheit mit Fug und Recht betätigen darf, sollen genau beschrieben und umgrenzt werden. So ergibt sich eine Reihe von Gefühlsgewißheitstypen.

Die Untersuchungen dieser Schrift bilden eine Ergänzung zu meinem Werke „Gewißheit und Wahrheit“ (1918). Wo und wie sie in dieses Werk einzugliedern sind: darüber sprechen sich die folgenden Untersuchungen selbst aus.

Leipzig, den 29. Januar 1922.

JOHANNES VOLKELT.

INHALTSVERZEICHNIS.

Erster Abschnitt.

Die intuitive Gewißheit.

	Seite
I. Fragestellung	1
II. Wesen und Typen der intuitiven Gewißheit	4
III. Sinngewißheit und Lebensgewißheit	8
IV. Verhältnis der intuitiven Gewißheit zum Denken	12

Zweiter Abschnitt.

Die logische Gefühlsgewißheit.

I. Unterschied von der intuitiven Gewißheit	18
II. Anpassung und logische Föhlung	21
III. Die vorauseilende logische Gewißheit	31

Dritter Abschnitt.

Die Einföhlung.

I. Die vorwissenschaftliche Einföhlung	39
II. Über Einföhlung überhaupt	41
III. Gewißheitscharakter der vorwissenschaftlichen Einföhlung	47
IV. Die vollziehende Einföhlung	57

Vierter Abschnitt.

Erleben und Nacherleben.

I. Erleben als Grundlage und als Voraussetzung	60
II. Verhältnis des Nacherlebens zum Erleben	63

Fünfter Abschnitt.

Die emotionale Gewißheit.

I. Die persönliche Wertüberzeugung	71
II. Der wissenschaftliche Wert der persönlichen Wertüberzeugung	79
III. Die emotionale und die theoretische Meinung	87

Sechster Abschnitt.

Die symbolische Gewißheit.

I. Abtrennung mehrerer Bedeutungen des symbolischen Erkennens	91
II. Das Wesen der symbolischen Gewißheit	94

Siebenter Abschnitt.

Erkenntnistheoretischer Ertrag.

I. Der rationalistische Charakter der Erkenntnistheorie	103
II. Die Gefühlsgewißheit in ihrem Verhältnis zum Denken	105
Sachregister	112

Die intuitive Gewißheit.

I.

Fragestellung.

1. Schon seit längerer Zeit macht sich in der Philosophie die lebhafteste, oft stürmische Forderung vernehmbar: den Anmaßungen des begrifflich-logischen Verfahrens müsse schärfster Kampf angesagt werden. An die Stelle des denknöthigen Verknüpfens habe, besonders sobald es sich um grundlegende Einsichten handelt, ein persönlicheres Verhalten zu treten, ein Schöpfen aus der Tiefe des eigenen Ich, eine Gewißheit gefühlsmäßiger Natur. Im Grunde sei das Erkennen, wenn es nicht auf der Oberfläche bleiben wolle, ein Erleben, Erschauen, Erfühlen. Alles Einsehen führe zurück auf ein Erfassen unbeschreiblich-unmittelbarer Art. Die Begriffe seien bloße einengende Fesseln, hemmende Krücken; bloße Veräußerlichungen, ja Verfälschungen. Das Erkennen sei letzten Endes aus dem ungetheilten Ganzen des Menschen herausgeboren: die Philosophie wird in die nächste Nähe bald zum künstlerischen Schaffen, bald zum mystischen Schauen gebracht. Stellt man dem kritischen wissenschaftlichen Arbeiter das Genie, den Künstler, den Seher, den Priester entgegen: so tritt nach der Ansicht Mancher der Philosoph nicht auf jene nüchterne Seite, sondern zu dieser weihevollen Gruppe.

Nicht überall freilich macht sich die Gegnerschaft gegen das logische Erkennen in dieser radikalen, übersteigerten Weise geltend. Überhaupt setzt sich diese Gegnerschaft aus höchst verschiedenartigen Typen zusammen. Man mag an Bergson, an Husserl, an Eucken, an Münsterberg denken, um sich sofort zu sagen, daß sich die irrationale Strömung in eine Fülle von Richtungen auseinanderbreitet. Aber auch Dilthey ist mit seiner Lehre vom Erleben und Verstehen gegnerisch gegen das begriffliche Erkennen gerichtet. „Nicht begriffliches Verfahren bildet die Grundlage der Geisteswissenschaften, sondern Innwerden eines psychischen Zustandes in seiner Ganzheit und Wiederfinden desselben im

Nacherleben. Leben erfaßt hier Leben.“¹⁾ Ähnliches gilt von Spranger. Was er Verstehen nennt, läuft im Grunde auf ein intuitives Ineinander der beteiligten Erkenntnisfaktoren hinaus.²⁾ Aber auch ein so gänzlich anders gearteter Philosoph wie Nietzsche gehört dem Irrationalismus an und zwar nicht nur mit Rücksicht auf das Sehertum Zarathustras, sondern auch dort, wo er als strenger Philosoph spricht. Der Philosoph ist nach Nietzsche kein wissenschaftlicher Arbeiter. In seinem letzten Werke schildert er ihn als den „dionysischen“ Menschen. Unter dem „Dionysischen“ aber versteht er einen „Drang zur Einheit, ein Hinausgreifen über Person, Alltag, Gesellschaft, Realität, über den Abgrund des Vergehens: das leidenschaftlich-schmerzliche Überschwellen in dunklere, vollere, schwebendere Zustände; ein verzücktes Ja-Sagen zum Gesamt-Charakter des Lebens“.³⁾ Auch die beiden Modephilosophen unserer Tage bekennen sich — und zwar mit besonderer Entschlossenheit — zum Irrationalismus: Spengler und Graf Keyserling. Spenglers bekanntes geschichtsphilosophisches Werk atmet von Anfang bis zu Ende in einer mystisch geschwängerten Luft. Und Graf Keyserling bewegt sich gleichfalls in überwissenschaftlichem Auf- und Niederschweben. Ihm ist die Philosophie eine „Kunst“. Die Wahrheit ist eine „besondere Art ästhetischer Vollkommenheit“. In dem Wahrheitssucher sieht er einen ursprünglich Wissenden, einen „Weisen“, für den „alle Logik und Theoretik“ überflüssig ist.⁴⁾

Auch in den nichtphilosophischen Geisteswissenschaften wird jetzt häufig dem gewöhnlichen empirisch-logischen Verfahren, dem

¹⁾ Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910), S. 66. Vgl. S. 46 f., 69, 83 f.

²⁾ Eduard Spranger, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie (1918; enthalten in der „Festschrift Johannes Volkelt“). In dieser beziehungsreich und subtil durchdachten Abhandlung bringt Spranger das warme und anschmiegsame „Leben“ des „Verstehenden“ in seinem Objekte, das dem Verstehen eigentümliche unmittelbare „Hindurchblicken“, den Ursprung des Verstehens aus der Einheit und Unausschöpfbarkeit der eigenen Persönlichkeit in mannigfaltigen fesselnden Betrachtungen zum Ausdruck (S. 388 ff.).

³⁾ Friedrich Nietzsche, Der Wille zur Macht, Aphorismus 1050 (Werke, Bd. XVI, S. 386 f.).

⁴⁾ Graf Keyserling, Philosophie als Kunst (1920), S. 3 f., 287.

Analysieren der Erfahrung und dem sich daran knüpfenden Erwägen und Folgern mit bewußtem Nachdruck das unmittelbare Erschauen, das Erleben aus dem Ganzen, das unmittelbare Einswerden mit dem tiefen Sinn des Ganzen als das Höhere und Erfolgreichere entgegengestellt. Ich erinnere etwa an Friedrich Gundolfs hochbedeutsames Werk über Goethe: es ist von der Überzeugung durchdrungen, daß es auch in der wissenschaftlichen Arbeit über Goethe vor allem darauf ankomme, Goethe aus dem Ganzen zu erschauen. Weit stärker noch tritt das Intuitive bei Wilhelm Worringer hervor: so erklärt er in den „Formproblemen der Gotik“: der kunstgeschichtliche Forscher müsse sich seinen divinatorischen Fähigkeiten überlassen; die intuitiv geleitete Spekulation sei der angeblich objektiven Methode vorzuziehen.¹⁾

2. Wie auch immer diese irrationale Gegenströmung geartet sein mag: überall trägt die von ihr gepriesene Erkenntnisquelle das Gepräge des Gefühlsmäßigen. Das Unbestimmte, in sich Ununterschiedene und Dunkle des Gefühls bildet — diese Überzeugung besteht hier — kein Hindernis für die Eignung des Gefühls zur Gewißheitsgrundlage. Im Gegenteil: gerade im Gefühlsdunkel scheint so recht zum Ausdruck zu kommen, daß gedrängte Fülle, ungeteilte Ganzheit, in sich flutende Lebendigkeit das Wesen des Gefühls ausmacht. Und so scheint gerade in dem dichten Gefühlsdunkel die Gewähr dafür zu liegen, daß das Gefühl so recht dazu bestimmt sei, die lebensvolle Wirklichkeit zu erfassen.

Hiernach legt sich der Gedanke nahe, daß sich durch eine Untersuchung der Gefühlsgewißheit in die ganze irrationale Gegenströmung Klärung und Ordnung werde bringen lassen. Ich frage also: welcherlei Gewißheit entspringt aus der Quelle des Gefühls? Und welche Brauchbarkeit für Philosophie und Wissenschaft ist den verschiedenen Formen der Gefühlsgewißheit — denn es werden sich uns mehrere Weisen der Gefühlsgewißheit ergeben — zuzugestehen? Liegt vielleicht die Sache so, daß gewisse Wissenschaften gewisse Typen der Gefühlsgewißheit unmöglich entbehren können und sich tatsächlich ihrer in weitem Umfange bedienen?

Und indem wir diese Frage behandeln werden, wird sich uns

¹⁾ Wilhelm Worringer, Formprobleme der Gotik (1912), S. 2.

von selbst das Problem erweitern. Das Gefühl nämlich ist auch abgesehen davon, daß eigentümliche Gewißheitsweisen aus ihm entspringen, von entscheidender Bedeutung für die Methode gewisser Wissenschaften. Und so wird sich denn die Frage aufdrängen: in welchen Beziehungen ist, abgesehen von der gekennzeichneten Hauptfrage, das Gefühl für das wissenschaftliche Verfahren von Wichtigkeit? Welche Aufgabe hat in dem Aufbau der Wissenschaften das Gefühl zu erfüllen?

II.

Wesen und Typen der intuitiven Gewißheit.

1. Wenn man fragt, was alles gegenwärtig unter dem Namen eines fühlenden, erlebenden, erschauenden, intuitiven Erfassens läuft, so stößt man auf eine Fülle von Vieldeutigkeit und Ungeordnetheit, ja oft auf ein geradezu verworrenes Durcheinander. Selbst allerwesentlichste Unterschiede fließen oft in trübes Dunkel zusammen. Soll Ordnung in das Gebiet des gefühlsmäßigen Erkennens kommen, so ist Grundbedingung dafür, daß zuerst die intuitive Gewißheit in strengem Sinne herausgehoben und abgesondert werde. So fasse ich denn zunächst die intuitive Gefühlsgewißheit in strengem Sinn ins Auge.

Nebenher bemerkt: ich werde weiterhin immer nur von intuitiver Gefühlsgewißheit schlechtweg reden, meine aber immer damit die in strengem Sinn verstandene. Für das, was man sonst laxerweise intuitive Gewißheit nennt, werde ich andere Bezeichnungen gebrauchen.

2. Ich gehe von Beispielen aus. Kant gründet seine Ethik auf ein „Faktum der reinen Vernunft“. Mit diesem fast brutal klingenden Worte „Faktum“ will er sagen, daß es sich hier um eine unmittelbare Gewißheit handelt, um eine Gewißheit, die ebenso unwidersprechlich wie „unerklärlich“ ist. Wir sind uns eines absoluten Sollens, einer unbedingten Forderung „unmittelbar bewußt“. „Unüberschreibbar“ macht sich uns die „himmlische Stimme“ des kategorischen Imperativs vernehmbar. Wir würden in unseren eigenen Augen „verabscheuungswürdig“ werden, wenn wir uns vor dieser Stimme verschlossen.¹⁾

¹⁾ Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Ausgabe Rosenkranz-Schubert). S. 140, 147 f., 157, 163. — Kritik der reinen Vernunft, S. 638.

Hier liegt eine unmittelbare Gewißheit von etwas Übererfahrbarem vor. Übererfahrbar ist das Sittengesetz, weil es nach Kant unbedingt gilt. Unbedingtes, Absolutes aber ist uns nirgends in der Erfahrung gegeben. Für Kant ist daher das absolute Sollen keine psychologische Tatsache; es fällt nicht in das empirische Bewußtsein, sondern in das übersinnliche Wesen des Menschen. Die sittliche Forderung stammt aus dem Intelligiblen. Unmittelbar aber ist diese Gewißheit, weil sie nicht auf Erwägen, Folgern, Begründen beruht; vielmehr ist sie eben schlechtweg da, sie zeigt sich uns einfach als vorhanden an, wie sich uns das Gesehene oder Gehörte einfach als vorhanden aufdrängt. Sie ist ein „Faktum“. Der Satz vom Grunde kommt für die unmittelbare Gewißheit nicht in Frage. Die Forderung, sie begründen zu sollen, hat keinen Sinn.

Wenn irgendwo, so darf man in diesem Falle und in ähnlichen Fällen von intuitiver Gewißheit sprechen. Intuitive Gewißheit bedeutet hiernach unmittelbare Gewißheit von etwas Übererfahrbarem. Ich werde also nicht, wie es beispielsweise bei Locke geschieht,¹⁾ von intuitiver Gewißheit reden, wenn ich meiner Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Begehungen, überhaupt irgendeines Bewußtseinsvorganges gewiß bin. Dies ist zwar unmittelbare Gewißheit, aber nicht von etwas Überempirischem, sondern von dem mir in der Innenerfahrung Gegebenen. Hier handelt es sich also um gewöhnliches Erfahrungswissen.

Auch werde ich die Bezeichnung „intuitiv“ nicht, wie Benno Erdmann tut,²⁾ so weit fassen, daß „die vergleichenden und unterscheidenden Beziehungen des Vorstellens“, wie sie sich schon bei Tieren und bei Kindern vor dem Beginn ihrer sprachlichen Entwicklung finden, in den Umkreis des Intuitiven fallen. Denn damit würde nicht nur die Richtung auf das Übererfahrere, sondern auch die andere Seite an der uns in dem Beispiele Kants entgegentretenden eigentümlichen Gewißheit durch das gerade Gegenteil ersetzt sein. An die Stelle der unmittelbaren wäre eine diskursive Gewißheit getreten.

¹⁾ Locke, An essay concerning human understanding: 4. Buch. 2. Kap., §1. Intuitiv z. B. weiß ich, daß schwarz nicht weiß ist.

²⁾ Benno Erdmann, Logik, 2. Aufl. (1907), S. 3f., 92f., 308. Erdmann gebraucht hierfür die Bezeichnung „hypologisches intuitives Denken“.

Selbstverständlich steht es jedem Schriftsteller frei, dem Worte „intuitiv“ eine andere Bedeutung zu geben. Mir erscheint es als unerlässlich, einen sprachgefühlsmäßig zutreffenden Namen für die in höchstem Grade charakteristische Gewißheit zur Verfügung zu haben, die sich uns soeben in Kants Ethik als grundlegend gezeigt hat. Ich weiß für die „unmittelbare Gewißheit vom Übererfahrbaren“ keinen treffenderen Namen als „intuitive Gewißheit“. Und um so dringender ist hier das Bedürfnis nach einer schlagenden Bezeichnung, als es sich um eine nicht etwa nur in seltenen Fällen vorkommende, sondern um eine weitverbreitete und außerdem für die philosophische Gestaltung der Weltanschauung entscheidend wichtige Gewißheitsweise handelt.

Weitere Beispiele sollen uns andere Typen dieser Gewißheitsweise zeigen.

3. Ich ziehe zunächst Schleiermacher heran und denke an seine „Reden über die Religion“. Grundlage seiner hier entwickelten Religionsphilosophie ist nicht das denkende Erkennen: alles, was nach Begründen und Ableiten aussieht, weist er weit von sich. Er legt zugrunde Anschauung und Gefühl des Universums, „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“. Mit überschwenglich beglückender Gewißheit erschaut und erfühlt er das Unendliche im Endlichen, das Ewige im Zeitlichen. Es braucht kaum besonders darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß sich hier die unmittelbare Gewißheit eines Übererfahrbaren bemächtigt. Nur ist die Art des intuitiven Gewißwerdens eine wesentlich andere als in dem ersten Falle. Dort, bei Kant, ist der in der intuitiven Gewißheit enthaltene persönliche Faktor moralischer Art. In der Form eines moralischen Forderns bin ich des Sittengesetzes gewiß. Hier trägt die intuitive Gewißheit religiösen Charakter. Aus dem tiefsten Quellpunkte meines Ich strömt mir die Gewißheit zu, im Zeitlichen mit dem Ewigen eins zu sein. „Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes.“¹⁾

4. Zu der ethischen und religiösen gesellt sich die ästhetische Intuition. Damit meine ich natürlich nicht das Anschauen

¹⁾ Schleiermacher, Reden über die Religion, 1. Auflage: herausgegeben von Rudolf Otto (1906), S. 48.

von Kunstwerken, auch nicht das Sicheinfühlen in Kunstwerke: sondern die ästhetisch geartete unmittelbare Gewißheit von einer übererfahrbaren Wirklichkeit.

Diese dritte Form der intuitiven Gewißheit kann an Nietzsche verdeutlicht werden. In seiner Erstlingsschrift — der „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ — bekannt er sich zu einer Metaphysik, die aus künstlerischem Schauen herausgeboren ist. Was er künstlerisch mit Leidenschaft in sich erlebte: den Gegensatz der dionysischen und apollinischen Kunstweise: dies projizierte er in den Weltgrund hinein. Das Ur-Eine erschien ihm wie ein dionysischer Rausch-Künstler, der, um seinen tragischen Urschmerz ertragen zu können, eine apollinische Bilderwelt — die Welt der Erscheinungen — traumartig aus sich heraussetzt und sich so erlöst. In dionysischer Entzückung sind wir „wirklich in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst und fühlen dessen unbändige Daseinsgier und Daseinslust.“¹⁾

5. Auf eine vierte Art der intuitiven Gewißheit stößt man, wenn man fragt: worauf beruht die Überzeugung von dem absoluten Werte der Wahrheit? Des Selbstwertes der Wahrheit werde ich unmittelbar inne. Nicht um Denknöwendigkeit, nicht um logische Gültigkeit handelt es sich hier, sondern um eine grundlegende Frage der Werttheorie: drängt sich uns Wahrheit als ein überindividueller, unbedingter Wert auf? Wenn es richtig ist, daß der unbedingte Wahrheitswert unmittelbar einleuchtet, so haben wir es hier mit einer intuitiven Gewißheitsweise zu tun, die weder ethischer, noch religiöser, noch ästhetischer Art ist. Ich will sie als noologische Intuition bezeichnen.

Ich verweise hierfür auf die Erörterungen, die ich in „Gewißheit und Wahrheit“ (S. 550) und im dritten Bande meines „Systems der Ästhetik“ (S. 466) gegeben habe. Überhaupt sei hier ein für allemal auf die Behandlung hingewiesen, welche ich der intuitiven Gewißheit in den beiden genannten Werken gewidmet habe. Indessen wird das dort über intuitive Gewißheit Dargelegte hier nicht etwa im Auszuge wiederholt; sondern mancher neue Gesichtspunkt tritt hier hinzu.

6. Eine fünfte Gestalt der intuitiven Gewißheit ergibt sich,

¹⁾ Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1872), S. 92.

wenn wir fragen, wie Schopenhauers Grundintuition vor sich geht. Indem wir uns nach innen wenden, wird uns unser Lebensdrang, unsere Lebensgier, unser „Wille zum Leben“ in unmittelbarer Selbsterfassung bewußt. Der intelligenzlose, blinde, dunkle Trieb ins Leben hinein drängt sich uns unwidersprechlich als der „eigentliche Kern, als das allein Metaphysische und Unzerstörbare im Menschen“ auf. Auch hier sonach handelt es sich um ein unmittelbares Innewerden von etwas über alles Erfahrbare Hinausliegendem. Nur ist das Transzendente, dessen wir dabei unmittelbar inne werden, nichts Vernunftgeklärtes, nichts logisch Durchleuchtetes. Es ist vielmehr das heftige, unermüdliche, blinde Triebwerk, das Schopenhauer „Wille zum Leben“ nennt, was uns nach dieses Philosophen Überzeugung unmittelbar gewiß wird. Ich darf daher diesen fünften Typus der Intuition als vitalistische Gewißheit bezeichnen. Das Leben erfäßt unmittelbar sich selbst.¹⁾

Ich glaube hiermit sämtliche Ursprünge, aus denen der in der intuitiven Gewißheit steckende persönliche Faktor stammen kann, erschöpft zu haben. Selbstverständlich kann es innerhalb der einzelnen Typen zu mannigfaltigen Richtungen in der Betätigung der intuitiven Gewißheit kommen. Besonders die ethische und noch mehr die religiöse Intuition entfalten sich in einem Reichtum von Richtungen.

III.

Sinngewißheit und Lebensgewißheit.

1. Die vier ersten Formen der intuitiven Gewißheit schließen sich durch innere Verwandtschaft zu einer eng zusammengehörigen Gruppe zusammen. Ihr steht die vitalistische Intuition gegenüber.

Das Unterscheidende jener Gruppe besteht darin, daß der Sinn unseres Lebens, der Sinn der Welt auf dem Spiele steht. Drängt sich mir beispielsweise das Gute als innerer, unbedingter Wert in intuitiver Gewißheit auf, so bedeutet dies, daß mir das Leben als sinnleerer Verlauf, als wirrer Taumel, als grauenhafte Posse erscheinen würde, wenn es nicht ein wahrhaft Gutes gäbe und alles Gute nur relativ wäre. Der Abgrund des Sinnlosen läßt

²⁾ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 2 (Reclam), S. 20, 226 f.

mich zurückschauern, und so ergreift mich mit übermächtiger Gewalt die Gewißheit vom Selbstwertcharakter des Guten. Oder: wenn ich mich in religiöser Intuition in Lebensgemeinschaft mit Gott fühle, so ist damit gesagt, daß ich nur in solcher Lebensgemeinschaft mein Dasein als eine sinnvolle Entwicklung fühle. Mein Ich, die Menschheit, die Welt überhaupt würde für mich den Charakter eines Chaos, einer wahnwitzigen Ungeheuerlichkeit annehmen, wenn die Wirklichkeit nicht geist- und gottdurchwaltet wäre. Und so läuft überall die intuitive Gewißheit jener vier ersten Typen darauf hinaus, daß sich uns im Namen des Sinnes des Lebens und der Welt eine Forderung mit unbedingtem Rechte aufdrängt.

Hierbei muß man sich vor Augen halten, daß es auch einen Sinn furchtbarer, erschütternder Art gibt. Das Furchtbare der Welt kann das Gepräge eines heiligen Geheimnisses, einer Ehrfurcht heischenden Unerforschlichkeit, einer feierlichen dunklen Tiefe an sich tragen. In solchem Falle darf man von einem tragischen, erschütternden Sinn der Welt reden. So ist es beispielsweise in Nietzsches Erstlingsschrift: ein heilig-düsterer Sinn der Welt offenbart sich dort der künftlerisch-philosophischen Intuition Nietzsches. Oder stellen wir uns Richard Wagner als den Schöpfer des Nibelungenringes vor, so kann kein Zweifel sein, daß für seine Intuition die Welt nur dadurch einen Sinn gewinnt, daß sich das Grauensvolle in ihr mit der Weihe überschwenglicher Heiligkeit umgibt.

Besinnt man sich mit begrifflichem Denken auf das, was das Wort „Sinn“ in unserem Zusammenhang besagt, so ergibt sich, daß es eine teleologische Bedeutung hat. Ohne den Gedanken des für uns Zweckvollen, des für uns Heilvollen wäre „Sinn“ ein leeres Wort. Das eigentümlich lichtvoll Beruhigende, das für uns von dem ausgeht, was uns sinnvoll berührt, würde nicht zustande kommen, wenn nicht unser geistiges Wesen in dem uns sinnvoll Berührenden seinen Zweck erfüllt fände. Der „Sinn“ kann von Geheimnis umgeben sein; nichtsdestoweniger geht doch etwas Durchsichtig-Befriedigendes von allem aus, was „Sinn“ für uns hat. Dies kann nur daher rühren, daß unser innerstes Wesen in dem für uns Sinnhaften seine Bestimmung, sein bewegendes Ziel bejaht fühlt. So kann ich auch den Ausdruck „Wert“ einführen. Jeder

Zweck, den mein Wesen bejahenswert findet, gilt für mich als innerer Wert. Sinn, Zweck und Wert also hängen eng zusammen. Ich wüßte nicht, was es bedeuten sollte, dem Leben oder der Welt einen Sinn zuzuschreiben, wenn man die Begriffe von Zweck und Wert davon fernhalten wollte. Selbstverständlich meine ich nicht, daß die intuitive Gewißheit diese begrifflichen Spaltungen und Verknüpfungen vornimmt. Für die intuitive Gewißheit ist nur ein ungeteiltes Ganzes vorhanden. Nur wenn wir die Absicht des begrifflichen Zurechtlegens haben, stoßen wir auf das gekennzeichnete Verhältnis jener drei Begriffe.

2. Wesentlich anders liegt die Sache in der vitalistischen Intuition. Hier geschieht es im Namen des Lebens als Lebens, daß intuitive Gewißheit entsteht. Nicht um Sinn, Zweck und Wert handelt es sich hier, sondern um jenes unbeschreibbare, urmäßige, dunkel-machtvolle Daseins-Innesein, das wir sprachgefühlsmäßig am passendsten Leben nennen. Beispielsweise: so wahr ich jenes unsagbaren, unausschöpfbaren Etwas, das man Leben nennt, gewiß bin, so gewiß bin ich meines Selbstes als eines von sich aus tätigen, selbstschöpferischen, freien Kraftquells. In dieser Intuition steht nicht der Sinn des Lebens auf dem Spiele, sondern das Leben als Leben, die Existenz als solche. Ich bin gewiß, daß es ein Zergehen meiner Existenz, eine Wandlung des Lebens in Tod bedeuten würde, wenn ich nur eine Aneinanderreihung von einzelnen Bewußtseinsinhalten, nur ein Vorüberfließen, nur die Begleiterscheinung eines materiellen Mechanismus wäre. Von mir als Leben aus erfasse ich mich mit unmittelbarer unwidersprechlicher Gewißheit als aus ureigener Initiative tätiges, aus sich heraus freies Ich. So tritt die Intuition als Lebensgewißheit jenen vier anderen Weisen der Intuition gegenüber, die man als Sinn-gewißheit zusammenfassen kann. Hiermit ist der wesenhafteste Unterschied innerhalb der intuitiven Gewißheit gekennzeichnet.

3. Zur Intuition als Lebensgewißheit gehört mancherlei. So kann die Gewißheit vom Du in der Weise der Lebensgewißheit entspringen. Man kann sagen: indem ich mich in das Ich-Erleben vertiefe, erfasse ich darin zugleich das Gegenerleben vom Du. Nicht ein Verhältnis begrifflicher Korrelation ist hier gemeint; sondern ein existenzielles Zugleich liegt vor. Die Ich-Existenz, indem sie sich selbst erfaßt, wird eben darin zugleich des exi-

stierenden Du gewiß. Es geschieht hier also auch nicht im Namen des sinnvollen Zusammenhanges des eigenen Ich, daß das Du zugleich mit ergriffen würde. Der sinnvolle Zusammenhang bleibt hier ganz aus dem Spiele. Um was es sich hier handelt, das ist das Leben als Leben, die Existenz als solche. Mein Ich ohne Du erscheint als existenzunfähig, als in seiner Existenz tödlich getroffen.¹⁾

Auch des Daseins der körperlichen Außenwelt kann man in der Weise der Lebensgewißheit inne werden. Indem ich mich dem Schauspiel der Natur schauend hingebe, drängt sich mir die Gewißheit auf, daß die sinnlichen Erscheinungen voll quellenden, flutenden Lebens sind, daß sie mir nicht bloß als Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalte, nicht bloß als Oberflächengebilde, sondern als lebendige Wirklichkeiten gegenüberstehen. Was Faust bei Goethe, angesichts des Makrokosmos und des Erdgeistes erlebt, ist dem Kerne nach in zahlreiche Philosophien eingegangen. Es treten uns etwa Heraklit und Empedokles, Paracelsus und Giordano Bruno, Herder und Jacobi, Schopenhauer und Guyau vor Augen.

Es darf nicht unbeachtet gelassen werden, daß beide Weisen der intuitiven Gewißheit zuweilen ungeschieden zusammengehen. Selbst bei Fichte, für den aller „Glaube“ in der Gewißheit von der Pflicht, also im Moralischen wurzelt,²⁾ spricht dort, wo er über die Gewißheit vom selbstschöpferischen, freien Ich handelt, mehr oder weniger auch die Lebensgewißheit hinein. Die Gewißheit vom wesenhaften, freien Ich ist nicht nur in dem Bewußtsein vom Sollen, von der moralischen Sinnhaftigkeit meines Ich gegründet, sondern ist auch Existentialgewißheit. „Verhalte es sich mit der Realität einer Sinnenwelt außer mir, wie es wolle: Realität habe ich und fasse ich: sie liegt in mir und ist in mir selbst einheimisch.“ „Ich will für und durch mich selbst etwas sein und werden.“³⁾

¹⁾ Von anderem Zusammenhange aus komme ich in der Schrift „Das ästhetische Bewußtsein“ (1920) auf die intuitive Natur der Du-Gewißheit zu sprechen (S. 118 f.). Dort handelt es sich um das Entstehen der Du-Gewißheit in frühester Kindheit. Diese „naive“ intuitive Gewißheit bleibt hier ganz beiseite. Für uns handelt es sich nur um die „selbstbewußte“ Ausgestaltung der intuitiven Gewißheit.

²⁾ J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen (Werke, Bd. II [1845], S. 253): aller Glaube beruht schließlich darauf, daß wir „nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können“.

³⁾ J. G. Fichte, ebenda, S. 249, 251.

IV.

Verhältnis der intuitiven Gewißheit zum Denken.

1. Auf das Verhältnis der intuitiven Gewißheit zum Denken, zum Logischen bin ich in meiner Schrift „Gewißheit und Wahrheit“ eingegangen (S. 552 ff.). Das dort Dargelegte will ich hier nicht wiederholen. Was ich im Folgenden gebe, ist als Ergänzung des dort Gesagten anzusehen.

Wenn die intuitive Gewißheit in unmittelbarem Erfassen des Übererfahrbaren besteht: gehört dann nicht auch die logische Selbstevidenz zu ihr? Im logisch Selbstevidenten handelt es sich um Wahrheiten, die durch sich selbst einleuchten (wie es etwa der Satz vom Widerspruche ist). Es liegt also unmittelbare Gewißheit vor. Und da die selbstevidenten Wahrheiten stets all-gemeingültig sind, das Allgemeingültige als solches aber über die Erfahrung hinausliegt, so liegt hier auch das zweite Erfordernis: die Übererfahrbarkeit vor. Sonach scheint die logische Selbstevidenz der intuitiven Gewißheit zugerechnet werden zu müssen.

Indessen ist zu bedenken, daß mit der Unmittelbarkeit der intuitiven Erkenntnis immer auch dies gemeint war, daß der Satz vom Grunde, das Verhältnis von Grund und Folge nicht in Frage kommt. Es ist sinnlos, das intuitiv Erfasste begründen zu wollen. Umgekehrt kommt die logische Selbstevidenz unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde zustande. Das logisch Selbstevidente ist gegründet: nämlich in sich selbst gegründet. Das Verhältnis von Grund und Folge ist nicht außer Kraft gesetzt. Vielmehr liegt nur ein besonders eigenartiger Sonderfall dieses Verhältnisses vor: Grund und Folge fallen im logisch Selbstevidenten zusammen: der Sachverhalt leuchtet hier durch sich selbst ein.

Natürlich steht es frei, das Wort „intuitiv“ in so weitem Sinne zu gebrauchen, daß auch die logische Selbstevidenz darunter fällt. Nur muß damit das klare Bewußtsein verbunden sein, daß es neben der logischen Form der intuitiven Gewißheit eine Anzahl höchst bedeutsamer nichtlogischer Gestalten dieser Gewißheit gibt. Als zweckmäßig freilich kann ich diese Erweiterung des Wortgebrauchs nicht ansehen. Denn die logische Selbstevidenz gehört wesentlich in den Umkreis des Denkens: sie ist von Folgern, Schließen, Begründen, Beweisen nicht zu trennen: sie ist diesem Zusammenhang eingeordnet. Dieser Zusammenhang nun eben wird

zerrissen, wenn die logische Selbstevidenz mit den Formen der nichtlogischen unmittelbaren Gewißheit zusammengekoppelt wird.

Man wird hierbei besonders an Descartes denken: er unterscheidet von der Deduktion die Intuition. Die ersten Prinzipien sind allein durch Intuition erfaßbar. Die Intuition aber entspringt allein aus dem Lichte der Vernunft.¹⁾ Was Descartes unter *intuitus* versteht, ist in der Hauptsache — denn es kommen gewisse Schwankungen bei ihm vor — logische Selbstevidenz.

2. Anders liegt die Sache bei Spinoza. Es empfiehlt sich, seine Lehre von der *scientia intuitiva* hier heranzuziehen, weil sie uns eine Auffassung vom Wesen der intuitiven Erkenntnis zeigt, die es aufs strengste hier fernzuhalten gilt. Die intuitive Erkenntnis stellt Spinoza als höchste, vollendete Form des wissenschaftlichen Denkens hin. Sie ist Denken und Schauen in Einem: „*uno intuitu*“ erfaßt das intuitive Denken. Voraussetzung hierfür ist die Ablösung der Seele vom Leibe. Die Seele, die intuitiv erkennt, ist ein „ewiger Modus“. Sie ist in dem *intellectus infinitus* enthalten. Sie lebt in Gott.²⁾ Wir haben es hiernach mit einem mystisch-schauenden Denken zu tun. Die intuitive Gewißheit steht nicht im Gegensatz zum Logischen, sondern ist die Vollendung des Logischen selbst. Und diese Vollendung wird dadurch erreicht, daß das Denken als Denken zugleich ein Schauen ist. Die Intuition bedeutet bei Spinoza sonach etwas wesentlich Anderes als in der hier entwickelten Auffassung. Und wie bei Spinoza, verhält es sich in vielen Fällen: ich erinnere an Schellings „intellektuelle Anschauung“. Aber auch wenn Kant hypothetisch von intuitivem Verhalten spricht, versteht er dies im Sinn von „intellektueller Anschauung“ oder „anschauendem Verstand“. ³⁾ Ebenso gehört es hierher, wenn Driesch alle Philosophie auf „Schauen“ gründet. „Im eigentlichen Sinne Intuition, Schauung ist jede Philosophie, weil um Ordnung wissen, ja wissen lediglich Schauen ist.“ Ich schaue die Kategorien und Grundsätze „in Reinheit und unverbesserbar“. Und zwar sind fast alle wissen-

1) Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*; 3. Regel.

2) Spinoza, *Ethik*; Buch II, Lehrsatz 40, Scholion 2; Buch V, Lehrsatz 20 ff.

3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Schluß der vierten „Allgemeinen Anmerkung zur transzendentalen Ästhetik“ und oft. — *Kritik der Urteilskraft*, § 76 und oft.

schaftlichen Schauungen „mehr oder weniger zusammengesetzte Kausalschauungen“. Erklären, auf Gründe zurückführen, in Elemente zerlegen ist Schauen.¹⁾ Weiter schließt sich Husserls „eidetisches Schauen“ hier an.²⁾

Bei Allem, was sich rühmt, aus intellektueller Anschauung oder aus intuitivem Denken entsprungen zu sein, scheint mir Selbsttäuschung im Spiele zu sein. Entweder handelt es sich um intuitive Gewißheit religiöser, künstlerischer, ethischer Art, die irrigerweise dem Denken zugerechnet wird. Oder die Denkgebilde, die Begriffe, nehmen infolge der Intensität des Denkens und der unbedingt überzeugenden Kraft, die sie für den Denker zu haben scheinen, für ihn einen so lebensvollen Charakter, ein so gefülltes Aussehen an, daß sie ihm den Eindruck von Schauungen machen. Ein lebhafter, phantasievoller Aufschwung der ganzen Persönlichkeit verbindet sich mit gewissen entscheidenden Begriffen. So scheint das begriffliche Denken an sich selbst ein Schauen zu sein. Daß das Denken in Wirklichkeit zugleich ein Schauen werde, halte ich für außerhalb des menschlichen Könnens liegend.

3. Wieder auf eine andere Erweiterung in der Anwendung des Wortes „Intuitiv“ trifft man, wenn etwa, wie so oft geschieht, Goethes ganzes Sinnen und Denken als intuitiv charakterisiert wird. Hier soll mit „Intuition“ weder gesagt sein, daß sich Goethe in überlogisch-intuitivem Erfassen metaphysischer Wesenheiten ergehe, noch auch daß er sich mystisch-schauendem Denken hingebe. Vielmehr besagt jene Redeweise nur, daß Goethes Denken nicht die Form streng-begrifflichen Verhaltens zeigt. Seine Begriffe bleiben in der Nähe der Anschauung, tragen gleichsam eine sinnliche Hülle, halten sich von der Unsinnlichkeit der wissen-

¹⁾ Hans Driesch, *Wissen und Denken* (1919), S. 83 ff., 104 f. — *Wirklichkeitslehre* (1917), S. 232 f. Schauen ist „die Urmethode aller Philosophie“ (*Wirklichkeitslehre*, S. 27).

²⁾ Mit Husserl habe ich mich in „*Gewißheit und Wahrheit*“ ausführlich auseinandergesetzt (S. 433 ff. und sonst). — Ernst Horneffer sieht das Heil der Philosophie in einer „intuitiven Erkenntnis“, die neben anderen Tendenzen auch das intuitive reine Denken in sich schließt. „Mit Hilfe des reinen Denkens“ sollen wir intuitiv „absolute Realitäten“ zu setzen imstande sein. „In der Intuition faßt sich das Denken zu seiner allseitigsten und stärksten Leistung zusammen“ (*Der Platonismus und die Gegenwart* [1920], S. 34, 46).

schaftlichen Begriffe ferne. Und ebenso ist das Logische im Verknüpfen der Gedanken nicht zu voller Reinheit herausgearbeitet; sondern das Verknüpfen läuft mehr an der Hand der Anschauungen weiter. Wenn also Goethes Denken als intuitiv bezeichnet wird, so bedeutet dies nur eine Eigenart in dem Verhältnis von Anschauung und Begriff, ohne daß damit eine besondere Gewißheitsquelle neben dem gewöhnlichen Denken und Erfahren aufgewiesen werden soll.

So sind wir auf eine ganze Anzahl erkenntnistheoretisch unterschiedener, höchst ungleichwertiger Erkenntnisbetätigungen gestoßen, die gewöhnlich in dem Sammelnamen „Intuition“ unterschiedslos unterzutauchen pflegen.¹⁾ Und wenn ich weiterhin an das, was man insbesondere als „Gefühlsgewißheit“ bezeichnen darf, herantreten werde, wird sich noch manche andere Erkenntnisweise ergeben, die gleichfalls in dem Worte „Intuition“ mitbefaßt zu werden pflegt. Oft wird heute die Intuition in Bausch und Bogen gepriesen. Das Lebendige, Tiefe, Einheitlich-Totale, Innerliche, Ursprüngliche an ihr wird mit Nachdruck zur Geltung gebracht. Allein es fehlt die Selbstbesinnung, daß dabei höchst Verschiedenartiges durcheinander läuft. Schon mit Rücksicht hierauf ist es dringend nötig, daß in diesem verschwimmenden, trüben Vorstellungsganzen begriffliche Scheidungen vorgenommen werden.

4. Was das Verhältnis der intuitiven Gewißheit (in dem dargelegten strengen Sinne) zur Wissenschaft betrifft, so begnüge ich mich hier, unter Hinweis auf meine Ausführungen in dem Buche „Gewißheit und Wahrheit“ (S. 539 ff., 557 f.), die beiden Punkte in Kürze hinzustellen, durch die sich das Ergebnis charakterisiert, das sich mir hinsichtlich jenes Verhältnisses herausgestellt hat.

Erstens: innerhalb der Philosophie kommt der intuitiven Gewißheit ein wissenschaftliches Recht zu. Gewisse Zweige der

¹⁾ Karl Jaspers wiederum nimmt das Intuitive so weit, daß es den „Grundgegensatz“ zum „Rationalen“ bedeutet. Anschaulich und intuitiv ist für ihn gleichbedeutend. Die intuitive oder anschauliche Einstellung charakterisiert sich durch passives Hinnehmen inhaltlicher Fülle. Das Intuitive umfaßt daher Sinnliches und Nichtsinnliches. Auch Typen, Ideen sind Gegenstand der intuitiven Einstellung (Psychologie der Weltanschauungen [1919], S. 54 ff.).

Philosophie, namentlich die Metaphysik und die Wertwissenschaft (Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie), sehen sich durch die Natur ihrer Probleme notwendig auf die intuitive Gewißheit hingewiesen. Ich setze dabei allerdings voraus, daß die Wertwissenschaften nicht auf dem Boden des Relativismus stehen, sondern Selbstwerte anerkennen. Ist dies der Fall, dann wäre es wider das Interesse der jeweiligen Wissenschaft, an den intuitiven Selbsterlebnissen, die sich mit starker Stimme darbieten, achtlos vorüberzugehen. Nur durch Heranziehen der intuitiven Gewißheit kann für die wertphilosophischen Untersuchungen eine sichere Grundlage gewonnen werden. Handelt es sich etwa um die Ethik: so wäre es töricht, dort, wo beispielsweise das unbedingte Sollen festgelegt werden soll, die Forderung, die sich uns aus der Tiefe unseres Ich aufdrängt, beiseite liegen zu lassen.

Zweitens: die Einführung der intuitiven Gewißheit in die Philosophie muß unter beständiger Aufsicht des Denkens geschehen. Methodische Erwägungen müssen die ganze Handhabung der intuitiven Gewißheit regeln. Aber nicht nur dies; sondern es muß auch darnach getrachtet werden, den Inhalt der intuitiven Gewißheit durch theoretisch-metaphysische Erörterungen wenigstens in den Bereich des Möglichen oder, wo möglich, des Wahrscheinlichen zu ziehen. Die Wertwissenschaften dürfen es nicht bei der Berufung auf die Stimme der intuitiven Gewißheit sein Bewenden haben lassen, sondern müssen die theoretische Metaphysik zu Hilfe nehmen, um die Erschauungen der intuitiven Gewißheit auch vor der Logik des Denkens wenigstens in Form von begründeten Hypothesen zu rechtfertigen. So habe ich im dritten Bande meines „Systems der Ästhetik“ (S. 502 ff.) in der Frage vom absoluten Werte den Versuch gemacht, durch hypothetische Erwägungen die Annahme eines absoluten Wertes zu begründen.

Als ich in die Philosophie eintrat, war es nahezu ein Wagnis, wenn man für die Intuition auch nur mit aller Vorsicht ein eingeschränktes Recht in Anspruch nahm. Heute geht durch das Philosophieren ein Zug nach der Intuition hin; ja im Hinblick auf manche Erscheinungen darf man von einem intuitiven Rausch reden. Wenn mir der Buchhändler die neuesten philosophischen Schriften auf den Tisch legt, finde ich in der Regel mehrere philosophische Bücher darunter, in denen weihevoll und priester-

lich gestimmte Schriftsteller auf Grund ihrer Intuitionen ihre Weltanschauung verkünden. Und auch in die nicht-dilettantische, strenge Philosophie ist, wie manche heute im Vordergrund stehende Erscheinungen zeigen, ein starker Strom von Intuition und Mystik eingedrungen. Eine affektvolle Denkfeindlichkeit, eine Mißachtung der logischen Zucht, ein Philosophieren aus heiliger Eingebung heraus spricht aus zahlreichen philosophischen Werken. Ich kann hierin nichts Wünschenswertes für die Philosophie erblicken. Sobald sich die Intuition des logischen Denkens als des obersten entscheidenden Kriteriums entschlägt, hört für die Philosophen die Verständigungsmöglichkeit auf. Jeder kündigt dann das, was er erschaut und erfühlt. Gehen zwei Philosophen in ihren Schauungen auseinander, so muß einer den anderen eben stehen lassen. Die philosophischen Bücher würden den Charakter von Erbauungsbüchern erhalten. Hiermit soll über die Mystik nicht geringgeschätzt geurteilt sein. Wenn begriffsfeindliche, aber tief angelegte, gehaltvolle Geister der Welt ihre Mystik offenbaren, so kann dies selbst der Logizist als eine höchst wertvolle Bereicherung und Vertiefung der Philosophie begrüßen. Die Mystik hat für den wissenschaftlichen Philosophen den Rang einer Tatsache, nicht aber eines vom philosophischen Arbeiten zu erstrebenden Zieles. Aus tiefen Untergründen des Menschheitsgeistes erzeugt sich die Tatsache der Mystik. Als ein zu erarbeitendes Ideal dagegen kann die wissenschaftliche Philosophie die Mystik nicht gelten lassen.

Zweiter Abschnitt.

Die logische Gefühlsgewißheit.

I.

Unterschied von der intuitiven Gewißheit.

1. In der Kunst-, Literatur-, Kultur-, Staatengeschichte, überhaupt in den nichtphilosophischen Wissenschaften vom geistigen Leben ist überaus häufig von der subjektiven Auffassung, der persönlichen Überzeugung des jeweiligen Forschers die Rede. Mit der Hervorhebung dieses subjektiven Einschlags kann ein Tadel ausgesprochen sein; es kann damit aber auch ein für unvermeidlich gehaltener Charakterzug alles geisteswissenschaftlichen Arbeitens und Schaffens gemeint sein: geisteswissenschaftliches Forschen lasse sich nun einmal gemäß der Natur der Probleme nicht leisten, ohne daß in das Sachliche zugleich Orientierungen mit einflößen, die durch das Gefühl des Forschers bedingt sind. Ja, nicht selten meint man: auf den subjektiven Färbungen, auf den persönlichen Akzenten beruhe das eigentlich Interessante und Wertvolle. In ganz besonders schroffer Weise ist mir dies an Ernst Bertrams in seiner Art meisterhaftem Werk über Nietzsche entgegengetreten.¹⁾

Fast immer wird über diesen subjektiven Faktor in Bausch und Bogen gesprochen. Er erscheint als ein vielsagendes, aber in sich ununterschiedenes Etwas.²⁾ Und doch stecken in ihm höchst verschiedenartige Beiträge von Seite der Persönlichkeit. Was man so als subjektive Auffassung etwa des Geschichtsforschers zu bezeichnen pflegt, birgt eine Mannigfaltigkeit persönlicher Betätigungen in sich, die in methodischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht von weit auseinandergehender Bedeutung sind und daher auch zum wissenschaftlichen Charakter des Forschens in verschiedenem Verhältnis stehen.

¹⁾ Ernst Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie (1919). Besonders in der „Einleitung“ tritt der maßlose Subjektivismus des Verfassers hervor.

²⁾ So beispielsweise bei Eduard Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte (1902), S. 45.

Ich stelle mir also die Aufgabe, zerlegend in den Gesamtbeitrag der Subjektivität des geisteswissenschaftlichen Forschers einzudringen. Die gefühlsmäßige oder, wie man heute mit Vorliebe zu sagen pflegt, emotionale Beteiligung des geisteswissenschaftlichen Arbeiters an seiner Forschertätigkeit soll einer erkenntnistheoretischen Analyse unterzogen werden. Hierdurch wird sich auch von selbst das Verhältnis dieser subjektiven Faktoren zur intuitiven Gewißheit ergeben. Die naturwissenschaftliche Forschung heranzuziehen, wird sich nur hier und da Gelegenheit finden.

Wenn ich den Ausdruck „Forschung“ gebrauche, so denke ich dabei vorzugsweise an das dem „Darstellen“ vorausgehende Erarbeiten der Ergebnisse. Das „Darstellen“ ziehe ich dabei nur insoweit in Betracht, als es die Forschungsarbeit und ihre Ergebnisse zum Ausdruck bringt. Die pädagogische und künstlerische Seite des Darstellens bleibt abseits liegen. Nur den Erkenntnisfragen sind diese Untersuchungen gewidmet.

2. Wenn der Geschichtsforscher die Persönlichkeit des Perikles oder Karls des Großen zeichnet, so tut er dies nicht ausschließlich auf Grund von Erwägungen und Begründungen im Anschluß an die vorliegenden Tatsachen.¹⁾ Mehrfach deutbare Tatsachen müssen auf Motive und Charaktereigenschaften hin gedeutet werden. Hierfür aber ist eine Gewißheitsquelle persönlicher, schwer faßbarer Natur mitentscheidend. Es kommt auf ein unwägbares, unmeßbares Etwas in ihm an. Dieses greift in seine Überlegungen sichtlich, betonend, richtunggebend, gruppierend, abschließend ein. Er würde in seinen Erwägungen vielleicht endlos hin- und hergezogen werden, wenn das Ergebnis ausschließlich auf Grund von Folgerungen aus den Tatsachen zustande kommen sollte und nicht zu einem Teil auf so etwas wie Blick und Takt des Forschers beruhte. Und diese gefühlsmäßige Gewißheit wirkt auch mit, wo die geschichtlichen Quellen reichlicher und eindeutiger

¹⁾ Unter „Tatsachen“ kann hier (und ebenso an vielen Stellen weiterhin) ebensowohl das von den Quellen Mitgeteilte wie das auf Grund der Quellen anzunehmende Geschehen als solches verstanden werden. Um Ausdrücke Rickerts zu gebrauchen (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung; 2. Auflage [1913], S. 281): jene Bezeichnung bezieht sich ebensowohl auf das „Quellen“- wie auf das „Tatsachenmaterial“. In unserem Zusammenhange kommt es auf diesen Unterschied nicht an.

fließen. Es sei etwa Friedrich der Große oder Bismarck zu charakterisieren. Auch hier kommt man mit nur denkendem Verknüpfen der Tatsachen, mit Abwägen von Gründen und Gegen Gründen nicht aus. Das Denken käme aus Bedenken und Zweifeln nicht heraus. Es stellt sich unwillkürlich ein Etwas ein, das richtunggebend wirkt und sich doch nicht im Lichte des Begründens vollzieht. Dieses sagt abschließend: so ist es!

Oder es liege einem Philologen eine dunkle, auch textlich verderbte Stelle aus einem alten Schriftsteller vor. Mit dem rationalen Für und Wider von Gründen und Gegen Gründen allein käme er schwerlich zum Ziele; sondern wiederum ist es eine Art von gefühlsmäßigem Hinweis, von unbegrifflicher Nötigung, was hierbei wesentlich mitspricht. Oder ein Sprachforscher sei einem Lautgesetz auf der Spur. Auch hierfür ist dieses subjektive Entscheidungsmotiv unentbehrlich. Ohne sicheren Blick, ohne reifen Takt, ohne Sinn für das Angemessene und Abgeschmackte würde er sich aus schwankendem Hin und Her kaum herausarbeiten.

3. Hier und in zahllosen ähnlichen Fällen handelt es sich offenbar um eine wesentlich andere Art von Gewißheit als dort bei der Intuition. Die Einstellung des Bewußtseins ist hier und dort von grundverschiedenem Gepräge. Dort richtet sich mein Blick unmittelbar auf die Erfassung eines Transzendenten. Dies fehlt hier vollständig. Wenn ich z. B. über den Sinn, den eine dunkle Stelle bei Horaz hat, unter Mitwirkung von Gefühlsgewißheit ins Reine komme, so ist dabei von einer Tendenz, über die Erfahrung hinauszugreifen, keine Rede. Oder wenn der Altertumsforscher im Anschluß an die Beschreibung bei Herodot und auf Grund der Kenntnis des Geländes den Hergang der Schlacht bei Marathon feststellen will, so hat die hierbei in Anspruch genommene Findigkeit des Überblickens und Kombinierens mit einem Griff oder Sprung ins Transzendente rein nichts zu schaffen.

In der intuitiven Gewißheit befinde ich mich in der Bewußtseinshaltung des Eroberns: ein durch die allerprinzipiellste erkenntnistheoretische Kluft von meinem Bewußtsein geschiedenes Reich soll trotzdem unmittelbar erfaßt werden. In der uns beschäftigenden Gefühlsgewißheit dagegen befindet sich der Forscher schon von vornherein innerhalb desselben erkenntnistheoretischen Bereiches, das er an einer besonderen Stelle durch Gefühlsgewißheit auf-

hellen will. Für den Philologen sind die Werke des Horaz, seine Persönlichkeit, seine Schicksale von vornherein der Boden, auf dem er sich bewegt. Der Gegensatz von Erfahrung und Transzendenz kommt für ihn überhaupt nicht auf. Anders dagegen der Kantische Ethiker: dieser befindet sich zunächst auf dem erkenntnistheoretisch abgegrenzten Boden der Erfahrung und will trotzdem in eine übererfahrbare Tiefe dringen.

Bei dem gegenwärtig im Wachsen begriffenen Hange, das Verfahren der Geisteswissenschaften in geradezu uferloser Weise mit dem Nimbus geheimnisvoller Intuition zu umgeben, erscheint es besonders geboten, auf diesen wesentlichen Unterschied aufmerksam zu machen. Ein gewisses Priestertum der Intuition steht heute in Blüte und beginnt auch in die Geisteswissenschaften einzudringen. Demgegenüber gilt es ernüchternd zu wirken.

II.

Anpassung und logische Fühlung.

1. Soll die Gefühlsgewißheit, mit der wir es zu tun haben, in ihrer positiven Eigenart gekennzeichnet werden, so kann dies nur auf dem Wege der Selbstbesinnung geschehen. Es gilt, sich auf das zu besinnen, was in unserem Bewußtsein vor sich geht, wenn wir auf Grund von Gefühlsgewißheit irgendeinen Sachverhalt, dem das begriffliche, begründende Erwägen nicht völlig beizukommen vermag, als richtig annehmen. Selbstverständlich müssen wir unsere Aufmerksamkeit dabei auf das Typische, das Wesenhafte darin einstellen.

Überlegen wir, was in solcher Gefühlsgewißheit nötigend auf uns wirkt, so werden wir wohl das Richtige treffen, wenn wir das Nötigende zunächst in einer besonders intimen Anpassung des Gefühls an die in Betracht kommenden Tatsachen finden. Wir passen uns fühlend dem Gewebe von Haupt- und Nebentatsachen an, wir schmiegen uns gleichsam nicht nur den hervorstechenden Zügen einer Lage, sondern auch den begleitenden Umständen ein. Wir tasten gleichsam die vielseitigen Beziehungen und schwer überschaubaren Verwicklungen des jeweiligen Falles ab. Und je mehr uns dieses Anpassen, Einschmiegen, Abtasten gelingt, desto sicherer spüren wir uns in der Gefühlsgewißheit, desto überzeugender ist ihre Sprache.

Es handle sich etwa um das Wesen der griechischen Mysterien. Die hierfür in Betracht kommenden Quellen sind zum Teil von zweifelhaftem Wert, führen häufig eine mehrdeutige Sprache, haben notizenhaften Charakter, sind gerade in den Hauptsachen schweigsam. Zweifellos gibt es auch in einer solchen Untersuchung klar Feststellbares, sicher Erschließbares. Allein das von dem Schriftsteller entworfene Bild wird doch in der Regel auch darüber hinaus Züge enthalten. Und es werden dies Züge sein, zu deren Gewinnung sich der Gelehrte mit allen ihm irgend bedeutsam erscheinenden Anhaltspunkten in möglichst umfassende und intime Fühlung gesetzt hat. Er geht auf die in Betracht kommenden Umstände, auf die ganze Konstellation der Sachverhalte nachtastend ein, richtet sich nachspürend nach den darin liegenden Fingerzeigen, paßt sich ihnen an. Aus dieser Anpassungsgewißheit heraus wird dem denkenden Erwägen ein gewisser Druck erteilt, und so entsteht das Urteil „ja“ oder „nein“, „wahrscheinlich“ oder „unwahrscheinlich“.

Oder es liege für den Literaturforscher die Streitfrage vor, ob und inwieweit der junge Goethe in seinem Weltgefühl als Heide bezeichnet werden dürfe. Hierbei kommt es auf das Abwägen einer großen Anzahl von Gedichten und sonstigen Äußerungen Goethes gegeneinander an; auf Betonen und Zurücktretenlassen, auf Gruppieren, Vergleichen und Kombinieren. Dies alles aber läßt sich nicht ohne einen gewissen subjektiven Einschlag leisten. Dem Denken muß sich eine gewisse Spürkraft, ein gewisser Sinn für das Wahrscheinliche und Naheliegende zugesellen. Das Gefühl tastet gleichsam das ganze Tatsachenrelief ab und gibt dann seine Entscheidung kund.

2. „Anpassung des Gefühls an die Tatsachen“: dies ist eine noch ziemlich ungefähre Bezeichnung. Es gilt, die hierin liegende Gewißheitsweise schärfer zu charakterisieren. Dies geschieht am besten, wenn wir das Verhältnis dieser Anpassung zum begründenden, begrifflichen Denken ins Auge fassen.

Solange und soweit ich — etwa bei Behandlung einer Echtheitsfrage oder der Motive für ein geschichtliches Handeln — Gründe und Gegengründe abwäge, Einwürfe widerlege, die gegenteilige Annahme ad absurdum führe, Beweise für die eigene Aufstellung gebe, ist von Gefühlsgewißheit keine Rede. Die Gefühlsgewißheit

begründet nicht. Wo Gründe, die wirklich Gründe sind, ins Feld geführt werden, ist schon mehr als bloße Gefühlsgewißheit vorhanden. Also: alles Verknüpfen nach Gründen und Gegen Gründen ist fernzuhalten.

Damit ist ein Weiteres gegeben. Wo Gründe geltend gemacht werden, wird begrifflich verfahren. Alles, was man Blick, Takt, Sinn für etwas nennt, vollzieht sich nicht in Begriffen. Allerdings kann das Ergebnis einer Gefühlsgewißheit auch in Begriffsform gebracht werden. Allein sobald dies geschieht, ist eben das Denken herangezogen. Jene Gefühlsgewißheit äußert sich in gleichsam gefüllterer, dichter Art, konkreter, naturartiger. Wenn ich sage: meinem Gefühl nach ist dies richtig, so meine ich damit den Sachverhalt nicht in seiner analysierten, begrifflich durchgesiebten und verdünnten Form. Vielmehr steht mir der Sachverhalt mehr wie ein ungeteiltes Ganzes vor Augen.

3. Aber diese Feststellung hat auch ihre Kehrseite. Ist denn wirklich jene Gefühlsgewißheit in allem und jedem das Gegenteil von Denken und Logischem? Ist sie wirklich ein schlechtweg Irrationales? Ist sie wirklich, wie die intuitive Gewißheit, ein alogisches oder überlogisches Verhalten? Mit dieser Frage wird der entscheidende Punkt berührt.

Sehen wir zu, wie sich jene Gefühlsgewißheit in unserem Bewußtsein einfindet. Verhält es sich etwa so, daß zeitlich abgetrennt von Denken und Erwägen die Gefühlsgewißheit in uns das Wort ergreift? Ist es so, daß, erst nachdem wir die Tatsachen geprüft, Gründe und Gegen Gründe erwogen, Einwände widerlegt, kurz die logische Arbeit zu Ende geführt haben, dann Gefühl, Takt, subjektives Bedürfen ihre Rolle zu spielen anheben? Zweifellos wäre damit ein ganz falsches Bild gezeichnet, wenn wir uns diese beiden Verhaltensweisen als zeitlich voneinander getrennt, als auf verschiedene Abschnitte unseres Bewußtseinsverlaufes verteilt vorstellen wollten.

Es stehe etwa die Frage zur Untersuchung, durch welche wesentlichen Züge die deutsche Aufklärung oder die deutsche Romantik zu charakterisieren sei. Keinesfalls geschieht dies so, daß zuerst unter Ausschaltung von Gefühlsgewißheit die sich nahe legenden Züge auf ihre Gültigkeit geprüft, vor Einwänden sicher gestellt und in einheitlichen Zusammenhang gebracht würden

und dann, unter Ausschluß des denkenden Verfahrens, eine Art unmittelbaren Schauens und Fühlens einsetzte. Vielmehr ist es so, daß beides zugleich geschieht, daß während des begrifflichen Erwägens und Begründens die Gefühlsgewißheit mitspricht.

Und ebenso in allen anderen Fällen. Die Gefühlsgewißheit ist in das Erwägen sozusagen eingebettet. Blick und Takt greift durch das Erörtern und Begründen zwischendurch. Das Denken ergänzt sich durch Gefühlsgewißheit, rinnt durch sie gleichsam zusammen. Und umgekehrt: die Gefühlsgewißheit schärft sich zu erwägenden Betrachtungen zu, verdeutlicht sich in Begründungsversuchen. Kurz: ein Zusammen beider Gewißheitstypen weist unser Bewußtsein auf.

Hiernach kann wohl nicht gezweifelt werden, daß die Gefühlsgewißheit dem Erwägen, dem Denken, dem Logischen in der Wurzel verwandt sein muß. Ich glaube, nicht fehl zu gehen, wenn ich sie als Gefühl für das Logische kennzeichne. Es ist nicht Gefühl für einzelne Tatsachen, sondern Gefühl für den Zusammenhang der Tatsachen. Wie sich das Denken überall auf Zusammenhang bezieht,¹⁾ so ist auch die uns beschäftigende Gefühlsgewißheit durchweg auf Zusammenhang gerichtet. Ich will sie daher logische Gefühlsgewißheit nennen.

Das Logische kommt sonach in zwei Formen vor: erstens in der Weise des begrifflichen Denkens, das sich in Erwägen, Erörtern, Begründen, Beweisen bewegt; und zweitens in einer gleichsam verdichteten, verdunkelten, abgekürzten, unbegrifflichen Form, eben in der Weise eines logischen Gefühls, eines logischen Taktes. Was ich vorhin als Anpassen, Abtasten, Einschmiegen bezeichnet habe, das ist ein Sichsetzen in logische Fühlung mit dem Zusammenhang der Sachverhalte.

Was es vom Denken in strengem Sinne trennt, das ist sonach die Unentfaltetheit. Das Denken ist klares Sichauseinanderfalten nach Grund und Folge; und ebendamt ein Sichentfalten in der Form des Begriffs. Auch die Gefühlsgewißheit bewegt sich im Element des Logischen, aber sie legt sich nicht nach Grund und Folge auseinander und spitzt sich nicht zu Begriffen zu. So hat also die logische Gefühlsgewißheit einen irrationalen Einschlag:

¹⁾ Ich sehe den Zusammenhangs-Begriff als die „Urkatgorie“ an (Gewißheit und Wahrheit, S. 217).

dieser besteht in dem Unbegrifflichen und — damit zusammenhängend — in dem Fehlen der Einstellung auf Begründen; positiv gesprochen: in dem Dunkel-Einheitlichen, in dem verdichteten Zusammen. Auch der Zusammenhang nimmt die Färbung des Unterteilten, des Individuellen, des Zusammengeschmolzenen an.

4. Man darf die Tragweite dieses Ergebnisses nicht überschätzen. Man könnte nämlich meinen, daß hierdurch das logische Gefüge der Geschichts- und überhaupt der Geisteswissenschaften untergraben werde. Davon kann keine Rede sein. Wenn wir sahen, daß diese Wissenschaften der Gefühlsgewißheit nicht entbehren können, so ist dies eben doch eine logische Gefühlsgewißheit, ein Erfühlen logischer Art, ein Erspüren von Zusammenhängen. Man kann dieses Gefühl für das Logische geradezu als Vorstufe des Denkens ansehen. Es ist Denken, rückübersetzt in den Zustand der Unexpliziertheit; Denken in der Form des logischen Taktes. Will man also von der Zumischung eines irrationalen Faktors reden, so muß man dessen eingedenk bleiben, daß damit ein Logisches unbegrifflicher Art gemeint ist. Und ferner muß man bedenken, daß die Untersuchungen in jenen Wissenschaften von diesem relativ-irrationalen Faktor nicht im entferntesten beherrscht werden, sondern in der Hauptsache aus Auseinandersetzungen nach Grund und Folge bestehen, von Begriffen geleitet werden und nach Begriffen hinstreben. Nur um einen bald mehr, bald minder hervortretenden, bald unmerklichen Nebenfaktor handelt es sich. Bei Rickert wird von der „logischen Struktur“ der Geschichtswissenschaften schlechtweg gesprochen.¹⁾ Unsere Betrachtung dagegen hat dazu geführt, eine gewisse Einschränkung des logischen Charakters in der Struktur jener Wissenschaften anzuerkennen.

Noch mag ein Beispiel verdeutlichen, wie man sich das Eingreifen dieses Nebenfaktors vorzustellen hat. Man nehme den Fall an: es gelte, eine geschichtliche Lage von verwickelter Art in Zusammenhang zu bringen; etwa die Haltung Friedrichs des Großen zur Zeit der beiden schlesischen Kriege und des siebenjährigen Krieges. Diese Lage besteht aus mannigfachen Strebungen und Gegenstrebungen; sie spaltet sich in wechselnde größere und

¹⁾ Heinrich Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl. (1913), S. 294 f., 299.

kleinere Gruppen mit verschiedenen Verbindungsgliedern; Vorder- und Hintergründe, Nahe- und Fernwirkungen sind zu unterscheiden. Hierbei wird logischer Takt ins Spiel treten. Freilich wird der Geschichtsforscher in der Hauptsache an dem kausalen Leitfaden fortschreiten; er wird den schöpferischen Kräften, den Veranlassungen, Einflüssen, Förderungen, Hindernissen nachgehen, und hierzu ist denkendes Erwägen gefordert. Allein hierdurch allein erreicht er sein Ziel nicht vollkommen; seine „subjektive Auffassung“, wie man zu sagen pflegt, paart sich hiermit. Wenn er scharf auf sich achtet, heißt dies: das bewußte begriffliche Erwägen spinnt sich weiter fort in ein dunkles, aber um so feineres Abwägen der Tatsachen und Zusammenhänge; das begriffliche Sichrichten nach dem Gegebenen wird zu einem intimeren Sichanschmiegen daran. Man folgt, wie im Denken, der sachlichen Notwendigkeit; nur eben in der Weise des unanalytierten, im ganzen erfassenden Taktes. Dies und nichts anderes meine ich, wenn ich vom Gefühl für das Logische spreche. Indem sich dieses Gefühl geltend macht, erhalten die Verschiebungen in den Zusammenhängen der geschichtlichen Lage hier und dort Ausgestaltungen, Unterstreichungen, Beleuchtungen, die sonst unterblieben wären.

5. Auf eine mögliche Verwechslung muß hier noch hingewiesen werden. Man könnte nämlich versuchen, das Mitwirken von Gefühlsgewißheit an den Geschichtswissenschaften dadurch zu begründen, daß man mit Rickert sagte: die Geschichtswissenschaft habe nur das Individuelle, nur das Einmalige zu ihrem Gegenstand, und dann im Gegensatz zu Rickert hinzufügte: das Individuelle als solches lasse sich nicht durch Begriffe, sondern nur durch Nacherleben, also auf Grund des Gefühls erfassen. Mit einem solchen Gedankengang hat meine Auseinandersetzung nichts zu schaffen. Hier handelt es sich nicht um das Nacherleben des „einmaligen individuellen Verlaufes einer Sache“,¹⁾ sondern um den logischen Blick für die zwischen den Einzeltatsachen bestehenden Zusammenhänge. Ob und inwieweit das Individuelle als solches den Gegenstand der Geschichtswissenschaft bilde, und ob und inwieweit das Individuelle durch Gefühl und Erleben oder aber

¹⁾ Heinrich Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 4. Aufl. (1921), S. 67.

durch Begriffe erfaßt werden könne, bleibt auf Grund meiner Auseinandersetzung gänzlich unentschieden. Zu der vielbesprochenen Windelband-Rickertschen Streitfrage ist also durch die hier vertretene Behauptung nicht Stellung genommen.

6. Jetzt stellt sich uns die Kluft, die zwischen der intuitiven Gewißheit und der logischen Gefühlsgewißheit besteht, in voller Schärfe dar. Die intuitive Gewißheit bedeutet den vollen Bruch mit dem Logischen, sie ist eine Gewißheit aus einer völlig anderen Bewußtseinshaltung heraus: aus dem Bewußtsein des Hinüberschauens ins Übererfahrbare, Transzendente. Die intuitive Gewißheit hat daher stets etwas Geheimnisvolles, Übervernünftiges, Unbegreifliches, Mystisches. Von dieser Feierlichkeit und Überschwenglichkeit ist die logisch tastende Gefühlsgewißheit frei. Trotzdem werden bisweilen beide Formen der Gewißheit durcheinandergewirrt. So ist es bei Spengler. Ihm steigert sich die logische Gefühlsgewißheit, Blick, Takt und Sinn für das Logische in das Reich des Unbeschreiblichen, in die Sphäre mystischer Intuition empor. So wird bei ihm der Geschichtsforscher zu einem von Intuitionen durchfluteten Mystiker.

7. Es ist nötig, es mit dem erkenntnistheoretischen Charakter meiner Betrachtung dieser Gefühlsgewißheit streng zu nehmen. Ich frage nicht danach, ob so etwas wie logischer Takt beim Zustandekommen der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt mitspiele, sondern danach ob die Gewißheit der wissenschaftlichen Erkenntnis auf logischem Takte mit beruhe. Es wäre ja möglich, daß logischer Takt vorbereitend, herbeischaffend, richtungweisend in den Verlauf des Erkennens eingreife, dann aber dem Begründen, Folgern, kurz dem streng wissenschaftlichen Verfahren Platz mache, so daß das Ergebnis des Erkennens auch nicht teilweise auf logischen Takt gegründet wäre. Der logische Takt wäre dann zwar ein förderlicher Faktor im Erkenntnisaufbau, nicht aber wäre die Geltung der Erkenntnis, und zwar auch nicht teilweise, auf logischen Takt gegründet. Ich will nun sagen, daß ich die Frage hier nicht untersuchen will, ob und inwieweit am Erkenntnisvorgang logischer Takt vorbereitend, anregend beteiligt sei, das heißt: darin vorkomme, ohne daß das Gelten des Ergebnisses dadurch mitbestimmt wäre.

Ich zweifle nicht daran, daß sich die vorbereitende Beteiligung

des logischen Taktes am geisteswissenschaftlichen Erkennen weiter erstreckt als die erkenntnistheoretische. Ich glaube, daß Blick, Geschmack, Takt häufig genug Anregungen geben, die dann vom streng wissenschaftlichen Verfahren aufgenommen und durchgeführt werden, so daß sich im Ergebnis vom logischen Takte nichts bemerkbar macht. So spricht Bernheim von einer „ersten, Richtung gebenden Intuition“, die den Forscher „auf eine gewisse Kombination hingelenkt hat“. ¹⁾ Überall, wo verschiedenartige und nach verschiedenen Richtungen weisende Anhaltspunkte, und zwar zunächst in zusammenhangsloser Weise, gegeben sind, pflegt zu Beginn der Überlegungen ein gewisser Spürsinn für geeignete Kombinationen einzusetzen. Doch kann es geschehen, daß dieser Spürsinn, nachdem er durch das Herbeischaffen einer fruchtbaren Kombination seine Schuldigkeit getan hat, gleichsam verabschiedet wird und das ordnungsmäßige Begründen an seine Stelle tritt. Dann ist der Spürsinn ein wichtiges Glied in dem psychologischen Zustandekommen des Erkennens, aber er ist nicht Träger einer Gewißheit, nicht Gewähr einer Geltung.

Ich will also sagen: der logische Takt tritt als Vorbereiter, Anreger wissenschaftlicher Überlegungen in viel weiterem Umfange auf denn als Mitbestimmer, Mitbegründer wissenschaftlicher Ergebnisse. Uns interessiert hier nur die Geltungsfrage. Und so genügt es, auf die bedeutend weitere Ausdehnung der nur anregenden Wirkungen des logischen Taktes im allgemeinen hingewiesen zu haben.

8. An unserem Ergebnis haftet eine gewisse Zweideutigkeit. Ist die logische Gefühlsgewißheit so zu verstehen, daß sich für ein genügend zartes und biegsames Denken die Fühlung mit dem Logischen in ein begriffliches und begründendes Verfahren auflösen würde? Ohne Zweifel kann man sich das menschliche Denken in der Fähigkeit, Begriffe zu spalten und zu verknüpfen, ins Unbestimmte vervollkommen vorstellen. Und da könnte man nun der Ansicht sein, daß, wenn nur diese Verfeinerung des menschlichen Denkens genug weit getrieben ist, das, was sich uns als Fühlung mit dem Logischen darstellt, das Gepräge von begrifflichen Denkverknüpfungen nach Grund und Folge annehmen

¹⁾ Ernst Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie; 3. Aufl. (1903), S. 576.

würde. Oder hat die logische Gefühlsgewißheit den Sinn, daß, mag die Verfeinerung und Vervollkommnung des Denkens noch so gesteigert werden, es unmöglich ist, den Gefühlscharakter dieser Gewißheit in ein begriffliches Gefüge aufzulösen?

In dem ersten Falle wäre das Gefühlsgepräge implizite begrifflicher Art; nur stellt sich dem menschlichen Bewußtsein der begriffliche Zusammenhang in verdunkelter, zusammengeronnener, ungeteilter Weise dar. Im zweiten Falle läge eine vom Begrifflichen wesentlich verschiedene Art der Erfassung des Logischen dar. Beide Male kann man von unentfaltetem Denken sprechen; nur hat in jenem Falle das Unentfaltete die Bedeutung, daß das begriffliche Denken hier eine noch unvollkommene Form hat, während im zweiten Fall mit „unentfaltet“ dies bezeichnet werden soll, daß hier eine wesentlich andere Weise des Denkens vorliegt. Das gefühlsverähnlichte, tastend verknüpfende, unbegriffliche logische Verhalten ist in jenem Falle nur dem Grade nach, in diesem dagegen wesentlich von dem begrifflichen, begründenden Denken verschieden.

Ich halte es nicht für besonders wichtig, wie man sich in dieser Frage entscheide. Mir erscheint die Tatsache als richtungweisend, daß sich ein Sachverhalt, der von einem Forscher durch logischen Takt erfaßt ist, von einem anderen Forscher, der über ein feiner spaltendes Denken verfügt, in der Weise begründenden, begrifflichen Denkens erkannt werden kann. In solchem Falle liegt also eine Auflösung des logischen Taktes in ein begriffliches Gefüge vor. Und so wird man wohl die Sache so ansehen dürfen, daß überall, wo logischer Takt vorliegt, ein derart verfeinertes Denken als möglich angenommen werden kann, daß für dieses Denken jene Auflösung vollführbar wäre. Ich bin demgemäß geneigt, die logische Gefühlsgewißheit als nur dem Grade nach von dem begrifflichen Denken zu unterscheiden. In jedem Falle aber, mag man sich zu der gradweisen oder der wesentlichen Unterscheidung bekennen, liegt in dem logischen Takte eine eigentümliche Gewißheitsqualität, eine besondere qualitative Bewußtseinshaltung vor.

9. In der Sphäre der logischen Gefühlsgewißheit gibt es naturgemäß kein objektives Kriterium. Zwar steckt in dieser Gefühlsgewißheit ein überindividueller, sachlicher Faktor: denn sie ist

doch eben logischer Art. Aber das Logische tut sich in subjektiver Form, als Takt, Blick, Sinn kund. Daher liegt das Ausschlaggebende in Schulung, Feingefühl, Überblick, kurz in persönlichem Können. Und so bleibt denn jedem Schriftsteller, der sich auf diese Gefühlsgewißheit stützt, nichts anderes übrig, als zu hoffen, daß sich zahlreiche Leser finden werden, die ihm mit ihrer Art, zu betrachten und zu urteilen, entgegenkommen und sich so durch ihn überzeugen lassen.

Im Interesse der Wissenschaft liegt es daher, daß die logische Gefühlsgewißheit nur als Nebenfaktor Einlaß finde. Wenn sie das begründende und begriffliche Denken überwiegt, so bedeutet dies ein empfindliches Zurückgehen des wissenschaftlichen Charakters des jeweiligen Werkes. Freilich hängt die Häufigkeit oder Spärlichkeit in der Anwendung der logischen Gefühlsgewißheit nicht bloß von der Eigenart des Forschers ab; sondern es kommt dabei auch in hohem Maße auf den wissenschaftlichen Gegenstand an. Bietet der Gegenstand eine schwer übersehbare, verwickelte Fülle von Anhaltspunkten dar, und sind diese noch obendrein mehrdeutiger Art, so muß logischer Takt in weitem Umfange in Anspruch genommen werden. Wo dagegen eine leicht überschaubare, nach derselben Richtung weisende Anzahl klar und bestimmt sprechender Anhaltspunkte vorliegt, dort läßt sich weit leichter ohne logischen Takt auskommen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß der logische Takt in den Geschichts- und überhaupt Geisteswissenschaften weit häufiger Gewißheit begründet als in den Naturwissenschaften. Die Tatsachen der Körperwelt bieten schon auf Grund ihrer Räumlichkeit und der damit zusammenhängenden quantitativen Bestimmbarkeit weit schärfer begrenzte Ausgangspunkte für das Verknüpfen nach Ursache und Wirkung dar als die Tatsachen des Innenlebens. Zwar ist auch in Mathematik und Naturwissenschaften die Sachlage überaus häufig von solcher Verwickeltheit, daß zunächst Spürsinn, Blick und Takt einsetzt und eine aussichtsreiche Kombination herbeischafft. Aber dies bildet hier in der Regel doch nur den tatsächlichen Anlaß dafür, daß nun das begründende, begriffliche Denken die Sache in die Hand nimmt und das Problem zur Entscheidung bringt. So ruht dann die Gültigkeit des Ergebnisses nicht auf logischem Takt (dieser war nur eine psychologische Hilfe; vgl. S. 27 f.), sondern ausschließlich auf eigentlichem Denken.

Natürlich darf man nicht alles, was in der Wissenschaft als

wahrscheinlich oder vermutungsweise ausgesprochen wird, als nur auf logischem Takt beruhend ansehen. Auch das strenge, begriffliche, begründende Denken kann oft nicht mehr leisten, als daß es Hypothesen oder gar nur Vermutungen aufstellt. Wenn der Arzt, der Richter, der Feldherr, der Meteorologe gegenüber einer Gruppe von Tatsachen urteilt: wahrscheinlich oder vermutungsweise ist dies oder jenes zu erwarten, so braucht dabei logischer Takt nicht im mindesten im Spiele zu sein; sondern es kann allein das rein sachliche Abwägen der Gründe und Gegen Gründe zu der Zurückhaltung führen, die bei Hypothese und Vermutung stehen bleibt. Gerade die kühle, gefühlsmäßig unbeeinflusste Kritik begnügt sich besonders oft mit dem Aufstellen bloßer Möglichkeiten. Man sieht: mit dem Hineinspielen logischen Taktes hat dies an sich rein nichts zu schaffen.

10. Daß es so etwas wie logischen Takt gibt, pflegt von den Theoretikern der Methode übersehen zu werden. Auch wo man erwarten sollte, daß auf den logischen Takt hingewiesen werden müßte, wie z. B. wo Wundt in seiner Methodenlehre von der „Logik“ der Philologie und Geschichte handelt, bleibt er unerwähnt. Ebensowenig gehen Eduard Meyer und Ernst Bernheim in ihren der Methode der Geschichtsforschung gewidmeten Werken auf diese gefühlsmäßig-logische Verknüpfungsweise ein. Auch auf den gehaltreichen, bedeutsamen Aufsatz von Benno Erdmann „Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken“¹⁾ kann hingewiesen werden. In dem, was Erdmann als Phantasie im wissenschaftlichen Denken, als „intuitives Denken“ charakterisiert, faßt er Mehreres zusammen, was dem „logischen Takt“ nahe verwandt ist. Aber den logischen Takt selbst läßt er in seiner Eigenart nicht hervortreten. Nur auf die sofort zu betrachtende höchste Steigerung des logischen Taktes läßt er ein scharfes Licht fallen. Hiervon wird weiterhin die Rede sein.

III.

Die vorauseilende logische Gewißheit.

1. Jetzt habe ich auf eine besonders eigenartige und wichtige Ausgestaltung der logischen Gefühlsgewißheit hinzuweisen. Bisher

¹⁾ Benno Erdmann, Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken. Deutsche Rundschau, Bd. 133 (1907), S. 346 ff.

habe ich immer angenommen, daß sich die logische Gefühlsgewißheit in engem Anschluß an Erwägungen und Erörterungen vollzieht, die den Boden für die Beantwortung der Frage gehörig zubereitet haben. Jetzt dagegen habe ich solche Fälle im Auge, wo Ergebnisse und Lösungen durch fühlendes Erschauen vorweggenommen werden, für die der Boden durch Erwägen und Begründen noch nicht zubereitet ist. In der Ferne, oft in weiter Ferne taucht dem phantasiemäßigen Fühlen des Forschers mit einem Male, in plötzlichem Aufblitzen, eine neue Idee auf, in der die glückliche Lösung des ihn quälenden Problems beschlossen liegt. Schon unzählige Male ist auf dieses merkwürdige Erlebnis hingewiesen worden. Bald geschieht dies in nüchterner Weise, wie wenn etwa Wundt von jener „bei aller wissenschaftlichen Forschung hilfsbereiten Tätigkeit“ redet, „die durch hypothetische Voraussetzungen der wirklichen Erkenntnis vorseilt, um der Forschung bestimmte Gesichtspunkte zur Prüfung darzubieten.“¹⁾ Bald wird in irrationaleren Ausdrücken gesprochen, wie etwa Bernheim die „schöpferische Intuition“, den „ahnenden und intuitiv tastenden Gedanken“ als für alle Wissenschaft unentbehrlich ansieht.²⁾ In der Tat handelt es sich dabei oft um ein geniemäßiges Aufleuchten von Ideen, deren Begründung und Ausgestaltung der späteren wissenschaftlichen Arbeit vorbehalten bleibt. Es scheint etwas der künstlerischen Empfängnis Verwandtes vorzuliegen: plötzlich fühlt sich der Geist des Denkers von einer ihn wie eine Erlösung beglückenden neuen Grundanschauung befruchtet. Und so hat Benno Erdmann dieses plötzliche Aufleuchten wissenschaftlicher Endergebnisse als eine „Funktion der Phantasie“ in Anspruch genommen.³⁾

2. Auf den ersten Blick und dem Gesamteindruck nach könnte man meinen, daß dieses vorwegnehmende, vorseilende Schauen der Lösung eines Problems unter die intuitive Gewißheit und nicht unter die logische Gefühlsgewißheit falle. Denn das phantasiemäßige Schauen, der genieartige Aufflug, das plötzlich Erleuchtende, das Offenbarungsähnliche sei doch wohl nichts anderes als Intuition.

¹⁾ Wilhelm Wundt, Logik, Bd. 3, 3. Aufl. (1908), S. 309.

²⁾ Ernst Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl. (1903), S. 573.

³⁾ Benno Erdmann, a. a. O., S. 346 ff.

Soll in diese Frage Klärung kommen, so muß man zwischen psychologischer und erkenntnistheoretischer Charakterisierung unterscheiden. Zweifellos eilt hier der Geist des wissenschaftlichen Forschers in gleichsam beflügeltem Aufschwunge dem bedächtigen Schreiten des begrifflichen, begründenden Erkennens voraus. Wenn jemand dieses ahnende Vorauserschauen eines Gedankens als Intuition bezeichnen will, so wird dagegen nichts einzuwenden sein. Er wird die Berechtigung hierfür vielleicht besonders daraus entnehmen, daß dieses Vorauserschauen eine nahe Verwandtschaft mit dem Fluge der Phantasie zu haben scheint. Mit solcher psychologischen Kennzeichnung und Benennung ist aber über die erkenntnistheoretische Frage noch nichts entschieden: über die Frage nämlich, auf Grund welcherlei Gewißheit der Forscher dem Vorauserschauen Glauben entgegenbringe und Geltung beimesse. Wodurch hält sich der Forscher für berechtigt, sein Vorauserschauen für mehr als einen leeren Einfall anzusehen? Da scheint mir nun kein Zweifel obwalten zu können, daß sich hier ein logisches Vorausfühlen, ein logisches Vortasten vollzieht. Die Bahn des Gedankens ist mit dem Vorwegnehmen der Lösung nicht verlassen. Nur ähnelt das Denken hier einem Emporschnellen, und dies gibt ihm ein wesentlich anderes Gepräge. Was ich logischen Takt nannte, tritt hier in höchster Steigerung auf. Die intuitive Gewißheit braucht hierbei nicht beteiligt zu sein. Wenn dem Forscher plötzlich ein lösender und erlösender Gedanke vorschwebt, so liegt darin keineswegs, daß sein Bewußtsein auf ein unmittelbares Erfassen eines Transzendenten, auf ein Hineingreifen in das Übersinnliche, Intelligible eingestellt sein müsse. Überhaupt fühlt sich der Forscher dabei keineswegs im Gegensatz zu Logik und Denken, wie in der intuitiven Gewißheit, sondern ihm gibt sich sein Vorauserschauen vielmehr als etwas abkürzend und sprunghaft Logisches kund. Man könnte paradox sagen: gerade weil sich hier das Denken im Dunkel bewegt, hat es die Fähigkeit des Hellsehens. Damit ist freilich zugleich auch gesagt, daß diese Art der Erfassung nur ein Vorläufiges ist. Die wissenschaftliche Arbeit des Verknüpfens, Hinleitens, Unterbauens wird und muß nachfolgen. Schon dieser Charakter des Vorläufigen steht mit jener intuitiven Gewißheit in vollem Widerspruch. Wenn Platon oder Plotin, Fichte oder Schelling, Bergson oder Husserl intuitive

Gewißheiten aussprechen, so machen sie nicht den Vorbehalt des Vorläufigen.

So haben wir es also in dem Vorauserschauen von Lösungen mit einer besonderen Art der logischen Gefühlsgewißheit zu tun. Ich könnte sie als vorwegnehmende oder vorausseilende logische Gefühlsgewißheit bezeichnen.

Diese Art der logischen Gefühlsgewißheit kommt nicht nur in den Geisteswissenschaften vor; auch dem Naturforscher widerfährt oft jenes plötzliche Aufleuchten von Ideen, die mit einem Schlage ein Problem auf neue Grundlage stellen oder ihm eine überraschende Lösung geben. Vielleicht hat Schopenhauer Recht, wenn er alle großen Entdeckungen der Naturwissenschaft auf geniale Einfälle, auf augenblickliche „*Apperçus*“ zurückführt.

3. Ich sagte: ein Vorausseilen finde hier statt; der Boden sei noch nicht gehörig zubereitet; die Verarbeitung der Erfahrung sei noch nicht in genügendem Maße erfolgt. Daher stamme der Eindruck des Plötzlichen, des Aufleuchtens, des Auffluges, der Offenbarung. Dennoch ist auch hier eine nicht geringe Vorbereitung vorangegangen: das Denken hat sich auf das Problem nachdrücklich eingestellt. Das ins Auge gefaßte Problem hat den Vorstellungen einen Anstoß in bestimmter Richtung gegeben. Die Vorstellungsbewegung steht unter der Herrschaft eines durch das Problem bestimmten Zweckes.

Dies gilt auch für solche Fälle, wo der Denker seine berechtigten Gedanken dem Problem nur erst wenig gewidmet hat. In solchen Fällen muß man mit besonderem Nachdruck an die sich unter der Schwelle des Bewußtseins abwickelnden dispositionellen Vorstellungslieblichkeiten denken: diese sind durch den Anstoß, der vom Problem ausgegangen ist, gleichfalls in zweckentsprechende Bewegung versetzt worden. Man wird annehmen müssen, daß sich im Unbewußtsein auf jenen bewußten Anstoß hin ein zweckentsprechendes Gruppieren, Ordnen, Verknüpfen zu entwickeln begonnen hat. Diese Vorbereitungen im Unbewußten müssen zur Erklärung des erstaunlichen und unbegreiflichen plötzlichen Empортаuchens der vorauserschauten Lösung herangezogen werden.

Auf diese unbewußten dispositionellen Vorstellungsaktivitäten werden wir aber nicht nur durch solche Fälle, wo das bewußte

Denken sich noch wenig mit dem Problem beschäftigt hat, sondern ganz im allgemeinen hingeführt: überall, wo logisches Voraussehen vorkommt, muß zur Erklärung das wesentliche Mithelfen der unbewußten Vorstellungsbewegungen herangezogen werden. Ja dies gilt überhaupt vom logischen Takt: der logische Takt wäre überhaupt nicht verständlich ohne die wesentliche Mitwirkung der dispositionellen Vorstellungslebensbedingungen.¹⁾ Doch verfolge ich diesen Gedanken hier nicht weiter, da er als psychologisch von der erkenntnistheoretischen Grundrichtung dieser Betrachtungen abführen würde.

4. Darf man diese vorauseilende logische Gewißheit als Phantasie auffassen? Und überhaupt: in welchem Verhältnis steht dieses vorwegnehmende Vorstellen zur Phantasie?

Zweifellos besteht eine gewisse Ähnlichkeit. Ich pflege von entrückender Phantasie dort zu reden, wo wir uns aus der gewöhnlichen Wirklichkeit, in der wir Menschen leben und wirken, mit unseren Vorstellungen hinaufheben in eine dem Grundgefüge nach andere Welt.²⁾ Versetze ich mich in die Welt Lears oder Fausts, so darf ich das dabei aufgewandte Vorstellen als entrückende Phantasie bezeichnen. Etwas einigermaßen Ähnliches liegt nun in dem Vorwegnehmen einer Lösung vor: von einem noch nicht gehörig vorbereiteten Erfahrungsboden aus schwingen wir uns gleichsam zu der klärenden, lösenden, allen Schwierigkeiten ein Ende machenden Vorstellung empor. Diese ist durch eine weite Kluft von dem Erfahrungsboden getrennt: über diesen fühlen wir uns plötzlich hinübergetragen. Doch hege ich Bedenken, hier geradezu von Phantasie zu sprechen. Dies ist vor allem darum unmöglich, weil hier kein eigentliches Schauen vorliegt. Nur insofern ist der plötzliche Einfall des lösenden Gedankens in dieser Hinsicht dem Schauen verwandt, als sich uns dieser Gedanke als ein ungeschiedenes Ganzes, als ein gleichsam

¹⁾ Über die teleologische Mitarbeit der dispositionellen Vorstellungsaktivitäten habe ich mich ausführlich ausgesprochen im 3. Bande meines „Systems der Ästhetik“ (S. 154 ff.). Vgl. auch meine Schrift „Das ästhetische Bewußtsein“ (1920), S. 85 ff.

²⁾ System der Ästhetik, Bd. 3, S. 70 f. — Das ästhetische Bewußtsein, S. 212 ff. — Über den weitesten, engeren und engsten Begriff der Phantasie handle ich im „System der Ästhetik“, Bd. 3, S. 53 ff.

zusammengeronnenes Zumal darbietet. Als ein ungeschiedenes Ganzes trägt der Gedanke, verglichen insbesondere mit dem Begriff, das Gepräge des Gefüllteren, des dichtereren Zusammen. Darin liegt aber nur eine entfernte Ähnlichkeit mit dem Phantasieschauen. Überhaupt nimmt man es mit dem Worte „Schauen“ oft recht ungenau. Der Künstler „schaut“ die Gestalt, bevor er eine Skizze entwirft. Dem seherischen Denker dagegen ist sein eingegebener Gedanke nicht im entferntesten als ein Phantasiegeschesehenes gegenwärtig. Sondern nur das Unanalytierte, Totale, Zusammengeronnene ist es, wodurch sein eingegebener Gedanke eine gewisse Ähnlichkeit mit einem Geschauten hat. Der so oft gebrauchte Ausdruck „intellektuelle Anschauung“ trägt daher etwas geradezu Irreführendes in sich. Gerade von dem Eigentümlichen des Schauens ist dabei abzusehen.

Selbstverständlich kommt es bei der Frage, ob die voraus-eilende logische Gefühlsgewißheit als Phantasie aufzufassen sei, auf die Bedeutung an, die man dem Worte „Phantasie“ gibt. Wilhelm Wundt und Benno Erdmann beispielsweise nehmen das Wort „Phantasie“ in einem so weiten Sinne, daß auch alle Assimilation in den Umkreis der Phantasie fällt.¹⁾ Dann kann auch das voraus-eilende Erfassen der Lösung unter die Phantasie gebracht werden.

Doch wie man sich auch zu der Frage stellen möge, ob dieses Voraus-erfassen als Phantasie oder nur als einigermaßen phantasie-ähnlich zu charakterisieren sei: keinesfalls ist in der Phantasie die Gewißheit gegründet, vermöge der dem wissenschaftlichen Arbeiter der voraus-erfaßte Inhalt als richtig, als Lösung des Problems erscheint. Natürlich scheiden hierbei die Fälle aus, wo eigentliche intuitive Gewißheit vorliegt und diese den Typus des Ästhetischen zeigt (wie wir solche im ersten Abschnitt [S. 7] kennen gelernt haben). Die intuitive Gewißheit ästhetischer Art ist aus künstlerischem, phantasievolem Schauen herausgeboren. So dürfen wir etwa die praestablierte Harmonie des Leibniz oder die Naturauffassung Giordano Brunos so ansehen, daß ein Phantasie-

¹⁾ Mit Wundt setze ich mich im „System der Ästhetik“, Bd. 3, S. 54 f., 58 f. auseinander. Benno Erdmann hat seine Ansicht in dem S. 31 erwähnten Aufsätze dargelegt. — Vgl. meine Schrift „Das ästhetische Bewußtsein“, S. 192 ff.

bedürfnis hierbei wesentlich mit wirksam gewesen ist. Mit derlei Fällen hat es die ganze Betrachtung dieses Abschnittes nicht zu tun. Hier handelt es sich um die nicht philosophischen Geisteswissenschaften. Und in diesen geschieht das vorwegnehmende Erfassen des lösenden Gedankens immer aus dem Sichhineindenken in die Sachlage des fraglichen Problems heraus. Dies ist auch schließlich die Meinung Erdmanns. „Die wissenschaftliche Phantasie — so heißt es bei ihm — ist durchweg eine gedanklich oder urteilsmäßig bestimmte.“¹⁾ Nur muß man, um hieran nicht irre zu werden, bedenken, daß solche Gesichtspunkte wie die Maxime der Sparsamkeit der Natur, der Einfachheit, der Harmonie, der Regelmäßigkeit hierbei nicht etwa als Phantasiebedürfnisse, sondern als logische Forderungen in Betracht kommen. Nicht weil eine Lösung um ihrer Einfachheit oder Harmonie willen der Phantasie wohlgefällt, wird sie ergriffen; sondern weil das Einfache oder Harmonische an ihr als aus der Logik der Sache heraus richtig erscheint.

In eindringenden Untersuchungen, die überall in weite Zusammenhänge eingebettet sind, beschäftigt sich Heinrich Maier mit dem Anteil der Phantasie am Denken. Hierbei kommt er auch auf das „erfindende“ Denken zu sprechen. Ein Doppeltes setzt er dabei auf Rechnung „glücklicher Einfälle“, der „schöpferischen“ „Phantasieintuition“, des „Talents“, des „Genies“: erstens die „Aktualisierung“ der in „latentem“ Besitz befindlichen Erfahrungsbegriffe und zweitens die „Verschmelzung“ der so aktualisierten Erfahrungsbegriffe mit „vorhandenen Erkenntnisvorstellungen“.²⁾ Entsprechend der mehr psychologischen als erkenntnistheoretischen Richtung seines Werkes stellt Heinrich Maier nun zwar nicht die Geltungsfrage: gründet sich auf dieses „außerlogische“ Tun der Geltungsanspruch der auf solcher Phantasiegrundlage gewonnenen Hypothesen? Doch ist es sicherlich im Sinne des Verfassers, wenn man diese Frage verneint. Vielmehr ist es nach Maiers Überzeugung allein die deduktive syllogistische Struktur der „kognitiven Phantasieprozesse“, wodurch die aus ihnen hervorgehenden Urteile zu (wenn auch nur hypothetischen) Erkenntnissen werden. Was in der Phantasie-Intuition Erkenntnis

¹⁾ Benno Erdmann in dem angeführten Aufsatz, S. 361.

²⁾ Heinrich Maier, Psychologie des emotionalen Denkens (1903), S. 313 f.

gewährleistet, ist einzig die Form des Syllogismus.¹⁾ So scheint mir Maier das Problem logizistisch zu beurteilen. Die logische „Gefühls“-Gewißheit biegt bei ihm einseitig ins Logische hin ab.²⁾

¹⁾ Hinsichtlich der Bedeutung des Syllogismus für das Erkennen teile ich nicht die Ansicht Maiers. Nach meiner Auffassung ist das fortschreitende, erarbeitende, synthetische Erkennen so wenig gleichbedeutend mit dem syllogistischen Verfahren, daß dieses vielmehr seinem Wesen nach völlig ohnmächtig ist, einen neuen Inhalt zu erschließen. Doch würde die Erörterung dieser Frage hier seitab führen.

²⁾ Nachträglich sei hier die S. 34 herangezogene Stelle aus Schopenhauer bezeichnet: Werke, Reclamausgabe I, S. 55. Zugleich weise ich auf Heinrich Hasse, Schopenhauers Erkenntnislehre (1913) hin. Hier ist Schopenhauers Stellung zum intuitiven Erkennen gründlich erörtert (S. 50 ff.).

Dritter Abschnitt.

Die Einfühlung.

I.

Die vorwissenschaftliche Einfühlung.

1. Absichtlich habe ich bis jetzt einen Gefühlseinschlag beiseite gelassen, der in den Geisteswissenschaften von grundlegender Bedeutung ist. Dieser jetzt zu betrachtende Gefühlseinschlag ist erkenntnistheoretisch völlig anders zu beurteilen als die logische Gefühlsgewißheit, und ebenso wenig hat sie mit der intuitiven, überlogischen Gewißheit etwas zu schaffen. In unzähligen Fällen führt es nicht den geringsten Nachteil mit sich, wenn in den Geisteswissenschaften die mannigfaltigen subjektiven Faktoren nicht gegeneinander abgegrenzt werden und gleichsam zusammenrinnen. Wer dagegen nach erkenntnistheoretischer Klarheit strebt, muß sich über die Verschiedenheit der subjektiven Gewißheitsquellen Rechenschaft geben.

Der bis jetzt unbeachtet gebliebene Gefühlseinschlag ist das, was man „Einfühlung“ im weitesten Sinne nennen kann. Zuerst betrachte ich die Einfühlung, wie sie am Anfang jedes geisteswissenschaftlichen Studiums eingreift. Ein Forscher beschäftigt sich etwa mit Dürer oder mit Mozart. Indem er an die Werke seines Meisters herantritt, sind ihm diese nicht ein Seelenloses, sondern sie treten ihm von vornherein als beseelt, als mit Regungen, Strebungen, Stimmungen erfüllt, als lebens- und sinnvolle Gebilde gegenüber. Jede Linie, jede Farbe, jede Melodie, jede Harmonie hat Ausdruck. Dies aber ist psychologisch nur dadurch möglich, daß der Kunstforscher aus seinem eigenen Innenleben die jeweils entsprechenden Regungen in die Kunstgebilde einfließen läßt, sie mit den Kunstgebilden verschmilzt, sie in die Kunstgebilde „einfühlt“. Für den Kunstforscher ist Dürers Ritter, Tod und Teufel oder eine Melodie aus der Zauberflöte von vornherein eine durch Einfühlung beseelte Formeinheit.

Es bedarf keiner langen Überlegung, um einzusehen, welche eine wesentlich andere Rolle diesem Gefühlsfaktor zukommt als

der logischen Gefühlsgewißheit. Bei der am Anfange des Arbeitens über Dürer oder Mozart stehenden Einfühlung handelt es sich offenbar um den Ausbau der Erfahrungsgrundlage, nicht aber, wie bei der logischen Gefühlsgewißheit, um ein Arbeitsergebnis, um die Lösung eines Problems, weder um die abschließende, noch um eine vorbereitende. An die bereits mit Leben, Seele und Sinn ausgestatteten Kunstgebilde hat sich allererst die wissenschaftliche Arbeit zu schließen. Die Gemälde sind für den Kunstforscher keineswegs zunächst sinnlos aneinandergereihte Farbenflecken und Raumabgrenzungen. Sie stehen ihm unwillkürlich sofort als strebungs- und stimmungsbewegt, als ausdrucksvoll vor Augen. Die Einfühlung ist dem Forscher sofort zur Hand: sie nimmt sofort mit dem Rohstoff der Erfahrung eine Ergänzung und ebendamit eine innere Umwandlung vor, sie rückt ihn auf eine höhere Stufe. Damit wird der Rohstoff der Erfahrung allererst zur eigentlichen Erfahrungsgrundlage.

2. Das Gleiche gilt in der Literaturforschung. Diese hat es nicht zu tun mit den aneinandergereihten Buchstaben und Silben einer Dichtung; vielmehr ist für sie jede Dichtung von vornherein ein durch Seele und Sinn belebtes und zusammenhängendes Ganzes. Schritt um Schritt gestaltet die Einfühlung den sprachlichen Rohstoff unwillkürlich um und macht aus ihm allererst eine seelisch und sinnvoll ausgebaute Erfahrungsgrundlage.

Aber auch wenn der Geschichtsforscher eine Quellenschrift liest, nimmt er nicht sinnlose Wörter in sich auf, sondern ununterbrochen füllen sich ihm beim Lesen die Wörter mit Leben, Geist und Sinn. Es ist Einfühlung im weitesten Sinn, was sich unwillkürlich vollzieht. Ganz anders beim Naturforscher: hier besteht die Erfahrungsgrundlage in dem sinnlich Gegebenen als solchem. Es kommt ihm nicht in den Sinn, diese sinnlichen Gegebenheiten allererst zu deuten, zu beseelen, zu begeisten, sondern an das Gesehene als solches knüpft er seine wissenschaftlichen Fragen und Überlegungen. Für den Geschichtsforscher dagegen werden die gehörten oder gelesenen Silben und Wörter nur dadurch zur brauchbaren Forschungsgrundlage, daß er sie einführend als Zeichen aufnimmt für eine Welt menschlichen Wollens und menschlicher Schicksale. Und diese ganze Welt läßt der Geschichtsforscher aus den Vorstellungen, Gefühlen, Affekten seines eigenen Innen-

lebens in die Wörter einfließen. So werden die Wörter für ihn zu Worten.

Und ähnlich verhält es sich auch dort, wo eine Geisteswissenschaft an dem unmittelbar beobachteten Tun und Treiben der Menschen ihren Erfahrungsstoff hat. Für den Nationalökonom oder den Rechtsgelehrten bildet, soweit er sich mit der Gegenwart beschäftigt, das umgebende Gemeinschaftsleben die Erfahrungsgrundlage. Diese ist nun offenbar voll von eingefühltem Inhalt. Das Bedürfen, Wünsen, Wollen, alles Glauben und Fühlen der uns umgebenden Menschen gehört nicht zum sinnlich Gegebenen. Die ganze Innerlichkeit der Mitmenschen ist vom Betrachter aus in sie „hineinprojiziert“, in sie eingefühlt.

Die Einfühlung hat hier überall eine vorwissenschaftliche Funktion. Erst an den durch Einfühlung beseelten Erfahrungsrohstoff tritt die wissenschaftliche Verarbeitung heran.

In gewissem Maße gehört auch die Psychologie hierher: nicht zwar sofern der Psychologe seine Aufmerksamkeit auf sein eigenes Innenleben richtet, wohl aber, wenn er fremde Personen auf ihr Seelenleben hin beobachtet. Die Mienen, Gebärden, Bewegungen, die Stimme der anderen werden für den beobachtenden Psychologen ganz von selbst zu Verkörperungen von Stimmungen, Affekten, Leidenschaften, kurz von Innenvorgängen. Die Einfühlung stellt für ihn allererst die Grundlage für die wissenschaftliche Arbeit her. Das fremde Seelenleben wird nur durch Einfühlung in die leibliche Außenseite zugänglich. Aber auch wenn der Psychologe Mitteilungen fremder Personen über ihr Seelenleben — gedruckte, geschriebene, mündliche — benützt, ist Einfühlung ununterbrochen tätig. In solchem Falle steht der Psychologe auf der gleichen Linie mit dem Geschichtsforscher, der Quellenwerke liest.

II.

Über Einfühlung überhaupt.

1. Eine Psychologie der Einfühlung zu geben, will ich hier unterlassen: nicht sowohl darum, weil ich dies anderwärts getan habe (im ersten Bande des „Systems der Ästhetik“ [1905] und noch zuletzt in der Schrift „Das ästhetische Bewußtsein“ [1920]), sondern weil eine solche Psychologie außerhalb des Weges liegt,

den diese erkenntnistheoretischen Untersuchungen eingeschlagen haben und einhalten wollen. Doch können einige psychologische Erörterungen hier nicht umgangen werden.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß die hier herangezogene Einfühlung nicht notwendig ästhetischen Charakter hat. Worauf es hier ankommt, dies ist nicht das eigentümlich Ästhetische an der Einfühlung, sondern die Einfühlung in einem allgemeineren Sinne. Ästhetische Einfühlung kommt für die wissenschaftliche Arbeit nur dort in Betracht, wo irgend ein Kunstgebiet den Gegenstand der Forschung bildet. Wer sich etwa mit Geschichte der Baukunst, Malerei, Ton- oder Dichtkunst beschäftigt: für den kommt seine Erfahrungsgrundlage nur mit Hilfe der ästhetischen Einfühlung zustande. Der Quellen lesende Geschichtsforscher dagegen oder der Nationalökonom, der die Arbeiter in ihren Werkstätten aufsucht, haben es nicht mit ästhetischer Einfühlung zu tun. Auch sie beseelen unwillkürlich die dargebotenen Eindrücke: die Wörter der Quellen erhalten Leben, Sinn und Tiefe; und Aussehen, Mienen, Gebärden und sprachliche Äußerungen der Arbeiter werden unwillkürlich als Ausdruck seelischer Bewegungen aufgefaßt. Aber zu der eigentümlich künstlerischen Weise des Einfühlens liegt nicht die geringste Veranlassung vor.

2. Überall, wo ein sinnlich Gegebenes für uns Ausdruck hat, liegt Einfühlung vor. Wo Gesehenes, Gehörtes, Geruchenes, Gestastetes, kurz sinnlich Wahrgenommenes uns in seiner unmittelbaren Sinnlichkeit zugleich etwas Seelisches bedeutet, dort ist mit dem Sinnenschein eine psychologische Wandlung vorgegangen, die als „Einfühlung“ bezeichnet zu werden pflegt. Die Oberfläche läßt ein Seelisches durchscheinen; in der Sinnenform scheint sich ein Gehalt zu verleiblichen. Das in der Sinnenform zur Erscheinung gebrachte Seelische kann von schwerwiegender, gehalttiefer Art sein; aber auch schon durch die leiseste Regung, durch die flüchtigste Stimmung, wofern sie als Ausdruck eines sinnlich Gegebenen erscheint, ist der Tatbestand der Einfühlung gegeben.

Wenn der Lehrer mit dem Schüler, der Richter mit dem Angeklagten, der Liebende mit der Geliebten, der Arzt mit dem Kranken spricht, so hat für jede der beiden einander gegenüberstehenden Personen die andere nach Gestalt, Stimme, Bewegung eine beseelte Außenseite. Und auch wenn uns eine völlig gleich-

gültige Person gegenübertritt, ist diese nicht etwa bloß ein Aggregat farbiger Flächen, sondern sie „sagt“ uns etwas rein durch ihre äußere Erscheinung. Und ist sie uns gänzlich nichtssagend, so ist dann eben das Nichtssagende ihr Ausdruck.

Verwickelt liegt der Einfühlungsbestand bei den gehörten Wörtern. Hier handelt es sich um eine dreifache Einfühlung. Erstens kommen die Wörter als Formungen und Gliederungen der Stimme in Betracht. Mag es sich um diese oder jene Wörter handeln: schon der Klang der Stimme gewinnt für jeden Hörenden ein bestimmtes seelisches Gepräge. Ja auch wenn ich von einer Person, die ich kenne, Geschriebenes lese, kann es geschehen, daß ich ihre seelenvolle Stimme zu hören glaube. Zweitens werden die Wörter und Sätze als sinnvoll aufgefaßt. Die Wörter und Wortgefüge sehen mich unmittelbar bedeutsam an. So werden die Wörter zu Worten. Wenn das Wörtchen „durch“ etwas anderes bedeutet als „aus“, so ist dies Einfühlung in weitem Sinne. Dazu kommt dann aber drittens in den Fällen, wo uns die Bedeutung eines Wortes oder Wortgefüges in phantasieanschaulicher Gestalt vor das Bewußtsein tritt, noch diejenige Einfühlung hinzu, die sich an den phantasieanschaulichen Gebilden vollzieht. Wem bei den Worten „Wer reitet so spät durch Nacht und Wind“ eine Phantasieanschauung vor dem Bewußtsein steht: für den nimmt diese ganz von selbst eine seelenvolle Gestalt an. Die gehörten Wörter treten uns sonach als beseelt erstens durch den Klang der Stimme, zweitens durch den Wortsinn, und drittens durch die Ausdruck tragenden Phantasiebilder entgegen.

3. Wodurch hebt sich nun innerhalb dieser allgemeinen Einfühlung die ästhetische hervor? In der ästhetischen Einfühlung ist das Bewußtsein ausschließlich auf das Eingeschmolzensein des Seelischen in die sinnliche Form gerichtet. Das Seelische besteht für den ästhetischen Betrachter überhaupt nur als etwas durch die Form zu ihm Sprechendes, nicht also als ein besonderer Inhalt für sich neben der Form. Richte ich beim Beschauen eines Bildes meine Aufmerksamkeit, mein Nachsinnen auf seinen Gehalt als solchen, so habe ich damit die ästhetische Haltung meines Bewußtseins aufgegeben. Nur in der Hingebung an das Gesehene oder Gehörte tritt dem ästhetisch Gestimmten der Gehalt des ästhetischen Gegenstandes überhaupt in sein Bewußtsein.

Diese allen Dualismus ausschließende Immanenz ist kein Wesenszug der Einfühlung. Die nichtästhetische Einfühlung zielt vielmehr in der Regel auf die Erfassung des Innern als solchen; die Sinnenform bedeutet ihr nur den Weg, den sie wählen muß, um zur Erfassung des seelischen Gehaltes zu gelangen. Dem Erzieher z. B. liegt daran, dem Schüler in sein Inneres zu sehen. Wenn wir überreden, bitten, tadeln, so folgen wir den leisesten Veränderungen an der Außenseite des Anderen, um hiermit sich sein Inneres entschleiern zu sehen.¹⁾ Das Oberflächenhafte bildet nur einen Durchgangspunkt; wir eilen von ihm hinweg, um in das Innenleben zu münden.

Und so ist es auch, wenn der Nationalökonom mit den Arbeitern verkehrt, indem er sie in Fabriken, Versammlungen, in ihren Wohnungen aufsucht und beobachtet: das Sichtbare und Hörbare bedeutet für ihn nur den Weg, auf dem er in das Seelenleben des Arbeiters dringt. Oder wenn der Geschichtsforscher Quellenschriften liest, so sind für ihn die Schriftzeichen nur das gleichgültige Mittel, das ihn zum Sinn des Gelesenen gelangen läßt.

In diesem Beispiel tritt noch ein anderer Unterschied der ästhetischen und nichtästhetischen Einfühlung zutage. Wer sich in eine Dichtung vertieft, erwartet, daß sich ihm der Sinn der Worte phantasieanschaulich darbieten werde. Wo dies nicht der Fall ist, fühlt er Enttäuschung. Der Geschichtsforscher dagegen legt auf die Phantasieanschaulichkeit der Inhalte, die sich ihm fortlaufend als Sinn des Gelesenen darbieten, kein Gewicht. Er ist mit seinem Interesse auf den Sinn der Worte gerichtet. Nebenher natürlich kann ihn das Phantasieanschauliche der Darstellung erfreuen; aber er als Forscher zielt nicht hierauf ab, sondern ausschließlich auf das, was die Worte inhaltlich besagen.

4. Noch eine andere Abgrenzung innerhalb der vorwissenschaftlichen Einfühlung wird für uns wichtig. In unzähligen Fällen steht der Erfahrungsstoff dem Forscher als selbstverständlich-beseelt gegenüber. Er braucht sich nicht erst zu bemühen, in den Rohstoff der Erfahrung (etwa farbige Flächen, gehörte Klänge, gehörte oder gelesene Buchstabenverbindungen) die gehörige Beseeltheit hineinzubringen; es bedarf keines besonderen Aufgebotes

¹⁾ Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Pädagogische Einfühlung“ (Vierteljahrsschrift für philosophische Pädagogik, 1. Jahrgang [1917], S. 36 ff.).

an Hingebung und Versenkung; mit einem Schlage steht die Erscheinung als lebensvoll, ausdrucksvoll, bedeutungsvoll vor ihm. Die Erfahrung ist als Rohstoff für ihn überhaupt nicht vorhanden. Erst durch künstliche Überlegung kommt er dazu, den Rohstoff der Erfahrung herauszulösen. Das Wahrgenommene ist, indem es wahrgenommen wird, ebendamit auch schon als ein mit Stimmungen, Strebungen, Affekten, Vorstellungen Verschmolzenes gegeben. Der Rembrandtforscher will etwa die „Anatomie“ in den Umkreis seiner Arbeit ziehen: er schaut hin und ohne weiteres steht ihm das Gemälde in reichentwickelter Beseeltheit vor Augen. Und das gilt nun erst recht von den Buchstabengruppen der Geschichtsquelle: Hinsehen und sinnvolle Sätze lesen: ist ein und dasselbe.

Nun sind aber auch die Fälle überaus häufig, wo sich der geisteswissenschaftliche Arbeiter bemüht, sich den Gegenstand möglichst lebens- und ausdrucksvoll werden zu lassen. Er gibt sich nachdrücklich einen Antrieb, sich hineinzusetzen in die jeweiligen Erscheinungen, sich in sie zu versenken. Er nimmt die Haltung geschärfter Aufmerksamkeit, die Haltung unabgeschwächten, frischen Aufnehmens, die Haltung der Hingebung, des Aufgehens in den Gegenstand an. Besonders kommt dies dort vor, wo das Erfahrungsgebiet seinem gewohnten Gesichtskreise weit abliegt und ihm der Ausdruck, mit dem sich ihm der Gegenstand zunächst gibt, nicht völlig genügt. Es handle sich etwa um ägyptische Kultur oder um Sitten irgend eines Negerstammes. Auch der Fall gehört hierher, wo es schwer lesbare Schriftzüge zu lesen gilt.¹⁾ Aber auch abgesehen von solchen Schwierigkeiten, die sich dem Hervortreten voller Beseeltheit aus den Formen des jeweiligen Gegenstandes entgegenstellen, kommt es oft genug vor, daß sich der Forscher gleich von vornherein in seinen Stoff nachdrücklich hineinversetzt, um ihn möglichst seelenvoll zu erfassen.

Hier überall handelt es sich letzten Endes um willensmäßige

¹⁾ Selbstverständlich gehört die Entzifferung der Hieroglyphen oder der Keilschrift nicht hierher. Denn hierbei handelt es sich nicht um vorwissenschaftliche Beseelung eines Erfahrungs-Rohstoffes, sondern um ein schwieriges wissenschaftliches Problem. Die Erhebung der rohstofflichen Zeichen zu einem sinnvollen Organismus fällt hier in die wissenschaftliche Arbeit selbst hinein.

(zugleich von Organempfindungen der Lebendigkeit und Frische begleitete) Einstellungen, die sich dem sinnlichen Aufnehmen des Erfahrungsstoffes zugesellen. Alles, was ich Hingebung, Aufgehen, Sichversenken genannt habe (auch der dem Aufmerken gegebene Nachdruck gehört hierher), ist im Grund eine willensmäßige Belebung, die der Forscher seinem aufnehmenden Verhalten zuteil werden läßt. Als Erfolg aber dieser willensmäßigen Belebung darf erwartet werden, daß sich dem Forscher, der sich seinem Erfahrungsstoff zuwendet, die sinnlichen Formen dieses Stoffes als vollkommener beseelt darbieten werden, als es ohne solche willensmäßige Belebung der Fall gewesen wäre. Ich will diese willensmäßig belebte Einfühlung als intensive Einfühlung bezeichnen.

Selbstverständlich kann sich diese intensive Einfühlung auch durch die weitere Arbeit des Forschers fortsetzen. Ja sie ist im ferneren Verlauf seiner Arbeit oft in verstärktem Maße anzutreffen. Doch besteht keine Veranlassung, darauf einzugehen.

Was man Sichversetzen, Sichversenken nennt, besteht sonach nicht etwa darin, daß ich aus meinem Innern mit Bewußtsein Gefühle, Strebungen heraufhole und sie dann dem Gegenstande einverleibe. Von einem solchen bewußten „Projizieren“ gewisser Regungen meines Ich in die sinnlichen Formen der jeweiligen Gegenstände ist nichts wahrzunehmen. Einen bewußten Einfühlungs-Akt gibt es überhaupt nicht. Einfühlung besteht für das Bewußtsein nur als Ergebnis, nur als Eingefühltheit. Sonach liegt in dem Sichversetzen ausschließlich dies vor, daß das Aufnehmen des Forschers jene beschriebene willensmäßige Belebung erhält. Und nun tritt als Wirkung hiervon eine befriedigendere Beseelung der Gegenstände ein, als sie ohne jene belebende Begleiterscheinung eingetreten wäre. Nach wie vor also vollzieht sich die Einfühlung nicht als ein bewußtes Versetzen meiner Gefühle in den außerhalb meines Ich liegenden Gegenstand. Nach wie vor bietet sich das Wahrgenommene ohne solche bewußte Tätigkeit rein gegenständlich als beseelt dar. Über diese rein gegenständliche Natur der Einfühlung habe ich anderwärts ausführlich gehandelt.¹⁾

¹⁾ Zuletzt in der Schrift „Das ästhetische Bewußtsein“ (1920), S. 48 ff. Was ich als „subjektiv-betonte Einfühlung“ zu bezeichnen pflege, hat mit

III.

Gewißheitscharakter der vorwissenschaftlichen Einfühlung.

1. Welcherlei Gewißheit knüpft sich nun an die Einfühlung als Ausbaue der Erfahrungsgrundlage? Zunächst wohnt ihr zweifellos diejenige Gewißheit — wenigstens implizite — bei, die ich als „Selbstgewißheit des Bewußtseins“ zu bezeichnen pflege. Sie kann auch Gewißheit von der reinen Erfahrung oder vom Rein-Gegebenen heißen. Mit der sinnlichen Erscheinungsform ist unmittelbar zugleich ein Ausdruckserlebnis gegeben. Dieses Ausdruckserlebnis führt die Gewißheit der reinen Gegebenheit mit sich. Mit einer Mozartschen Melodie ist etwa der Ausdruck zärtlicher Verliebtheit, mit einem Bildnis Dürers der Ausdruck knorriger Eigenwilligkeit gegeben. Ich lese Tacitus und Satz um Satz tun sich mir sinnvolle Zusammenhänge kund. Diese reine Gegebenheits-Gewißheit ist für uns von keinerlei Interesse. Ist sie doch mit allem, was uns gegeben ist, unmittelbar verknüpft.

2. Doch ist die Einfühlung zugleich von einer bedeutend mehr besagenden Gewißheit begleitet. Der Kunstforscher ist stillschweigend überzeugt, daß der Ausdruck, mit dem sich ihm das Kunstwerk unmittelbar darstellt, das wiedergibt, was der Schöpfer des Kunstwerkes in ihm zum Ausdruck bringen wollte. Wenn er sich z. B. einer Kreuzigung von Dürer zuwendet, so stellt sich ihm diese sofort als von bestimmten seelischen Inhalten erfüllt vor Augen. Und stillschweigend gilt ihm dieser seelische Gehalt in dem Sinne, daß Dürer selbst sein Werk mit ihm ausgefüllt habe. Das heißt: der Kunstgelehrte nimmt für den von ihm eingefühlten Gehalt Richtigkeit in Anspruch. Ebenso wenn der Geschichtsforscher Tacitus liest, so liest er ihn (natürlich abgesehen von

dem „Sichhineinversetzen“ nichts zu tun. Man könnte ja auch jene willensmäßige Belebung, welche die Einfühlung begleitet, als subjektive Betonung bezeichnen. Allein dort hat der Ausdruck: „subjektiv-betont“ einen ganz anderen Sinn. Er bedeutet dort: ich fühle mich als fühlendes Ich in dem Gegenstande selbst gegenwärtig. Es gewinnt hiernach die Einfühlung als solche eine Wendung ins Subjektive. Der gegenständliche Charakter der Einfühlung erleidet eine Schmälerung. Hiermit hat jene willensmäßige Belebung, jene Hingebung, jene Bemühung nichts zu schaffen. Der gegenständliche Charakter der Einfühlung bleibt voll erhalten; daneben aber ist das Bewußtsein mit Nachdruck darauf gerichtet, daß an den jeweiligen Gegenständen die Eingefühltheit möglichst vollkommen hervortrete.

zweifelhaften, dunklen Stellen) mit der selbstverständlichen Gewißheit, daß der Sinn, den er in des Tacitus Sätzen findet, von diesem Schriftsteller auch wirklich in sie hineingelegt worden sei. Er beansprucht Richtigkeit für den Sinn, den er den Sätzen des Tacitus gibt.

Dieses Richtigkeits-Bewußtsein ist freilich nicht immer ausdrücklich vorhanden. Gewöhnlich ist es dem Forscher völlig selbstverständlich, daß der eingefühlte Gehalt richtig sei. Und so kommt ihm diese Richtigkeit überhaupt nicht in einer besonderen Gewißheitsregung zu Bewußtsein. Doch kann sich natürlich das Bewußtsein auch ausdrücklich der Richtigkeit der Einfühlung zuwenden. Dies geschieht besonders bei der „intensiven“ Einfühlung, also dort, wo die Einfühlung von jener „willensmäßigen Belebung“ begleitet ist, die im vorigen Kapitel beschrieben wurde (S. 45 f.). Wenn ich mich in einen mir seelisch fernliegenden Stoff, den ich wissenschaftlich bearbeiten will, mit dem Bemühen hineinversetze, ihn in dem Sinne, den er ursprünglich besaß, zu beseelen, so vollzieht sich in mir, indem der Stoff für mich Ausdruck gewinnt, die Gewißheit, daß dies der Ausdruck ist, der dem Gegenstande in Wirklichkeit zukommt.

Was ist das nun für eine Gewißheit? Genauer: worauf gründet sich die Gewißheit, mit dem eingefühlten Gehalt das Richtige eingefühlt zu haben? Was lehrt hierüber die Selbstbesinnung? Die unbefangene Selbstbesinnung führt, scheint mir, zunächst zu der Antwort, daß diese Gewißheit aus dem Gefühl des Könnens heraus entspringt. Wenn sich der Kunstforscher fragt, was ihn dazu berechtigt, dessen gewiß zu sein, daß auf diesem Bilde Adam und Eva, auf einem anderen Aphrodite dem Meere entstehend, auf einem dritten eine Haide in glühender Mittagssonne dargestellt sind, so wird er sich sagen: er sei seiner Urteilsfähigkeit unbedingt gewiß; auf Grund seiner Urteilsfähigkeit wisse er zweifelsfrei, daß er mit jener sinnvollen Zusammenfassung der Farbenflecke das Richtige getroffen habe. Ähnlich der Musikschriftsteller: er will etwa eine Studie über Beethovens Sonaten schreiben; dabei sind, indem er an seine Arbeit herantritt, diese Sonaten für ihn bereits bestimmt-beseelte Tonwerke. Er arbeitet über sie auf Grund des sinn- und seelenvollen Zusammenhanges, mit dem sich ihm diese Tonwerke darbieten. Gibt er sich aber

darüber Rechenschaft, warum er überzeugt sei, daß derjenige sinn- und seelenvolle Zusammenhang, der ihm an diesen Sonaten entgegentritt, der richtige sei, so wird er sich antworten: er wisse sich berechtigt, seiner Gefühls- und Urteilsreife, seiner unzählige Male erprobten Übung, kurz seinem Können unbedingt zu vertrauen. Ebenso der Geschichtsforscher: wenn sich ihm die Sätze seiner Quellenschrift sofort sinnerfüllt darbieten, so hat er dabei die Gewißheit, auf Grund seiner Reife, seiner Übung und Schulung, kurz seines Könnens den Sinn, den er in den Sätzen findet, für den richtigen zu halten.

Man darf an diesem erkenntnistheoretischen Sachverhalt nicht vorübergehen. Es ist doch ein im Grunde recht merkwürdiger Sachverhalt: die Grundlagen der Geisteswissenschaften beruhen auf einer Gefühlsgewißheit, wie sie im alltäglichen Leben vorkommt. Immerwährend sprechen wir Urteile aus, die wir nicht streng begründen können, zu denen wir uns aber auf Grund unserer Urteilsreife berechtigt fühlen. Man denke an unsere Urteile über Menschen, ihre Motive und Absichten, ihre Schwächen und Vorzüge, über politische und soziale Fragen, über Bildung und Kultur. Liegt die Sache wirklich so, daß die am Anfang jeder Geisteswissenschaft stehende Einfühlungsgewißheit eine derartig fragwürdige Gefühlsgewißheit ist, wie sie im alltäglichen Leben allenthalben vorkommt und hier oft eine geradezu üppig hervorschießende Fülle von übereilten, schiefen, verkehrten Urteilen zur Folge hat? Es besteht sonach dringende Veranlassung zum Aufwerfen der weiteren Frage: worauf sich denn bei der vorwissenschaftlichen Einfühlung das Zutrauen des Forschers zu seinem Können gründe.

3. Wiederum können wir, um eine Antwort zu finden, nichts anderes tun, als daß wir uns unbefangen auf unsere Gewißheitsweise besinnen. Es ist eine Gewißheit, die aus der Überzeugung der Erprobung durch stets gelungenen Erfolg her stammt. Ich lese als Forscher den Tacitus oder Goethe und bin überzeugt, die Worte richtig verstanden zu haben. Diese Überzeugung ruht auf der Gewißheit, daß in die sinnlose Aneinanderreihung von Buchstaben durch die von mir eingefühlten Inhalte schon unzählige Male mit einem Schlage Sinn und Zusammenhang hineinkam, und daß dieser Erfolg auch jetzt vorliegt. Und fragt man den Nationalökonom, der irgendwelche Bevölkerungsverhältnisse

im Verkehr mit dem Volke studiert, was ihn zu der zweifel-freien Überzeugung berechtigt, daß die lebenden Gebilde, mit denen er verkehrt, in der Tat Wesen mit guten und schlechten Trieben, mit Freuden und Leiden, mit Wünschen und Plänen sind, so wird er gleichfalls antworten: alltäglich komme unzählige Male in das wirre, sinnlose Aggregat von Gliedmaßen, Gliederbewegungen und stimmlichen Äußerungen mit einem Male bedeutsamer Zusammenhang dadurch hinein, daß er in dieses an sich absurde Aggregat seelische Regungen der mannigfaltigsten Art hinein-fühlt, hineinschaut, und so sei er auch in dem vorliegenden Falle unbedingt überzeugt, daß, wenn ihm diese Menschen etwa als sorgenvoll und stumpfsinnig, jene als leichtlebig und geweckt erscheinen, er hiermit das Richtige getroffen habe. Ebenso sind dem Ethnologen, der irgend einen Negerstamm durch unmittelbaren Verkehr mit ihm studiert, die Neger von vornherein nicht seltsame Mechanismen mit wunderlichen Eigenbewegungen, sondern eben Menschen mit Trieben, Empfindungen, Vorstellungen. Auch hier ist es die Erprobung durch den stets gelungenen Erfolg, was dem Ethnologen die unbedingte Sicherheit gibt, daß er mit seiner Einfühlung das Richtige treffe. Um was für Triebe, Affekte, Vorstellungen freilich es sich bei den Negern handle, dies wird dem Ethnologen zu Beginn keineswegs völlig sicher stehen. Und so erstreckt sich natürlich bei ihm die vorwissenschaftliche Einfühlung viel weniger weit als bei jenem National-ökonomem, der mit deutschen Arbeitern Umgang pflegt.

4. Was ist denn das nun für eine Gewißheit: diese Überzeugung aus Erprobung durch beständig sich wiederholenden gelingenden Erfolg? Liegt hierin etwa eine der vorwissenschaftlichen Einfühlung ausschließlich zukommende Gewißheitsweise vor? Offenbar nicht. Was hier vorliegt, ist vielmehr ein Zusammenwirken zweier Arten von Gewißheit: der Selbstgewißheit des Bewußtseins (anders ausgedrückt: der Gewißheit vom reinen Gebensein) und der Denknötwendigkeit. Selbstverständlich ist dies nicht so gemeint, als ob ein bewußtes, mit Überlegung vor sich gehendes Zusammenarbeiten von Erfahrung und Denken (wie man kurz sagen darf) stattfände. Nur implizite kann sich dieses Zusammenwirken in unserem Bewußtsein vollziehen: abgekürzt, zusammengedrängt, verdichtet, gefühlsverdunkelt. Bringt man das

implizite vom Bewußtsein Geleistete auf seine explizierte Form, so erhält man folgenden Erkenntnis-Sachverhalt.

I. Es liegt ein beseelt aussehender Gegenstand vor. Meiner Wahrnehmung bietet sich ein Gegenstand mit seelischem Ausdruck dar. Dessen bin ich auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins gewiß.

II. Meine Überlegung sagt mir mit zwingender Notwendigkeit: das Beseeltaussehen stammt aus mir, ist aus meinem Seelenleben geschöpft.

III. Daher entsteht für mein Denken die Frage: darf das aus mir stammende Beseelt-Aussehen des Gegenstandes Anspruch auf objektive Gültigkeit, auf Richtigkeit erheben?

IV. Wenn ich mich auf das mir Gegebene besinne, so sage ich mir: ziehe ich das Beseelt-Aussehen ab, so bleibt ein sinnloses Aggregat, ein zusammenhangloser Haufen von Farbenflecken oder Buchstabenkomplexen, ein wirres Nacheinander von Klängen oder Geräuschen übrig. Dies ist der Rohstoff des Gegebenen.

V. Und weiter sagt mir meine Selbstbesinnung: der sinn- und zusammenhangslose Rohstoff des Gegebenen erhält durch die aus mir stammende Beseeltheit mit einem Schlage Sinn und Zusammenhang; und zahllose Male habe ich diesen Erfolg erlebt. Und ich weiß (so darf ich verstärkend hinzufügen), daß unzählige Andere den gleichen Erfolg erleben.

VI. Aus diesen unbezweifelbaren Erfahrungen zieht mein Denken die zwingende Folgerung, daß hier nicht etwa Zufall walte, sondern daß die aus mir stammende Beseelung wesentlich zu diesem Gegebenen gehöre, daß sie den wirklichen Sinn und Zusammenhang des Gegenstandes bilde, daß sie das Richtige treffe.

Dies ist die ausgewickelte Gestalt des Erfahrungs- und Gedankengefüges, das in seiner eingewickelten Form alle vorwissenschaftliche Einfühlung begleitet. Der Implizite-Charakter ist hier derart bis zum Äußersten gesteigert, daß in den allermeisten Fällen sogar überhaupt nichts von Gewißheit im Bewußtsein anzutreffen ist. Ein solches Unbewußt-Vorhandensein des gekennzeichneten Zusammenhanges ist aber metaphysisch nur darum möglich, weil sich auch unser unbewußtes Seelenleben gleichsam im Medium des Logischen vollzieht. Latente Denkbezüge gehen durch Bewußt-

sein und Unbewußtsein hindurch. So ist es möglich, daß sich logische Verknüpfungen unbewußt in uns vollziehen.

So gehört denn jener Gewißheits-Zusammenhang in den allermeisten Fällen dem Unbewußten an. Für das Bewußtsein des Forschers macht er sich gewöhnlich nur insofern geltend, als ihm das Beseelt-Aussehen mit voller Selbstverständlichkeit gegenübertritt. Sobald sich dagegen der Forscher auf die Geltung des Beseelt-Aussehens zu besinnen imstande ist, wird jener Gewißheits-Zusammenhang als der von ihm gemeinte Sinn des Beseelt-Aussehens erfaßt werden.

5. Man darf auch hier von logischem Takt reden. Was vorliegt, ist eine logische Leistung; genauer: eine Leistung, die Gegebenes logisch zurechtlegt, logisch verarbeitet. Nur ist es nicht eine Leistung des bewußt-verknüpfenden, diskursiven, begrifflichen Denkens, sondern eines gefühlsangeähnelten Denkens. Und dieses darf logischer Takt heißen.

Freilich hat der logische Takt hier eine völlig andere Aufgabe als dort, wo ich im zweiten Abschnitt auf ihn zu sprechen kam (S. 24 ff.). Dort waren es neue Inhalte, die durch ihn gewonnen werden sollten. Die wissenschaftliche Arbeit sollte durch ihn zu neuen Ergebnissen geführt werden. Man darf dort von synthetischem logischen Takt reden. Hier dagegen ist seine einzige Aufgabe, einer Gegebenheit — nämlich dem Beseelt-Aussehen der Erfahrungsgrundlage — die objektive Gültigkeit zu verschaffen. Das vorwissenschaftlich Eingefühlte erscheint auf Grund eines logischen Gefühls als richtig eingefühlt. Der logische Takt ist hier formaler Art.

Ferner aber steht der logische Takt hier weit mehr im Hintergrunde als dort. Dort führt und treibt er das Erkennen des Forschers weiter. Hier dagegen versteckt er sich weit mehr hinter anderen Formen der Gewißheit. Man muß in der Selbstbesinnung sozusagen erst mehrere Stationen oder in anderem Bilde: mehrere Schichten durchwandern, ehe man auf den logischen Takt stößt. Ich besinne mich zunächst auf das Richtigkeits-Gefühl, von dem das Beseelt-Aussehen der Erfahrungsgrundlage begleitet ist. Zweitens besinne ich mich auf die Gewißheit meines Könnens: aus ihr entspringt jenes Richtigkeitsgefühl. Drittens besinne ich mich auf die Erprobung durch den stets gelungenen

Erfolg. Hierin ist für mich jene Gewißheit von meinem Können begründet. Und endlich wird mir gewiß, daß, indem ich der Bestätigung durch den Erfolg vertraue, ich im Grunde die Denknöwendigkeit maßgebend sein lasse.¹⁾

Es ist schließlich ein und dieselbe Geföhlsgewißheit, die sich in so vielfältiger Weise äußert. Das sachlich Entscheidende dabei ist ohne Zweifel die immer wiederkehrende Bestätigung durch den Erfolg. Die Gewißheit aus meinem Können ist eine Folgeerscheinung hiervon. Und die als logischer Takt sich äußernde Denknöwendigkeit ist nur der allgemeine Typus, unter den die aus der Bestätigung durch den Erfolg fließende Gewißheit fällt.

So ist also die aus der beständig wiederkehrenden Bestätigung durch den Erfolg fließende Geföhlsgewißheit diejenige Gewißheit, vermöge deren sich das Beseelt-Aussehen der Erfahrungsgrundlage als richtig erweist.

Es darf daher — wenigstens hinsichtlich der vorwissenschaftlichen Einföhlung — nicht von einer eigentlichen Einföhlungsgewißheit die Rede sein. Aus dem Wesen der Einföhlung fließt keinerlei Gewißheit. Die Gewißheit, richtig eingeföhlt zu haben, ist lediglich eine Gewißheit aus der beständigen Erprobung durch den Erfolg. Und diese Gewißheit wiederum ist nur eine bestimmte Art der das Gegebene zurechtlegenden Denknöwendigkeit; wobei nur der Zusatz zu machen ist, daß die Denknöwendigkeit dabei nur in der Weise eines Geföhls, eines formalen logischen Taktes auftritt.

6. Grundverschieden von den hier angestellten Untersuchungen ist die Frage: wie ist die vorwissenschaftliche Einföhlung, das Sichhineinversetzen in ein fremdes Ich entstanden? Aus welchen seelischen Bedingungen und Vorgängen entwickelt sich im naiven Menschen das Verstehen gehörter oder gelesener Sätze, das Verstehen fremder Gebärden, das Verstehen von Kunstwerken? Wer so fragt, begibt sich in eine psychologische Untersuchung.²⁾ Und

¹⁾ Schon in meinem Jugendwerke „Erfahrung und Denken“ (1886) habe ich die Bestätigung durch die Erfahrung auf eine Bearbeitung der Erfahrung durch Denknöwendigkeit zurückgeföhrt (S. 250 ff.).

²⁾ Die psychologische Entstehungsfrage bestimmt den Charakter meiner der Einföhlung gewidmeten Untersuchungen im ersten Bande meines „Systems“ und in der Schrift „Das ästhetische Bewußtsein“.

wiederum eine andere Frage ist es, wenn darnach geforscht wird, welche Art des logischen Verfahrens vorliegt, falls man die unwillkürliche, vorwissenschaftliche Einfühlung in ein logisches Verfahren auflösen wollte. Beide Fragen sind sowohl voneinander, wie auch von der uns hier beschäftigenden Frage streng getrennt zu halten. Ich hatte es ausschließlich mit der erkenntnistheoretischen Frage zu tun: worin besteht das Richtigkeitsbewußtsein bei der vorwissenschaftlichen Einfühlung? Die Entstehung dieser Einfühlung sowohl wie auch ihre Auflösung in ein logisches Verfahren liegt abseits.

Heinrich Maier widmet dem Verstehen fremder Erlebnisse und dem Verstehen mitgeteilter Urteile subtil eindringende Untersuchungen. Allein mir scheint, daß von ihm das Auflösen in logische Verknüpfungen und das psychologische Entstehen nicht in befriedigender Weise geschieden werden. Manches von dem, was er als Glieder in dem äußerst verwickelten Entstehungsverlauf darlegt, scheint sich mir mehr auf den psychologischen Werdegang zu beziehen, während anderes mehr den „Geltungsanspruch“ betrifft.

In einer Hinsicht besonders vermag ich seinen Darlegungen nicht zu folgen. Er hat das Bestreben, den seelischen Werdegang in eine Reihenfolge von Syllogismen aufzulösen. Mir scheint es eine Übersteigerung des Logischen und vor allem eine Überschätzung des Syllogismus zu sein, wenn er das Verstehen fremder Erlebnisse und mitgeteilter Urteile als ein Ergebnis eines in Syllogismen fortschreitenden Prozesses ansieht.¹⁾

Rein logisch behandelt Erich Becher das Verstehen des „Fremdseelischen“. Er tritt — in seinem neuesten Werke — an diesen Gegenstand mit der Frage heran, auf welches logische Verfahren man treffe, wenn man das Verstehen des Fremdseelischen logisch rechtfertigen wolle.²⁾ Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß der Analogieschluß vom physischen Zeichen auf Fremdseelisches der fundamentale geisteswissenschaftliche Schluß sei. Ich führe dies nur darum an, um zu betonen, daß eine solche Untersuchung völlig außerhalb des Fragenkreises liegt, der uns hier beschäftigt.

¹⁾ Heinrich Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens* (1908), S. 335 ff., 343, 347.

²⁾ Erich Becher, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften* (1921) S. 118 ff.

Überhaupt aber ist, wenn man das Verhältnis der hier angestellten Betrachtungen zu solchen Untersuchungen, wie sie Maier und Becher bieten, richtig beurteilen will, darauf zu achten, daß ich genau zwischen den beiden Fällen unterscheide: je nachdem die Einfühlung zu der einfach hingegenommenen Erfahrungsgrundlage gehört oder auf wissenschaftlicher Erarbeitung durch die jeweilige Geisteswissenschaft beruht. Der Geltungsanspruch des Eingefühlten ist in beiden Fällen keineswegs von gleicher Art. Ich habe zunächst nur den Fall im Auge gehabt, daß das Beseelt-Aussehen in die Erfahrungsgrundlage hineinfällt, also vorwissenschaftlicher Art ist. Wesentlich anders steht es mit der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Einfühlung dort, wo die Einfühlung als Ergebnis einer wissenschaftlichen Untersuchung auftritt. Diesen Fall werde ich sofort ins Auge zu fassen haben.

7. Wenn die Geisteswissenschaften als Erfahrungswissenschaften angesehen werden, so hat dies, wie sich aus den vorangegangenen Betrachtungen ergibt, eine wesentlich andere Bedeutung, als wenn die Naturwissenschaften so bezeichnet werden. Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß die Erfahrungsgrundlage der Geisteswissenschaften einen Gefühlseinschlag — das Eingefühlte — in sich schließt, und daß die Gewißheit von seiner Richtigkeit schließlich auf der gefühlsmäßigen Bestätigung durch den Erfolg beruht, und daß diese Bestätigungsgewißheit eine Art ist, wie Denknichtigkeit und Gegebenes zusammenwirken. Die vorwissenschaftliche Einfühlung, die der Erfahrungsgrundlage der Geisteswissenschaften den Charakter gibt, führt sonach keine geheimnisvolle, keine mystische oder auch nur intuitive Gewißheit mit sich. Wir treten, wie dies schon unter Nummer 5 betont wurde, mit diesem Gefühlseinschlag hinsichtlich seiner Gewißheit nicht aus dem Umkreis der Verbindung von Logisch und Empirisch heraus. Von einer eigenartigen Einfühlungsgewißheit kann keine Rede sein.

Eine völlig andere Frage ist es, worauf die Gewißheit vom Du beruht. Durch diese Frage werden wir auf eine im eigentlichen Sinn intuitive Gewißheit gewiesen. Davon war im ersten Abschnitt die Rede (S. 10 f). Dies ist jedoch eine Frage, die aufzuwerfen uns die empirischen Geisteswissenschaften keine Veranlassung geben.

8. Zweifellos liegt in der Tatsache der vorwissenschaftlichen

Einfühlung eine Fehlerquelle. Es kann vorkommen, daß sich ein Forscher in Selbsttäuschung befindet, wenn er des festen Glaubens ist, daß der Rohstoff der Erfahrung so und nicht anders zu be-seelen sei. Wo ihm Gesichertes vorzuliegen scheint, dort kann es sich um Fragliches handeln. Irgendeine Stelle im „Faust“ scheint einem Schriftsteller derart selbstverständlich einen gewissen Sinn zu haben, daß ihm nie der Gedanke gekommen ist: es sei ein anderer Sinn überhaupt möglich. Und doch ist die fest geglaubte Bedeutung fraglich oder geradezu falsch. Und ebenso kann dem Kunstschriftsteller ein Bild wie selbstverständlich einen gewissen seelischen Ausdruck haben. Er rechnet diesen Ausdruck einfach in die Erfahrungsgrundlage hinein. Und doch kann er sich dabei in Irrtum befinden. Dies ist zweifellos eine wissenschaftlich mißliche Seite an der Erfahrungsgrundlage der Geisteswissenschaften.

Doch darf man hieraus natürlich nicht folgern, daß die vorwissenschaftliche Einfühlung aus der Erfahrungsgrundlage der Geisteswissenschaften auszumerzen sei, und daß diese mit dem leb- und seelenlosen Rohstoff der Buchstaben, der Farbenflecke, der Marmorflächen zu beginnen und ihnen erst auf Grund wissenschaftlicher Ermittlung Leben, Ausdruck, Bedeutung zu geben hätten. Denn dies würde beispielsweise für den Geschichtsforscher das Verfahren bedeuten, daß zunächst nach wissenschaftlicher Methode fortlaufend ermittelt werden müßte, welcher Sinn den Buchstabenverbindungen der jeweiligen Urkunde von Wort zu Wort, von Satz zu Satz zu geben sei. Offenbar wäre dies ein im höchsten Grade törichtes Verfahren. Was dem Forscher mit einem Schlage feststeht, das soll er allererst auf Grund von langwierigen und langweiligen, vor lauter mühsamen Umständlichkeiten nie zu Ende gelangenden Erörterungen in seinen Besitz bringen! Ebenso müßte beispielsweise der Rembrandtforscher lediglich mit dem nackten Sehen der Farbenflecke beginnen, ohne ihnen auch nur eine Spur von Leben und Seele beizulegen. Was der Forscher von vornherein mit unbedingter Sicherheit fühlt, das soll er erst schrittweise durch mühselige Folgerungen sich zu erarbeiten genötigt sein!

Nur soviel darf aus der Tatsache, daß die vorwissenschaftliche Einfühlung zu manchen Fehlern Anlaß gibt, gefolgert werden, daß der einfühlende Forscher seinem Können mit wachsamer

Selbstkritik gegenüberstehen müsse. Welche Regeln zu beachten sich für eine solche Selbstkritik empfiehlt: dies ist eine Frage, die nicht in unseren Zusammenhang gehört. Übrigens liegt hinsichtlich jener Fehlerquelle die Sache glücklicherweise so, daß die Hoffnung besteht: es werde der Fehler, der einem Forscher widerfahren ist, durch die größere Schulung und Reife anderer Forscher entdeckt und berichtigt werden.

IV.

Die vollziehende Einfühlung.

1. Bisher war von der Einfühlung nur als von einer Voraussetzung der geisteswissenschaftlichen Untersuchung die Rede. Sie wird aber auch in einer anderen erkenntnistheoretischen Stellung für die Geisteswissenschaften wichtig. Einfühlung kommt in den Geisteswissenschaften nicht nur als eingeschmolzener Faktor der Erfahrungsgrundlage vor, sondern auch als Ergebnis geisteswissenschaftlicher Arbeit.

Es bilde etwa Kaiser Wilhelm I. den Gegenstand der Arbeit. Je vielseitiger und reicher der Geschichtsdarsteller im Verlaufe seiner Arbeit die Persönlichkeit des Kaisers herausarbeitet, um so eindringlicher trägt für ihn die Handlungsweise des Kaisers das Gepräge seiner Gesamtpersönlichkeit. Das heißt: der Darsteller läßt die Charakterzüge, die er in seiner Arbeit von Wilhelm I. gewinnt, nicht abseits von seinen Vorstellungen, die er von des Kaisers Entschlüssen und Handlungen hat, liegen, sondern diese verschmelzen sich ihm unwillkürlich mit den erarbeiteten Charakterzügen. Man kann es in dem Werke von Erich Marcks über Kaiser Wilhelm I. deutlich wahrnehmen, daß die Worte, Schritte und Entscheidungen des Kaisers für ihn immer stärkere, gehaltvollere, farbentiefere Gefühlswerte erhalten. Er fühlt die Wesenszüge des Kaisers, so wie er sie gewinnt, unwillkürlich zugleich in die Gesamtgestalt ein, die er fortschreitend dem Leser vom Lebens- und Schaffensgange des Kaisers gibt.

Oder es sei die französische Revolution Gegenstand der wissenschaftlichen Arbeit. Auch hier macht es sich ganz von selbst so, daß die Ideen, Lebensgefühle, Weltstimmungen, die sich dem Forscher als das Wesen der Revolution darstellen, für ihn nicht ein Abgesondertes bleiben, sondern, sobald sie von ihm erarbeitet

sind, in die Taten und Ereignisse, in die Zerstörungen und Schöpfungen jener Zeit hineingeschaut werden. Die Großtaten und Missetaten, die Kämpfe und Schrecknisse der Revolution führen für den Forscher fortlaufend die Sprache der Lebensgefühle und Ideen, die er in seinem Arbeitsgange als für die Revolution charakteristisch erkannt hat.

Oder man erinnere sich an solche Werke wie etwa Erwin Rohdes „Psyche“ oder Heinrich Wölfflins „Dürer“. Überall lassen diese Werke den Leser fühlen, wie sich der Reihe nach Alles, was sich dem Verfasser auf Grund seiner Untersuchungen als geistiger Gehalt, als Sinn und Bedeutung des ihn beschäftigenden Gegenstandes ergeben hat, unwillkürlich diesem Gegenstande einverleibt und dementsprechend die Bezeichnungen, deren sich der Verfasser bedient, schwerer wiegende Gefühlswerte gewinnen.

Somit ist die Einfühlung an den Geisteswissenschaften in doppelter Weise beteiligt. Erstens ist sie ein der Erfahrungsgrundlage einverleibter Faktor. Und zweitens setzt sie wissenschaftlich Erarbeitetes in den entsprechenden gefühlsmäßigen Vollzug. Hier, als vollziehende Einfühlung, beseelt sie die jeweiligen Erscheinungen mit der wissenschaftlich ermittelten Innenwelt. Was der Forscher als Geist, Ideengehalt, Charaktertypus erkannt hat, läßt er den Erscheinungen einfließen, um die es sich jeweilig handelt: den Worten, Taten, Ereignissen, den Kunstwerken, Dichtungen und sonstigen Kulturschöpfungen.

2. Hiernach ist die Einfühlung auch in dieser zweiten Form nicht mit einer eigentümlichen Einfühlungsgewißheit verknüpft. Doch liegt erkenntnistheoretisch hier die Sache anders als in jenem früheren Fall. Denn dort handelte es sich um den unwillkürlichen vorwissenschaftlichen Einfühlungseinschlag in der Erfahrungsgrundlage für das wissenschaftliche Arbeiten. Hier dagegen werden Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit eingefühlt; es wird sonach durch die Einfühlung nur das vollzogen, was im Ergebnis der wissenschaftlichen Arbeit vorgezeichnet liegt. Daher darf ich hier von vollziehender Einfühlung reden.

Fragt man aber, auf Grund welcher Art von Gewißheit die geisteswissenschaftlichen Ergebnisse gewonnen werden, denen gemäß dann die Einfühlung vollzogen wird, so wird man nicht zweifeln können, daß dies vor allem auf dem gewöhnlichen em-

pirisch-logischen Wege¹⁾ geschieht. Die Verbindung von Erfahrung und Denken, das kritische Prüfen, Sichten, Verarbeiten der Tatsachen führt etwa den Historiker zur Ermittlung von Charakterzügen der von ihm behandelten Persönlichkeit. Diese Züge läßt er unwillkürlich in Gestalt, Gebahren, Handeln, Leiden dieser Persönlichkeit einfließen. Liest man etwa die ausführliche Studie, die Ranke der Geschichte des Don Carlos von Spanien gewidmet hat, so hat man den Eindruck, daß sich ihm an der Hand der Tatsachen und durch deren zwingende Verknüpfung die Mischung der Regungen in der wirren, heftigen, friedlosen Seele dieses Prinzen schrittweise immer umfassender und deutlicher enthüllt hat und demgemäß die Gestalt des Prinzen fortschreitend einen immer tieferen, dichterem seelischen Hintergrund erhält. Selbstverständlich kann bei dem Zustandekommen des empirisch-logischen Ergebnisses auch der logische Takt mitgewirkt haben.

Die vollziehende Einfühlung ist sonach für die ganze methodische Verfassung der Geisteswissenschaften weniger charakteristisch als die vorwissenschaftliche. Die Richtigkeit dieser Einfühlung hängt durchaus an den jeweilig vorausgegangenen Erörterungen und Begründungen, und diese sind mit Hilfe des gewöhnlichen empirisch-logischen Verfahrens (einschließlich des logischen Taktes) zustande gekommen. Doch aber war es wichtig, sich klar zu machen, wie diese Einfühlung die ganze geisteswissenschaftliche Arbeit durchzieht.

¹⁾ Worin dieses Verfahren besteht, lasse ich hier unerörtert. Man würde dabei vor allem auf ein Schließen nach Analogie stoßen. Hier handelt es sich lediglich um den Einfühlungs-Beitrag.

Vierter Abschnitt.

Erleben und Nacherleben.

I.

Erleben als Grundlage und als Voraussetzung.

1. Wenn ich in diesem Zusammenhange von Erleben rede, so nehme ich dieses Wort in dem Sinne des mit betonter Ich-Zugehörigkeit vor sich gehenden Erfahrens. Das sinnlich Wahrgenommene tritt rein gegenständlich vor unser Bewußtsein. Das Gesehene, Gehörte, Getastete gehört daher zwar zu dem, was wir erfahren, nicht aber zu dem von uns Erlebten. Freilich kann uns auch ein Gesehenes zu einem „Erlebnis“ werden. Dann aber wird es dies durch die Ergriffenheit, Erschütterung, Beseligung, kurz durch die Gemütsbewegung, die sich an das Gesehene schließt. Die Tatsache, daß das Gesehene für mein Bewußtsein vorhanden, meinem Bewußtsein gegeben ist, nenne ich nicht Erlebnis. Dagegen fallen Gefühle, Stimmungen, Affekte, Strebungen, Willensakte in die Sphäre des Erlebens.

Je stärker sich uns die Ich-Zugehörigkeit fühlbar macht, in desto höherem Maße ist der Erlebnis-Charakter vorhanden. Daher ist in dem Haben von Erinnerungs- und Phantasieinhalten der Erlebnis-Charakter nicht so stark entwickelt wie im Fühlen oder Wollen. Die verhältnismäßig abgelöste Gegenständlichkeit, mit der der Erinnerungs- oder der Phantasieinhalt vor meinem Bewußtsein stehen, ist dem Erlebnischarakter abträglich.

Wie sich das Erleben zur Einfühlung verhält, ist eine Frage, die weiterhin untersucht werden soll. Zunächst könnte es als fast selbstverständlich erscheinen, daß das Eingefühlte unter das Erleben fällt. Ohne weiteres ist dies aber doch nicht sicher. Vielleicht wird sich bei genauerem Hinsehen vielmehr zeigen, daß das Eingefühlte keineswegs schlechtweg Erlebnischarakter an sich trägt.

Jedenfalls entspringt der Begriff „Einfühlung“ unter einem Einteilungsgrunde, der mit dem Einteilungsgrunde, der zu der Zweiteilung „Erleben“ und „Erfahren“ führt, begrifflich nichts zu schaffen hat. Bei Einfühlung und Nichteinfühlung handelt

es sich darum, ob ein Gefühl einem Sinnlich-Gegebenen eingeschmolzen wird, oder ob das Gefühl eben einfach da ist. Bei dem anderen Gegensatz steht dagegen die Betonung der Ich-Zugehörigkeit in Frage. Mit jener Zweiteilung ist über die Betonung der Ich-Zugehörigkeit nichts entschieden. Wie sich das eingeschmolzene und wie sich das einfach für sich verlaufende Gefühl zur Ich-Zugehörigkeit verhalten: dies ist eine Frage, die für sich besonders untersucht werden muß.

Zunächst soll hier die Einfühlung beiseite bleiben. Ich frage, inwieweit abgesehen von Einfühlung Erleben an den Geisteswissenschaften beteiligt ist.

2. Ich lenke den Blick zunächst auf die Psychologie und die sich auf sie unmittelbar gründenden Wissenschaften, wie etwa Ethik oder Ästhetik. Zweifellos muß der Psychologe, welche Methode er auch einschlagen möge, zuvörderst die eigenen Bewußtseinsvorgänge durch Selbsterfahren und Selbsterleben kennen gelernt haben. An den am eigenen Bewußtseinsverlaufe gemachten Erfahrungen und Erlebnissen muß der Psychologe ein vorläufiges Bild von den Arten der seelischen Äußerungen und ihren Beziehungen zueinander gewonnen haben, bevor er an das Verstehen fremden Seelenlebens herantreten kann. Hierüber brauche ich weiter kein Wort zu verlieren.

Und das Gleiche gilt von Ethik, Rechtsphilosophie, Ästhetik, Religionsphilosophie, Sprachphilosophie, Pädagogik und verwandten Wissenschaften. Zwar ist heute eine psychologiefeindliche Richtung weit verbreitet, die es beinahe als banausisch ansieht, die Ethik oder Ästhetik auf Psychologie zu gründen. Allein hier wird etwas Richtiges bis zu äußerster Unrichtigkeit übertrieben. Es ist richtig, daß Ethik, Rechtsphilosophie, Ästhetik, Religionsphilosophie überpsychologische Wissenschaften sind. Dies heißt aber nur, daß sie nicht ausschließlich aus Psychologie bestehen, sondern daß Gedankengänge hinzutreten müssen, die aus normativer Einstellung des Bewußtseins stammen, die durch Wertgesichtspunkte geregelt werden, und die daher über das Können der Psychologie weit hinaus liegen. Der überpsychologische Charakter dieser Wissenschaften besagt also keineswegs, daß sie ohne psychologische Grundlegung geleistet werden können, sondern nur daß die Psychologie allein diese Wissenschaften nicht zu schaffen vermag.

3. Auch die übrigen Geisteswissenschaften, d. h. diejenigen, die kein Selbsterleben zur unmittelbaren Erfahrungsgrundlage haben, sind an das Selbsterleben unabtrennlich gebunden. Besteht auch nicht die Erfahrungsgrundlage aus Selbsterlebtem, so sind Selbsterlebnisse doch die Quelle, aus der letzten Endes diese Forscher ihre geisteswissenschaftlichen Begriffe schöpfen. Selbsterleben ist eine Voraussetzung, die erfüllt sein muß, ehe der Forscher an sein Arbeitsgebiet herantritt.

Man denke etwa an das begriffliche Handwerkszeug des Nationalökonomien. Zu ihm gehören Begriffe wie Arbeit, Eigentum, Bedürfnis, Kauf, Verbrauch, Ersparnis u. dgl. Alle diese Begriffe wären leere Wörter, wenn ihnen nicht Selbsterlebnisse zugrunde lägen. Mit keinem einzigen dieser Begriffe ist ein rein sinnfälliger Sachverhalt bezeichnet. Einem jeden dieser Begriffe entspricht eine bestimmte Haltung des fühlenden, strebenden, wollenden Ich. Wir müssen erlebt haben, was wir beim Arbeiten, beim Erwerben von Besitz, beim Bedürfen, Kaufen, Verbrauchen, Sparen erstreben, und wie es uns dabei zumute ist. Sonst fehlt diesen Begriffen ihr Wirklichkeitskern.

Oder man nehme irgendeine kunstgeschichtliche Schrift zur Hand. Wenn etwa Franz Studniczka in seiner Studie über das Bildnis Menanders eine Beschreibung des Kopfes gibt, den er als Menander erweist, so bedient er sich dabei einer ganzen Fülle seelischer Bezeichnungen. In diesen spricht sich ein reiches und ziemlich verwickeltes Menschentum aus. Nur aus eigenem Erleben ist es dem Verfasser möglich geworden, den Worten, die er gebraucht, ihren Sinn zu geben.

So geht also auch in den Geisteswissenschaften, deren unmittelbare Erfahrungsgrundlage nicht im Selbsterleben besteht, das geisteswissenschaftliche Begriffsrüstzeug schließlich auf Selbsterlebnisse zurück. Diese sind im Laufe der Zeit, die der jeweiligen wissenschaftlichen Arbeit vorausliegt, gemacht worden.

4. Soweit die Wissenschaften auf Selbsterleben gegründet sind, handelt es sich um eine besondere Form desjenigen Gewißheitsprinzips, das ich „Selbstgewißheit des Bewußtseins“, oder „Gewißheit vom Rein-Gegebenen“ zu nennen pflege. Das Rein-Gegebene trägt hier das Gepräge der betonten Ich-Zugehörigkeit.

Zweifellos stößt die Selbstgewißheit des Bewußtseins, soweit

das Rein-Gegebene ich-betonter Art ist, auf Schranken, die dort nicht vorliegen, wo die Gegebenheiten in Sinnlich-Wahrgenommenem bestehen. Ich habe von diesen Schranken in „Gewißheit und Wahrheit“ (S. 110 ff.) gehandelt. Doch sind diese Schranken nicht so erheblich, daß dadurch die in Frage stehenden Wissenschaften in ihrem wissenschaftlichen Charakter gefährdet würden. Ist auch nicht alles, was wir innerlich erleben, mit zweifelsfreier Sicherheit erfaßbar: so gibt es doch der mit vollkommener Gewißheit erfaßbaren inneren Tatsachen eine unabsehbare Fülle. Und auch wo sich die inneren Erlebnisse nicht mit unbedingter Sicherheit feststellen lassen, liegt darum doch die Sache nicht etwa so, daß damit keine brauchbare Grundlage für wissenschaftliche Bearbeitung vorhanden wäre. Wissenschaft hört doch dort keineswegs auf, wo die Grundlagen es an voller Sicherheit fehlen lassen.

Kant hatte die rigorose Vorstellung, daß die Kategorien nur dort, wo mathematische Gewißheit erreichbar ist, wahrhafte Erkenntnis liefern. So galt ihm denn die Psychologie nicht als eigentliche Wissenschaft. Und die gegenwärtige neukantische Schule folgt ihm darin. Indessen hat Kant durch seine eigenen Werke die beste Widerlegung seines mathematischen Rigorismus gegeben: er will mit seinen Werken ethischen, ästhetischen, religions- und geschichtsphilosophischen Inhalts zweifellos Wissenschaft geleistet haben, und doch sind es immer Erlebnisse willens- und gefühlsmäßiger Art, worauf diese Schriften beruhen. Kant hätte in seine Erkenntnistheorie auch die kategoriale Bearbeitung der psychologischen Tatsachen hereinziehen müssen.

II.

Verhältnis des Nacherlebens zum Erleben.

1. Sämtliche Geisteswissenschaften, auch diejenigen, deren nächste Erfahrungsgrundlage in Selbsterfahrenem und Selbsterlebtem besteht, zielen auf Erkennen von Fremdseelischem ab. Auch der Psychologe will Feststellungen machen, die von dem Seelenleben aller Menschen gelten. Es fragt sich nun, ob und in welchem Sinne das Erkennen fremden Seelenlebens ein Erleben der fremden Seelenvorgänge in sich schließt. Man pflegt von „Nacherleben“ fremden Seelenlebens zu reden. Es gilt, darüber Klarheit zu gewinnen, ob und in welchem Sinne es wirklich so etwas

gibt wie ein Nacherleben fremder Liebe und fremden Hasses, fremden Sehnsens und fremden Strebens.

Von der mit solchem Nacherleben verknüpften Einfühlung will ich hier gänzlich absehen. Die Einfühlung besteht in dem Einschmelzen des Nacherlebten in die Gebärde, die Sprache, die Handlung, kurz in eine sinnliche Erscheinung. Die Einfühlung selbst ist sonach nicht das Nacherleben, sondern sie kommt nur zum Nacherleben hinzu, sie setzt es voraus. Nur also das Sich-Gegenwärtigmachen fremden Fühlens, Begehrens, Wollens sei hier in Betracht gezogen. Der sich hiermit verbindende eigentümliche Einschmelzungsvorgang bleibe beiseite.

Gleichfalls beiseite bleibe hier die Frage, worauf sich das Nacherleben gründet. Es ist für den Gegenstand, der uns hier beschäftigt, völlig einerlei, ob der Forscher auf Grund von Ermittlungen und Folgerungen zu dem Ergebnis gekommen ist, daß in einem fremden Ich oder in einer Kultur dieser oder jener seelische Vorgang stattgefunden habe; oder ob er durch „intensives“ Sichhineinversetzen, durch „willensmäßig belebte“ (vgl. S. 45 f.) Einstellung seines Bewußtseins auf Einfühlung hin ein solches Ergebnis gewonnen hat; oder ob sich das Nacherleben in einfach selbstverständlicher Weise, ohne Bemühung und Unterstreichung vollzogen hat (vgl. S. 44 f.).

2. Ich frage: was geht in mir vor, wenn ich fremden Trotz, fremdes Wohlwollen, fremden Tatendrang „nacherlebe“?

Zum Nacherleben gehört keinesfalls, daß ich mich trotzig, wohlwollend, tatenlustig wirklich fühle. Von einem Erleben des Trotzes als eines ich-zugehörigen Affektes ist keine Rede. Wenn ich den Trotz als zu meinem Ich gehörig fühle, so ist es eben mein Trotz, den ich erlebe, und nicht der Trotz des fremden Ich. Trotz „erleben“ heißt immer: seinen eigenen Trotz erleben. Fremder Trotz läßt sich nur „nacherleben“, und Nacherleben ist kein Erleben im eigentlichen Sinn.

Unbefangen betrachtet, besteht das Nacherleben des fremden Trotzes lediglich darin, daß ich die Vorstellung von Trotz habe und damit die Gewißheit verknüpfe, daß der vorgestellte Trotz einem fremden Ich zugehört. Und wenn ich die Grausamkeit Neros, die Glaubenszuversicht Luthers, die Prachtliebe Ludwigs XIV. nacherlebe, so komme ich gleichfalls aus der Sphäre des Vorstel-

lens nicht heraus. Nacherleben ist Vorstellen mit Gefühlsinhalt. Dabei ist „Gefühl“ in der weiten Bedeutung genommen, daß auch alle Gemütsbewegungen, Strebungen, Begehungen, Willensakte darunter fallen. Was wir im Nacherleben in uns erzeugen, sind nicht Gefühle, sondern Gefühlsvorstellungen. Selbstverständlich ist immer die Gewißheit hinzuzunehmen, daß die jeweiligen vorgestellten Gefühle dem fremden Ich zu eigen sind.

3. Doch ist der Sachverhalt des Nacherlebens damit noch nicht völlig befriedigend bezeichnet. Es kommt darauf an, daß der Begriff „Gefühlsvorstellung“ in der richtigen Weise verstanden werde. Die Gefühlsvorstellung ist eben doch nicht eine gewöhnliche Vorstellung. Es wäre nicht richtig, zu sagen, daß bei einer Gefühlsvorstellung an die Stelle etwa von Kreis, Stein, Baum ein Gefühl, etwa Trotz, trete. So einfach liegt die Sache nicht. Indem ich mir fremden Trotz vergegenwärtige, hat dieses Vergegenwärtigen doch etwas Gefühlsartiges an sich. Ich glaube, das Richtige zu treffen, wenn ich sage: ich werde dabei der Möglichkeit des Trotzgefühles gewiß. Den Gefühlsvorstellungen wohnt die Gewißheit des Fühlenskönnens inne.

Ich kann mir fremden Trotz nicht vorstellen, ohne die Gewißheit zu haben, daß Trotz für mich erlebbar ist. Und ebenso kann ich mir fremde Güte, fremde Rachsucht nicht vorstellen, ohne die Gewißheit zu haben, daß diese Affekte in der Sphäre des von mir Erlebbaren liegen. Freilich muß diese Gewißheit keineswegs ausdrücklich der Gefühlsvorstellung zugesellt sein. Nur in seltenen Fällen ist diese Gewißheit des Fühlenskönnens für mein Bewußtsein geradezu vorhanden. Gewöhnlich ist sie mir nur in der Weise des „Implizite“ bewußt. D. h. indem ich mich auf das besinne, was darin vorliegt, wenn ich mir ein fremdes Gefühl vorstelle, wird mir klar, daß ich die Gewißheit habe: dieses Gefühl falle in den Bereich des von mir Erlebbaren. Die Annahme einer Schicht des „Implizite-Bewußten“ drängt sich der Psychologie von zahlreichen Seiten her auf.¹⁾ Wer nur Geradezu-Bewußtes, nur Explizite-Bewußtes kennt, kann die Eigentümlichkeit der Gefühlsvorstellungen und ebendamit die Eigentümlichkeit des Nacherlebens nicht verstehen.

¹⁾ Vgl. hierzu meine Schrift „Das ästhetische Bewußtsein“, S. 54 f. Hier komme ich im Zusammenhang mit der ästhetischen Einfühlung auf die Gefühlsvorstellung zu sprechen.

4. Nun fragt es sich aber weiter, wie sich dieses Implizite-Bewußte unmittelbar für mein Bewußtsein spürbar macht. Dabei ist erstlich auf die eigentümliche (schwer beschreibbare) Färbung meiner Bewußtheit zu achten. Indem ich den fremden Trotz, die fremde Liebe nacherlebe, schwingt etwas in meinem Selbst leise mit. Mein fühlendes Ich horcht auf; ich fühle mich berührt.

Zugleich aber macht sich (und dies ist das Zweite) das Implizite-Bewußte mir auch gegenständlich fühlbar. Die Gefühlsvorstellung zeigt eine gewisse Gestaltqualität. Die Gefühlsvorstellung des fremden Trotzes oder der fremden Liebe hat für mich etwas Bekanntes, Vertrautes, Erreichbares, etwas mein eigenstes Ich Angehendes. Diese Färbung ist die gegenständliche Gestaltqualität, in die jene Gewißheit von der Möglichkeit des Fühlens zusammengegangen ist.

Doch auch hiermit ist das Nacherleben noch nicht erschöpfend charakterisiert. Mit Recht darf man sagen: das Nacherleben habe etwas Nachdrucksvolles, Willensmäßiges, oft etwas Zartes und Zärtliches, einen gewissen Lebendigkeits- und Intimitätscharakter; und dies eben sei bis jetzt nicht zur Geltung gebracht worden. In der Tat: Nacherleben schließt ein gewisses seelenvolles Mitdabeisein in sich. Eduard Spranger sagt vom Nacherleben, daß es eine Wärme und Anschmiegsamkeit zeige, die den äußersten Kontrast zu der mathematischen Kühle und Strenge des Naturerkenntnis bilde.¹⁾ Die „Gefühlsvorstellung“, auch wenn die „Gewißheit des Fühlenkönnens“ mit dazu genommen wird, trägt diesem affektartigen Charakter des Nacherlebens nicht in vollem Maße Rechnung.

Hier muß man sich an das erinnern, was ich an früherer Stelle (S. 45 f.) „willensmäßige Belebung“ genannt habe. Dort war von der Einfühlung als Ganzem die Rede. Hier handelt es sich um das abgesehen vom Einfühlen betrachtete Nacherleben. Jene „willensmäßige Belebung“ gilt nämlich ebensogut vom Nacherleben als solchem. Der Forscher erteilt sich einen Antrieb, sich das fremde Gefühl zu vergegenwärtigen; er setzt etwas darein, dies möglichst vollkommen zu erreichen; er bemüht sich, spannt sich darauf hin; er gibt sich die Haltung des Eindringens, des Habhaftwerdenwollens, bald mehr der Frische, bald mehr der

¹⁾ Eduard Spranger, Zur Theorie des Verstehens und der geisteswissenschaftlichen Psychologie. Enthalten in „Festschrift Johannes Volkelt“ (1918), S. 394.

Wärme. Das Nacherleben kann mit einem mutigen Eroberungswillen, aber auch mit liebevoller, zärtlicher Hingebung gepaart sein. Wenn sich eine solche, in weiterem Sinne willensmäßige Belebung mit der Gefühlsvorstellung verknüpft, dann ist jene teils energische, teils zarte Färbung des Nacherlebens erreicht, die in den vorausgegangenen Bestimmungen noch nicht lag.

Sonach erhält das Nacherleben seinen erlebnismäßigen Charakter nicht durch seinen Kerngehalt: die Gefühlsvorstellung als solche, sondern durch seine Begleiterscheinungen: durch eine eigentümliche Färbung unserer Bewußtheit und eine damit Hand in Hand gehende Gestaltqualität der Gefühlsvorstellung und ferner durch die gekennzeichnete „willensmäßige Belebung“. Das Nacherleben ist also kein Erleben im eigentlichen Sinn, sondern etwas im Vergleiche hiermit Blasseres, Unlebendigeres, Vorstellungsmäßigeres. Erst durch die Art, wie die Gefühlsvorstellung die Bewußtheit färbt und sich selbst gefärbt zeigt, und wie sich das Ich auf das Nacherleben einstellt, erhält das Nacherleben sein nachdrucksvolles Gepräge, seine betonte Subjektivität.

Man muß sich vor Augen halten, daß der bei weitem größte Teil der Erkenntnisse in den Geisteswissenschaften im Nacherleben fremden Seelen- und Geisteslebens besteht. Denn nicht nur die Erkenntnisse vom Seelenleben bestimmter fremder Personen gehören hierher, sondern auch die Erkenntnisse vom Menschengeste im Großen, von den geistigen Strömungen, von den Gesamtentwicklungen auf den verschiedenen Gebieten der Kultur. Mag es sich um die Erforschung der Erlösungssehnsucht, die um die Zeit von Christi Geburt durch gewisse Völker hindurch ging, oder um die Ausbrüche der Freiheitsleidenschaft in der französischen Revolution handeln: überall liegt ein Nacherleben fremder Gefühls- und Willenserregungen vor. Dieses ganze unermeßliche Feld geisteswissenschaftlichen Arbeitens kennzeichnet sich nun unseren Erörterungen zufolge keineswegs durch eigentlichen Erlebnischarakter. Vielmehr sind es hier überall nur Gefühlsvorstellungen, die der Forscher erzeugt. Nur findet sich dabei zugleich mehr oder weniger eine gewisse Färbung und Belebung der ganzen Bewußtseinshaltung ein. Man ist heutzutage mit dem Worte „Erleben“ gewöhnlich viel zu verschwenderisch. Den Nebel des Ungefährten und Vielsagensollenden, der dieses Wort zu umgeben

pfl egt, gilt es fernzuhalten. Um so wichtiger ist die Einsicht, daß das Nacherleben nicht etwa eine Art innerhalb der Gattung des Erlebens ist, sondern eine besondere, wesentlich andere Betätigung als das Erleben: eine Betätigung mit einem zwischen Vorstellen und Gefühl verwickelt in der Mitte stehenden Charakter.¹⁾

Bei solchem Nacherleben hat es nun nicht sein Bewenden; sondern es macht sich ganz von selbst so, daß die Inhalte, die sich dem Forscher in der Form des Nacherlebens aufdrängen, von ihm den jeweiligen sinnlichen Erscheinungen eingefühlt werden. So entsteht teils die „vorwissenschaftliche“, teils die „vollziehende“ Einfühlung. Hiervon war ausführlich die Rede (S. 39 ff.; S. 57 ff.). Wenn beispielsweise Eduard Meyer sich in quellenmäßigen Studien das Bild von des Perikles Persönlichkeit und politischen Idealen erarbeitete, so geschah dies — psychologisch gesprochen — in der Form von Gefühlsvorstellungen. So wie sie gewonnen waren, gingen sie auch sofort als beseelendes Element in die Phantasieanschauung von den Taten und Schicksalen des Perikles ein. An das Erzeugen der Gefühlsvorstellungen knüpft sich ohne weiteres die Einfühlung.

Man pfl egt das Erkennen fremden Seelenlebens mit Rücksicht auf das darin enthaltene Nacherleben und Einfühlen als „Verstehen“ im betonten Sinne des Wortes zu bezeichnen. Ich darf daher sagen, daß ich in meinen Erörterungen über das Nacherleben und die Einfühlung (insbesondere über die der „vollziehenden“ Art) einen Beitrag zur Analyse des Verstehens zu geben versucht habe.

5. Das Gesagte gilt nun auch von den geisteswissenschaftlichen Begriffen. Bisher war nur die Rede vom Erfassen bestimmter, einzelner Vorgänge. Jetzt handelt es sich um das Zusammenfassen der einzelnen geistigen Vorgänge zu Begriffen. Worte wie Aufklärung, Pietismus, Romantik, Neuhumanismus, Naturalismus wollen nicht bloß eine Summe von Einzelvorgängen bezeichnen, sondern wesenhafte Typen, in sich gesetzmäßige Synthesen, allgemeine Zusammenhänge. Und für den Geschichtsforscher besteht

¹⁾ Spranger hebt beide Seiten am Nacherleben, wenn auch in etwas anderer Weise, hervor. Wir vollziehen es in „Erkenntnishaltung“. Es hat den Charakter des „phantasiemäßig Fundierten“. Und doch „leben“ wir in den fremden geistigen Akten. Wir vollziehen sie „von uns aus mit“ (a. a. O. S. 395 f.).

nicht nur die Aufgabe, die Aufklärung oder den Pietismus als diese bestimmten Einzelvorgänge festzustellen; sondern er setzt sich zugleich das Ziel, den gemeinsamen Typus der Bestrebungen und Schöpfungen, die als aufklärerisch oder als pietistisch bezeichnet werden dürfen, zu umgrenzen.¹⁾ Ich will nun sagen: auch das Denken geisteswissenschaftlicher Allgemeinheiten läßt sich nicht vollziehen, ohne daß ein Nacherleben mit dabei tätig wäre.

Nur darf man diese Behauptung nicht in übertriebener Weise auffassen. Dies würde geschehen, wenn man meinte: zu dem Begriffsgebilde als solchem gehöre das Nacherleben seelischer Vorgänge; in dem Begriffe selbst erlebe man das Seelische nach. Denn der Begriff vollzieht sich in der Weise des Allgemeinen. Das Medium des Allgemeinen aber zieht eine wesentliche Umformung der Gefühlsvorstellung nach sich. Die zur Allgemeinheit erhobene Gefühlsvorstellung ist eben hiermit zu etwas Anderem geworden. Es gehört nicht in unseren Zusammenhang, zu untersuchen, was im Begriffsgebilde als solchem aus der Gefühlsvorstellung wird.²⁾ Hier kommt es nur darauf an, einzusehen, daß die Gefühlsvorstellungen an den geisteswissenschaftlichen Begriffen nur in der Weise beteiligt sind, daß beim Bilden der Begriffe dem Bewußtsein die entsprechenden Gefühlsvorstellungen als nährende Quelle, aus der die Begriffe geschöpft sind, gegenwärtig seien. Die Gefühlsvorstellungen stehen also zu den geisteswissenschaftlichen Begriffen im Verhältnis des Neben.

Aber nicht einmal von allen geisteswissenschaftlichen Begriffen gilt auch nur dieses Neben. Vielmehr liegt in den allermeisten Fällen die Sache für die Gefühlsvorstellungen weit ungünstiger. Das gekennzeichnete Verhältnis findet nur dort statt, wo der Forscher einen neuen Begriff schafft oder einem in Übung befindlichen Begriff eine irgendwie abweichende Fassung gibt, oder wo er einen Begriff, mag er auch alt sein, mit besonderem Nachdruck gebraucht, weil er weiß, wieviel es auf ihn ankomme. In

¹⁾ Vgl. hierzu Erich Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften (1921), S. 137 f.

²⁾ Die Umformung, die mit der Gefühlsvorstellung in der Sphäre des Allgemeinen vor sich geht, liegt nach derselben Richtung hin, nach der die Anschaulichkeit des Vorstellens durch das Allgemeine eine Wandlung erfährt. Über diese Wandlung habe ich in „Gewißheit und Wahrheit“ gehandelt (S. 508 ff.).

solcherlei Fällen schwebt dem Forscher beim Bilden der allgemeinen Begriffe das Nacherleben der geistigen Vorgänge vor, um die es sich jeweilig handelt. Dieser Erlebnisuntergrund ist seinem Bewußtsein gegenwärtig. In allen anderen Fällen kommt dieser Erlebnisuntergrund in Wegfall.

Dies ist besonders dort der Fall, wo der Begriff in äußerster Abkürzung auftritt. Dann ist er für das Bewußtsein nur in einer eigentümlichen Gestaltqualität der Wörter vorhanden. Das Wort „Aufklärung“ oder „Romantik“ klingt mir bekannt, sieht mich gleichsam sinnvoll an. Dieser Bekanntheitseindruck ist der Ersatz für den Inhalt, der den Sachverhalt des jeweiligen Begriffs bildet.¹⁾

6. Die Frage nach dem Gewißheitscharakter des Nacherlebens brauche ich nicht aufzuwerfen. Diese Frage wurde bereits in dem Abschnitte über die Einfühlung erledigt. Das mit der „vorwissenschaftlichen“ Einfühlung verbundene Richtigkeitsgefühl kann ich ja genau ebensosehr als das mit dem vorwissenschaftlichen Nacherleben verknüpfte Richtigkeitsgefühl bezeichnen. Das mit dem Gefühl der Richtigkeit Eingefühlte ist ja nichts anderes als das mit dem Gefühl der Richtigkeit Nacherlebte. In dem Abschnitt über die Einfühlung wurde das Nacherlebte in seiner Verschmelzung mit dem Sinneseindruck, das heißt eben als Eingefühltes betrachtet, während in diesem Abschnitt rein als solches, abgesehen von dem Eingeschmolzen- oder Eingefühltwerden behandelt wurde (vgl. S. 64, 68). So braucht also das Richtigkeitsgefühl des vorwissenschaftlichen Nacherlebens nicht zum Gegenstand einer besonderen Frage gemacht zu werden.

Und ein Gleiches gilt hinsichtlich der „vollziehenden“ Einfühlung. Die Richtigkeit der vollziehenden Einfühlung beruht auf der Richtigkeit der vorausgegangenen Erwägungen und Beweisführungen. Davon war S. 58f. die Rede. Hiermit ist selbstverständlich auch die Frage nach der Gewißheit des Nacherlebens, das sich auf solcher Grundlage entwickelt, erledigt. Denn dieses Nacherlebte ist ja eben der Inhalt, der in der „vollziehenden“ Einfühlung eingefühlt wird.

¹⁾ Über den Bekanntheitseindruck vgl. „Gewißheit und Wahrheit“ S. 528 f. Hier wird auch klargestellt, wodurch es möglich wird, daß der Bekanntheitseindruck als Ersatz für den Begriffsinhalt eintritt.

Fünfter Abschnitt.

Die emotionale Gewißheit.

I.

Die persönliche Wertüberzeugung.

1. Heinrich Rickert sagt mit Recht, daß es „vielleicht nicht ein einziges historisches Werk von Bedeutung gibt, das ganz frei von positiven oder negativen Wertungen ist“. ¹⁾ Wird der Wert nicht in Form eines ausdrücklichen Werturteils ausgesprochen, so sind es doch charakterisierende Begriffe, die einen Wert gleichsam mit sich führen. Schon indem der Forscher Worte wie Großmut oder Hinterlist, Tatkraft oder Schlawheit gebraucht, ist darin dem entsprechenden Verhalten ein Wert oder Unwert implizite zugeschrieben — es sei denn, daß der Verfasser auf irgend eine Weise dem Mitvorstellen von Werten von Seite des Lesers einen Riegel vorgeschoben hätte. Der Verfasser könnte etwa die förmliche Erklärung abgeben, daß er alle solche Wörter, die von einem Wert-Nimbus umgeben sind, wertfrei verstehe. Gewöhnlich ist dies aber nicht der Fall. Ja auch wenn ein Verfasser erklärt hätte, daß er alle Ausdrücke, die einen Wert mit erklingen lassen, ausschließlich nackt-sachlich verstanden sehen wolle, so ist doch billig zu bezweifeln, ob er beim Denken und Niederschreiben der nach Wert schmeckenden Ausdrücke in der Tat ausschließlich ihre rein-sachliche Bedeutung im Auge gehabt habe.

Von manchen Seiten wird behauptet, daß es mit der Aufgabe und Methode der Geschichtswissenschaften, wenn man das Wort „Wissenschaft“ streng nehme, unvereinbar sei, Werturteile aufzustellen oder einfließen zu lassen. Heinrich Maier beispielsweise sagt: „Werturteile zu fällen ist nicht Sache des Historikers.“ ²⁾ Besonders radikal äußert sich Ludwig Pohle: er fordert eine wertungsfreie Wissenschaft. In dem Hereinziehen von Werturteilen findet er „die Wurzel aller Übel in der heutigen deutschen National-

¹⁾ Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 4. Aufl. (1921), S. 102.

²⁾ Heinrich Maier, Das geschichtliche Erkennen (1914), S. 34.

ökonomie“.¹⁾ Von anderen Seiten wird dem aufs schärfste widersprochen: so sieht Ernst Bernheim in den Werturteilen ein „fundamentales Erfordernis der historischen Methodik“ und mitnichten „eine partie honteuse derselben“.²⁾ Ich lasse diese Frage zunächst unerörtert und begnüge mich mit der Tatsache, daß die Geschichte und überhaupt die Geisteswissenschaften voll von Werturteilen sind (seien diese förmlich ausgesprochen oder nur mit vorgestellt). So bleibt hier denn auch der besonders oft erörterte Satz Rickerts beiseite liegen, daß die Auswahl, die der Geschichtsforscher unter den unzähligen Tatsachen vornimmt, ausschließlich nach der Beziehung zu den Kulturwerten vor sich gehe.³⁾

2. Ich fasse die nichtphilosophischen Geisteswissenschaften ins Auge. Wenn hier Werturteile, sei es ausdrücklich, sei es stillschweigend, abgegeben werden, so ist die methodische Sachlage nicht immer von gleicher Art. Zuweilen gibt der Verfasser in seinem Werke für die Wertungsweise, die er anwendet, eine wissenschaftliche Begründung. In den allermeisten Fällen jedoch geschieht dies nicht. Wenn der Verfasser etwa Feigheit oder Wortbruch als niederträchtig, Tapferkeit oder Treue als gut und groß wertet, so kommt es ihm nicht in den Sinn, diese ethische Wertungsweise zu begründen. Vielmehr läßt ihm die ganze Entwicklung seines sittlichen Fühlens dieses Werturteil als so selbstverständlich erscheinen, daß er das Hinzufügen einer Begründung für gänzlich überflüssig hält. Auch wenn er viel über ethische Fragen nachgedacht hat, ja selbst wenn er ein ganzes System der Ethik besäße, in dem den verschiedenen Tugenden und Lastern ihre wohlbegründete Stelle gegeben wäre: so würde es ihm doch nicht einfallen, sich beim Aussprechen jener Werturteile hierauf ausdrücklich zu berufen. Es genügt ihm, jene Wertungen als

¹⁾ Ludwig Pohle, Die gegenwärtige Krisis in der deutschen Volkswirtschaftslehre (2. Aufl. 1921), S. 12, 27, 32, 37 f., 74, 130 und sonst. Diese ganze sehr beachtenswerte Schrift hat die Bekämpfung der bewertenden Nationalökonomie zu ihrem Mittelpunkt.

²⁾ Ernst Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl. (1903), S. 705.

³⁾ Gründlich und besonnen findet man diese Frage bei Erich Becher behandelt (Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften [1921], S. 186 ff.). Vgl. auch Max Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit (1912), S. 162 ff.

Ausdruck seiner persönlichen Überzeugung auszusprechen. Seine persönliche Überzeugung gilt ihm als schlechtweg richtig.

Aber nicht nur um solche einfache und selbstverständliche Wertungen handelt es sich. Der Geschichtsforscher tritt an seine Aufgabe mit bestimmten Überzeugungen über das Wahrhaft-Menschliche heran, über das erstrebenswerte Verhältnis des Menschlichen zu den verschiedenen Kulturwerten: zu Sitte und Sittlichkeit, Recht und Staat, Kunst, Wissenschaft und Religion. Ein mehr oder weniger ausgestalteter Idealmensch schwebt ihm vor. Und mehr als das: Hand in Hand hiermit ist es auch ein bestimmtes Kulturideal, das ihn in seinen Beurteilungen bestimmt. Und auch mit jedem Volke verbindet sich ihm eine bestimmte Vorstellung von dem Kulturberuf dieses Volkes. Damit sind für ihn Maßstäbe gegeben, die er bei Behandlung der geschichtlichen Erscheinungen anwendet. Und auch hier stützt er nur in seltenen Fällen seine Ideale auf eine in dem Werke selbst gegebene prinzipielle Begründung seines wertphilosophischen Standpunktes. Mehr als seine persönliche Überzeugung bietet er in der Regel nicht. So kann es kommen, daß eine Tat, die für den einen Verfasser von dem Ruhme des Heldenhaften umgeben ist, von einem anderen als verbrecherisch beurteilt wird; daß Erscheinungen, die dem Einen als Verfall gelten, von einem Anderen als Zeichen neuen Aufstieges angesehen werden.

Wiederum ist zu sagen: es ist möglich, daß sich der Geschichtsforscher diese seine Wertungsweise theoretisch zurechtgelegt, sie in kritischem Nachdenken begründet hat, ja sie in Form systematischer Ausgestaltung, als eine bestimmte Ethik und Kulturphilosophie, besitzt. Es ist aber auch möglich (und dieser Fall ist weit häufiger), daß sich der Geschichtsforscher seine Wertungen nur in gefühlsmäßiger Weise, in der Weise persönlicher Überzeugung erworben hat. Jedoch auch in jenem Falle unterläßt er es gewöhnlich, die Begründung, über die er verfügt, innerhalb seines Werkes vorzubringen, so daß für den Leser tatsächlich nur die Form persönlicher Überzeugung vorhanden ist.

3. Was ist denn dies nun für eine Gewißheit — diese persönliche Wertüberzeugung? Offenbar haben wir es hier mit einer eigentümlichen Gefühlsgewißheit zu tun. Ich leugne nicht, daß theoretisches Überlegen, begründendes Denken zu Hilfe gezogen

werden kann; doch sehe ich hier davon ab. Ich fasse nur den reinen Fall ins Auge, daß die Wertungen lediglich auf persönlicher Überzeugung beruhen. Denn vor allem interessiert uns die Frage, welche eine Gewißheit durch die rein persönliche Wertüberzeugung in die Wissenschaft eingeführt werde. Wie ist dieses subjektive Element hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit einzuschätzen? In welchem Maße entsteht hierdurch eine Auflockerung des wissenschaftlichen Gepräges? Übrigens wird in den meisten Fällen das beweisende Denken zur Stützung der persönlichen Wertüberzeugungen wenig oder gar nicht herangezogen. Das Entscheidende liegt gewöhnlich in der persönlichen Gewißheit als solcher. Ein Verfasser, der etwa den Egoismus abweist und sich zum Altruismus bekennt, tut dies in der Regel weit mehr aus der ungeteilten Tiefe seines Selbst heraus als aus Erwägungen und Beweisgründen.

Welcher Art ist denn nun diese den Wertungsüberzeugungen eigentümliche Gefühlsgewißheit? Ohne weiteres ist klar, daß sie nicht unter den logischen Takt fällt. Von jenem zusammengedrängten, unentfalteten Gefühl für das Logische kann hier nicht die Rede sein. Wenn etwa einer Darstellung Grabbes die Wertung zugrunde liegt, daß die geniale Zerrissenheit und ungestüme Kühnheit höher einzuschätzen sei als Ausgeglichenheit und Besonnenheit, so hat hierbei so etwas wie eine logische Gefühlsgewißheit ebensowenig mitgesprochen, als wenn etwa einer Darstellung Schillers die umgekehrte Wertung zugrunde liegt.

Ebensowenig natürlich läßt sich die Gewißheit von der Richtigkeit einer Wertungsweise dadurch rechtfertigen, daß man sagt: diese Wertungsweise beruhe auf Einfühlung. Die Richtigkeitsgewißheit, welche die Einfühlung begleitet, besagt nur dies, daß der eingefühlte Inhalt mit dem Inhalte übereinstimmt, der in dem Gegenstande selbst liegt. Die Wertgewißheit dagegen hat es mit etwas gänzlich Anderem zu tun, damit nämlich, daß einem gewissen Inhalt ein Wert zukommt.

Dagegen kann die intuitive Gewißheit in die Wertungs-Überzeugungen ganz wohl hineinspielen, ja grundlegender Art für sie sein. Liegt einer Schrift der Glaube an den Selbstwert des Sittlichen zugrunde, ist ihr Verfasser von der Überzeugung erfüllt, daß das Gute ein unabhängiges von allen wechselnden Kultur-

bedingungen und allen individuellen Verschiedenheiten geltender innerer Wert sei, so kann hierbei intuitive Gewißheit das entscheidende Wort gesprochen haben. Ebenso wenn ein Verfasser seine Überzeugung von der Willensfreiheit in indeterministischem, Kant-Fichteschem Sinn in sein geschichtliches Werk einfließen läßt oder seinem Glauben an das Walten göttlichen Geistes im Leben der Menschheit Ausdruck gibt: so beruht dies in der Regel schließlich auf intuitiver Gewißheit.

Wo es sich dagegen nicht um solche den tiefsten Grund legende Urentscheidungen handelt, braucht die intuitive Gewißheit nicht in Frage zu kommen. Man denke an die verschiedenen Auffassungen von Humanität. Der Eine setzt die Humanität einseitig ins Moralische; ein Anderer sieht in ihr eine allseitige Verbindung der verschiedenen Kulturwerte. Der Eine faßt sie mehr im Sinne schroffer, kalter Gerechtigkeit auf, der Andere läßt in ihr vorwiegend die schonende Milde hervortreten. Hier liegen gefühlsmäßige Wertungen vor, ohne daß intuitive Gewißheit mitzusprechen brauchte. Für den Einen ist das Vaterland ein über alles gehender Wert, für den Anderen ist es, unter Ausschaltung des Vaterlandes, die Menschheit. Auch dies ist Ausdruck unmittelbaren persönlichen Fühlens, ohne daß intuitive Gewißheit notwendig in Frage käme.

4. Man trifft wohl das Richtige, wenn man in diesen Fällen von emotionaler Gefühlsgewißheit spricht. Nicht auf logischem, nicht auf intuitivem, sondern auf emotionalem Grunde beruht diese Gewißheit. Ich meine Folgendes damit.

Bei jedermann schließt die Entwicklung der sittlichen Gefühle an sich selbst schon die Entwicklung entsprechender Wertgewißheiten in sich. Die sittlichen Gefühle führen die Überzeugung mit sich, daß das Gelten gewisser Werte mit ihnen ausgesprochen ist. Die sittliche Regung wäre nicht diese bestimmte sittliche Regung, wenn sie nicht zugleich diese bestimmte Wertgewißheit wäre.

Ich entscheide mich etwa zu harter Entsagung, ich stelle meinen Lebensgenuß zurück zugunsten des Wohles meines Nächsten. Indem ich dies innerlich vollziehe, heiße ich zugleich — sei es ausdrücklich, sei es implizite — diese meine Willensrichtung gut. Sie ist mir als löblich gewiß. Zu dieser meiner Willensrichtung gehört diese Wertgewißheit. Ohne diese mindestens implizite vor-

handene Geltungsgewißheit läge überhaupt kein eigentümlich sittlicher Akt vor. Also: die sittliche Strebung ist wesentlich zugleich die Gewißheit davon, daß ich im Rechte bin, wenn ich ihr Wert zuerkenne.

Ein Anderer umgekehrt entscheidet sich in gleichem Falle für das Ergreifen des Lebensgenusses; er läßt das Glück seines Freundes zurücktreten. Auch hierin liegt unmittelbar eine Wertgewißheit. Ich nehme an: er entscheidet sich, wie man zu sagen pflegt, mit gutem Gewissen für die rücksichtslose Befriedigung seines Glücksbedürfnisses. Dann ist in seiner Willensentscheidung die Gewißheit eingeschlossen: es ist recht, daß ich mich so entscheide. Es kann aber auch jene Willensentscheidung mit schlechtem Gewissen erfolgt sein. Dann ist mit ihr umgekehrt die Gewißheit eines sittlichen Unwertes gegeben. Ich bin mir der Niedrigkeit meines Verhaltens gewiß. Aber so oder so: in jedem Falle ist in der egoistischen Willensentscheidung eine Wertgewißheit eingeschlossen.

Ich nehme nun weiter an: gewisse sittliche Gefühle und Strebungen wiederholen sich öfters in der Entwicklung eines Jeden. Damit setzen sich bestimmte Wertgewißheiten immer mehr fest. In dem einen Falle ist es etwa die Gewißheit von dem Werte des Altruismus, der Selbstlosigkeit, der Aufopferung; in dem anderen Falle die Gewißheit vom Werte eines gesunden, kräftigen, ehrlichen Egoismus. Je mehr sich nun in dem heranwachsenden Menschen die Fähigkeit zur Selbstbesinnung entwickelt, desto mehr ist er imstande, seine Aufmerksamkeit auf die Wertgewißheiten zu lenken, die, sei es bewußt oder implizite, in den sittlichen Gefühlen und Willensakten beschlossen sind. Auf diese Weise werden aus vereinzelt Wertgewißheiten grundsätzliche Wertüberzeugungen. Nach ihnen wird unser Leben geregelt und ihnen gemäß urteilen wir über das sittliche Verhalten Anderer.

Man sieht: diese Wertüberzeugungen haben mit Logik und Denken nichts zu schaffen; auch von Intuition braucht hier nichts vorzuliegen; vielmehr sind sie unmittelbar in den sittlichen Gefühlen und Strebungen eingeschlossen; sie entstehen zugleich mit ihnen. Es sind Wertgewißheiten emotionaler Natur.

Es versteht sich nun von selbst, daß sich mit den emotionalen Wertüberzeugungen theoretische Zurechtlegungen, kritische Erwägungen und Begründungen verbinden können. Auf diese Weise

kann schließlich eine zusammenhängende Ethik entstehen. Und so sind denn auch die emotionalen Wertüberzeugungen, die etwa ein Geschichtsdarsteller in sein Werk hineinarbeitet, je nachdem sein philosophisches Denken mehr oder weniger entwickelt ist, von ihm in verschiedenem Grade oder vielleicht überhaupt nicht mit theoretischen Erwägungen verknüpft worden. Innerhalb seines Werkes selbst aber werden diese theoretischen Erwägungen, durch die er seine emotionalen Wertüberzeugungen stützt, wohl nur selten angestellt werden. Hier machen sie sich in der Regel als rein persönliche Überzeugungen geltend.

5. Genau das Gleiche gilt von den künstlerischen und religiösen Gefühlen. Auch sie schließen eine Gewißheit in sich; sie können nicht entstehen, ohne eine Gewißheit in sich zu tragen. Der künstlerische Geschmack entwickelt sich bei dem Einen in der Richtung des strengen Maßes, bei einem Anderen in der Richtung rauschartiger Überschwenglichkeit. Für den Ersten verknüpft sich mit seinen ästhetischen Gefühlen die Gewißheit: klassische Formensysteme sei künstlerisch wertvoller als romantische Formlosigkeit; der Zweite umgekehrt nimmt für die überströmende Romantik den höheren Wert in Anspruch. Oder: die religiöse Entwicklung des Einen läßt das Sündenbewußtsein als ausschlaggebend hervortreten, während bei einem Anderen der Ton auf gotterfülltem Tun und Wirken ruht. Offenbar ist auch hier mit jeder der beiden Gefühlsweisen die entsprechende Wertgewißheit unmittelbar gegeben: dem Einen gilt die Versenkung in sein Sündenbewußtsein als Kern der Religion, während der Andere das wahre religiöse Leben vielmehr in gotthingegebenem Streben und Schaffen erblickt.

Die Beispiele werden gezeigt haben, einen wie weiten Umfang die emotionale Gewißheit hat, und in welch unübersehbarer Vielgestaltigkeit sie auftritt. Ein großer Teil dessen, was man an Werken der Kunst-, Literatur-, Staats-, Kulturgeschichte und verwandter Gebiete unter dem Namen der „subjektiven Auffassung“ oder der „persönlichen Überzeugung“ zu fassen pflegt, fällt in den Bereich der emotionalen Gefühlsgewißheit.

So haben wir es hier mit einer Gewißheit zu tun, deren Quelle in der Tatsache der zur Entwicklung menschlichen Seelenlebens gehörigen Wertgefühle liegt. Nicht Logik, nicht Intuition führt hier zu einer Geltungsgewißheit; sondern diese ist

unmittelbar mit der Existenz der Wertgefühle gegeben. Wie mit jedem Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalt, indem er für uns da ist, ohne weiteres, gleichsam instinktmäßig, der Eindruck der Transsubjektivität gegeben ist, so ist mit dem Auftreten der sittlichen, künstlerischen, religiösen Gefühle und Strebungen unmittelbar zugleich die Anerkennung gegeben, daß sie als Werte zu gelten haben. Indem sie ins Leben treten, bringen sie diese Gewißheit mit. Es ist eine Gewißheit existenzieller Art.

6. Allerdings gibt es Menschen, die ihren eigenen sittlichen Wertgefühlen skeptisch gegenüberstehen. Das Selbstlose erscheint ihnen löblich, allein zugleich regt sich in ihnen mehr oder weniger Zweifel und Unglaube: ist es nicht am Ende bloß Illusion und schwächliches Selbstbelügen, wenn sich das Selbstlose zum Sein-sollenden steigert? Gerade in unserer Zeit sind übergenuß Menschen zu finden, die kaum eine sittliche Regung haben, die nicht skeptisch angenagt wäre. Hiernach scheint doch die Wertgewißheit nicht zum Wesen der sittlichen Gefühle zu gehören. Und das Gleiche läßt sich von den künstlerischen und religiösen Gefühlen und Strebungen sagen.

Indessen ist zu bedenken, daß solche skeptische sittliche Haltung nicht aus den sittlichen Regungen selbst herfließt, sondern daß es sich hier um Tendenzen anderen seelischen Ursprungs handelt: diese treten in Gegensatz zu den sittlichen Gefühlen und wirken so von außen her lockernd und zerstörend auf sie ein. Bei dem Einen sind es mehr persönliche Erfahrungen und Schicksale, bei dem Anderen mehr Grübeleien und Theorien, wodurch der Wertgewißheits-Charakter der sittlichen Gefühle untergraben wird. Bei einem Dritten ist die Gemütsanlage selbst von so haltloser, labiler Art, daß nach dem raschen Schwinden des Kindheitsglaubens kaum noch ein festes Wertgefühl aus ihrem seelischen Boden erwächst.

Diese Skeptiker sind also kein Gegenbeweis gegen das ursprüngliche Verwobensein der sittlichen Gefühle mit dem Überzeugtsein von ihrem Werte. Diese ursprüngliche Zusammengehörigkeit ist auch im sittlichen Skeptiker vorhanden; nur machen sich hier daneben seelische Tendenzen geltend, die dieser ursprünglichen Zusammengehörigkeit entgegenwirken.

II.

Der wissenschaftliche Wert der persönlichen Wertüberzeugung.

1. Mit der Hereinziehung der „persönlichen Wertüberzeugung“ ist in die Wissenschaft ein Element eingeführt, das sich mit dem Wesen strenger Wissenschaftlichkeit weniger als alle anderen bisher behandelten subjektiven Gewißheitsweisen verträgt. Sich auf seine individuelle Wertüberzeugung berufen: dies ist ein Verfahren, das nichts mehr mit der Sache und ihrer Notwendigkeit zu tun hat, sondern rein aus dem individuellen Entwicklungsgange stammt.

Die intuitive Gewißheit hat hinsichtlich der Sachlichkeit viel vor der „persönlichen Wertüberzeugung“ voraus. Dort steht die innere Notwendigkeit der Sache auf dem Spiele. Leben, Menschheitsentwicklung, Welt erscheint als entwurzelt, als zernichtet, wenn das von der intuitiven Gewißheit Geforderte nicht bestünde. Also aus der — man könnte sagen: allerinnersten Notwendigkeit der Sache heraus drängt sich die Gewißheit auf: so und nicht anders ist es um die Welt bestellt. Dieser tiefgreifende Gefühlszusammenhang mit der Sache geht der persönlichen Wertgewißheit ab; sie bleibt bei dem Ich stehen. Mir gilt — so heißt es hier beispielsweise — nur die altruistische Willensrichtung als des Menschen würdig; meiner ganzen Gefühlsweise widerspricht der Egoismus. Die persönliche Wertgewißheit hält sich im Empirischen; sie ist flacherer Art als das intuitive Ergreifen.

Auch der logische Takt hat, freilich aus einem wesentlich anderen Grunde, weit mehr am Sachlichen Anteil als die persönliche Wertüberzeugung. Der logische Takt erwies sich uns als eine Vorstufe des Denkens, als unentfaltetes Denken. Eine gerade Linie also führt vom logischen Takt zum begrifflichen Denken. Die persönliche Wertgewißheit dagegen hat mit Denken nichts zu schaffen. Hierin steht sie auf gleicher Stufe mit der intuitiven Gewißheit.

Aber auch dem die Einfühlung begleitenden Richtigkeitsgefühl kommt ein sachlicherer Charakter zu als der persönlichen Wertgewißheit. Man braucht sich nur daran zu erinnern, daß die „beständig wiederkehrende Bestätigung durch den Erfolg“ dasjenige ist, worauf jenes Richtigkeitsgefühl beruht (S. 53).

Angesichts dieses Sachverhaltes entsteht die Frage: zwingt er uns nicht zu der Folgerung, daß Geschichtswissenschaft, Philo-

logie, Nationalökonomie, kurz alles Erkennen, das streng wissenschaftlich sein will, alle persönliche Wertüberzeugung von sich fernhalten müsse? Wenn die persönliche Wertüberzeugung außerhalb aller Sachlichkeit steht: ist es dann nicht Pflicht aller wirklichen Wissenschaft, die eigene sittliche, politische, religiöse, künstlerische Wertungsweise nicht den geringsten Einfluß auf die Sätze der Wissenschaft nehmen zu lassen?

Dann wäre es also auf eine gewisse Laxheit in wissenschaftlichen Dingen zurückzuführen, wenn man sich gefallen läßt, daß der Geschichtsforscher, Philologe, Nationalökonom in seinen Aufbau persönliche Wertungen einfließen läßt. Es läge dann die Sache vielleicht so, daß sich der Leser durch die Belebung und Durchwärmung, welche die subjektiven Wertungen der Darstellung geben, durch den Zug des Interessanten, der auf diese Weise die nüchterne Sachlichkeit einladender gestaltet, bestechen läßt und so den Mangel an Wissenschaftlichkeit übersieht.

Es würde sich dann also um ein aus außerwissenschaftlichen Gesichtspunkten entspringendes Zugeständnis an die Geschichtsforscher, Philologen, Nationalökonomien handeln. In Anbetracht, daß sie nicht bloß erkennende, sondern auch fühlende und wollende Menschen sind, gesteht man ihnen zu, daß sie die Tatsachen und Entwicklungen an Idealen messen und sich zu ihnen begrüßend oder bedauernd, feiernd oder geringachtend verhalten mögen. Wer es mit der Wissenschaft streng nimmt, müßte eine von allen solchen subjektiven Zugaben freie Wissenschaft fordern.

2. Genauer betrachtet indessen, läßt sich diese der persönlichen Wertgewißheit ungünstige Folgerung nicht in vollem Umfange aufrecht erhalten. Will ich dieser Frage näher treten, so habe ich zu bedenken, daß über die Statthaftigkeit oder Unstatthaftigkeit der persönlichen Wertgewißheit in der Wissenschaft endgültig nicht geurteilt werden kann, ohne daß vorher die Frage erörtert wäre, ob in den geschichtlichen und verwandten Wissenschaften überhaupt von dem Forscher Wertungen ausgesprochen werden dürfen. Ist eine wertungsfreie Wissenschaft das Ideal, nach dem diese Forscher zu streben haben? Oder heben sich diese Wissenschaften auf, wenn ihnen vorgeschrieben wäre, sich aller Wertungen zu enthalten? Zu dieser vielumstrittenen Frage gilt es jetzt Stellung zu nehmen. Da es sich hierbei um eine Aus-

biegung unserer Untersuchungslinie handelt, soll dies unter Beschränkung auf die entscheidenden Punkte geschehen.

Zunächst ist schon darauf zu achten, daß zu jeder vollkommenen Charakterisierung geschichtlichen Lebens, geistiger Entwicklung Bezeichnungen mit Wertbedeutungen herangezogen werden müssen. Ausdrücke wie selbstlos und selbstsüchtig, edel und gemein, geistig-gesund und geistig-krank, tief und oberflächlich, gesittet und lasterhaft, wohlgeraten und entartet, würdig und würdelos, vielseitig und einseitig, ausgereift und unreif und ähnliche können nicht entbehrt werden, wo es geschichtliche Menschen und geistige Strömungen zu charakterisieren gilt. Man könnte nun erwidern: der Geschichtsforscher müsse eben erklären, daß er diese Wörter lediglich zur Bezeichnung eines objektiven Sachverhaltes gebrauchen wolle; daß also der Leser von aller Wertbedeutung abzusehen habe. Allein dies würde wenig nützen: denn nicht nur beim Leser, sondern auch beim Forscher würde unwillkürlich beim Lesen und Gebrauchen jener und anderer ähnlicher Wörter eine Verschmelzung mit der Wertbedeutung eintreten. Und daß dies geschieht, hat einen tiefen, in der Sache liegenden Grund. Hiermit kommen wir auf den Kern der Sache.

Zum eigentümlichen Wesen des Geistes gehört unabtrennbar der Wertcharakter. Jedwede geistige Gestalt, jedwede geistige Bewegung bedeutet ihrem Wesen nach einen Wert oder einen Unwert. Jede geistige Erscheinung ist das, was sie ist, erst durch den eigentümlichen Wert oder Mißwert, den sie in sich schließt. Die Wesensgesetzlichkeit des Geistes ist Zweckgesetzlichkeit. Je nachdem nun die Erscheinung, zu der sich der Geist entfaltet, mit der in seinem Wesen angelegten Zweckgesetzlichkeit übereinstimmt oder nicht übereinstimmt, wohnt ihr reiner Wert oder reiner Unwert oder eine Mischung aus Wert und Unwert inne. Auch wenn sich eine geistige Gestalt den Anspruch auf Wert nicht zu Bewußtsein bringt, sich mit ihrem Wertcharakter überhaupt nicht beschäftigt, sich nur als Äußerung einer elementaren Naturkraft gibt, ist sie doch, insofern sie eben Geist ist, zugleich Selbstdarstellung eines Wertes.

Sonach gehört zur vollen Charakterisierung irgend einer geistigen Gestalt oder Bewegung grundwesentlich auch dies, daß der Forscher klar und ausdrücklich sage, ob und inwieweit sie der

Zweckgesetzlichkeit des Geistes entspreche; mit anderen Worten: ob und inwieweit sie als Wert oder Mißwert zu beurteilen sei. In den geschichtlichen, philologischen, nationalökonomischen und verwandten Wissenschaften bilden sonach Werturteile nicht etwa ein Nebenbei, sondern einen wesenhaften Teil des Ganzen.

Man darf auch nicht mit Frischeisen-Köhler sagen, daß für den Geschichtsforscher nur die „vorgefundenen“ Werte in Frage kommen. „Für die Geschichtserkenntnis und die Wissenschaft — so heißt es bei ihm — kommen Werte nur insofern in Betracht, als sie verwirklicht sind oder zum mindesten in der von uns nicht zu schaffenden, sondern vorgefundenen Wirklichkeit erstrebt werden.“¹⁾ Hiernach würden in der Geschichtswissenschaft Wertungen nur in der Form vorkommen, daß die im Bewußtsein der geschichtlichen Personen vorhandenen Wertungen beschrieben würden. Von einem selbständigen Werten seitens des Geschichtsforschers wäre keine Rede. Dieser hätte nur die als geschichtliche Tatsache vorgefundenen Wertungsüberzeugungen wiederzugeben. Er dürfte nur berichten: dieser oder jener bestimmte Wertungsglaube hat stattgefunden.

Damit wäre nicht genug geschehen. Zum Wesen einer geistigen Gestalt gehört nicht nur dies, daß sie mit Bewußtsein diesen oder jenen Wert verwirklichen oder nicht verwirklichen will, sondern auch das Weitere, ob und inwieweit sie damit der in ihrer geistigen Eigenart angelegten Zweckgesetzlichkeit entspricht oder nicht entspricht; mit anderen Worten: ob und inwieweit sie an und in sich selbst einen Wert oder Unwert darstellt. Zu diesem Zwecke muß der Forscher selbständig von sich aus ein Werturteil über die jeweilige geistige Gestalt abgeben. Unterbleibt dies, dann würde diese geistige Gestalt nur unvollständig charakterisiert sein. Ein Grundwesentliches wäre beiseite geblieben: nämlich ob und inwieweit sie objektiv einen Wert oder Unwert bedeutet.²⁾

3. Freilich wäre diese Forderung belanglos, falls Bewerten

¹⁾ Max Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, S. 186 f.

²⁾ Diesem Ergebnis darf nicht die Psychologie entgegengehalten werden. Denn die Psychologie hat nicht die Aufgabe, Personen, Taten, Werke, Strömungen zu charakterisieren. Sie hat die seelischen Erscheinungen aufzulösen und in ihren gesetzmäßigen Zusammenhängen aufzudecken. So fällt das Werten überhaupt nicht in ihren Aufgabenkreis.

überhaupt nie ein wissenschaftliches Ergebnis sein könnte. Läge die Sache so, daß das wissenschaftliche Verfahren nie zu einem Werturteil führen könnte, daß das Bewerten schlechtweg ein außerwissenschaftliches Verhalten wäre, so wäre die Forderung, daß der Geschichtsforscher, Philologe, Nationalökonom in seiner Eigenschaft als wissenschaftlicher Arbeiter Werturteile abgeben solle, unerfüllbar. Mit anderen Worten: es kommt darauf an, ob eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Werte möglich ist. Läßt sich das Gelten von Werten wissenschaftlich begründen? Gibt es eine wissenschaftliche Philosophie des Wertens? Gibt es eine Werttheorie in dem Sinne, daß nicht etwa nur die vorgefundenen Wertungen beschrieben werden, sondern auch über Berechtigung und Nichtberechtigung, über Gelten und Nichtgelten der Werte in begründender Weise geurteilt wird?

Es ist ausgeschlossen, daß hier die Möglichkeit einer in diesem Sinne verstandenen Wertphilosophie erörtert werde. Dies würde einen solchen Themawechsel bedeuten, daß dadurch die Einheitlichkeit dieser Untersuchungen gefährdet würde. Hier muß ich mich damit begnügen, mich zu der Überzeugung zu bekennen, daß zwischen dem Erkennen, Einsicht-Gewinnen, dem sachlichen Erfassen einerseits und dem Anerkennen von Werten andererseits keine unüberbrückbare Kluft besteht, sondern daß sich Einsicht in das Zurechtbestehen gewisser Werte und das Zuunrechtbestehen anderer gewinnen läßt.

Ich stelle mir die Sache so vor, daß die allgemeine Werttheorie und natürlich ebenso die einzelnen Wertwissenschaften (Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie) auf gewissen Grundintuitionen ruhen. Ich erblicke in dem Heranziehen gewisser einfacher intuitiver Gewißheiten (vorausgesetzt nur daß es unter der Zucht vorurteilsfreier Selbstkritik geschieht) nichts, was mit dem wissenschaftlichen Charakter dieser Wissenschaften unvereinbar wäre. Welcher Art diese Grundintuitionen sind, findet man im dritten Bande des „Systems der Ästhetik“ ausgeführt (S. 459 ff.). Diese Grundintuitionen haben nun den Ausgangspunkt und die Grundlage für die Arbeit des Denkens zu bilden. Das Denken nimmt den Inhalt dieser Intuitionen in sich auf und knüpft seine Überlegungen und Begründungen daran. Die Wertwissenschaften bestehen in solchem Zusammenarbeiten von Intuition und denkendem Verknüpfen.

Immerhin bedeutet das Hereinziehen der intuitiven Gewißheit, und geschehe es mit noch so viel Selbstkritik, eine gewisse Abschwächung des wissenschaftlichen Charakters der Wertwissenschaften. Da ist es denn nun von äußerster Wichtigkeit, sich klar zu machen, daß das Ziel dieser Wissenschaften darin besteht, das durch intuitive Gewißheit Gewonnene auch auf dem Wege des Denkens zu erreichen und es gegebenenfalls auf diesem Wege zu berichtigen. Ich meinerseits halte es für möglich, durch theoretisch-metaphysische Erwägungen dem Inhalt der werthaltigen Grundintuitionen eine logische Begründung (freilich nur in Form von Hypothesen) zu geben. (Genauer habe ich mich hierüber im dritten Bande des „Systems der Ästhetik“ S. 501 ff. ausgesprochen.)

Verhält es sich so, dann liegt die Sache für die Wertwissenschaften bedeutend günstiger. Dann würden die Wertwissenschaften, indem sie die intuitive Gewißheit in Form von grundlegenden Intuitionen heranziehen, diese doch zugleich durch theoretisch-metaphysische Erwägungen zu stützen versuchen. Aber auch ohne das Anstellen solcher Erwägungen hat die sich rein auf gewisse Grundintuitionen aufbauende Wertphilosophie Anspruch auf den Charakter der Wissenschaftlichkeit. Intuitive Gewißheit ist sachliche Gewißheit in persönlicher Form. Es kommt nur darauf an, die intuitive Gewißheit mit Selbstkritik zu üben.

Ich fasse zusammen. Die geschichtlichen und verwandte Wissenschaften beschreiben nicht nur, sondern sie haben auch zu werten. Der Verwirklichung dieser Aufgabe stellt sich, so sahen wir, die Gefahr entgegen: es könnte der Zweifel Recht haben, ob es überhaupt wissenschaftlich möglich sei, Werturteile abzugeben. Diese Gefahr nun eben — dies haben die letzten Betrachtungen gezeigt — besteht nicht. Es gibt Wertphilosophie als Wissenschaft.

4. Damit ist die Bahn auch für die Einführung emotionaler (also nicht-intuitiver) Werturteile prinzipiell insofern freigemacht, als der Einwand beseitigt ist, daß es ein wissenschaftlich begründetes Werten nicht gebe. Gibt es eine wissenschaftliche Werttheorie, dann kann der Einzelne sie heranziehen, um mit ihrer Hilfe seine emotionalen Wertüberzeugungen zu begründen, sie an jener zu messen, mit jener in Übereinstimmung zu setzen oder an jener zu berichtigen.

Hiermit ist gesagt, daß der Forscher in Geschichte, Philologie,

Nationalökonomie und verwandten Wissenschaften bemüht sein müsse, seine emotionalen Wertüberzeugungen aus einer einheitlichen werttheoretischen Gesamtauffassung herzuleiten oder mindestens aus zusammenhängendem Nachdenken über die grundlegenden Wertfragen hervorgehen zu lassen. Je mehr dies geschieht, um so mehr werden sie ihres subjektiven Charakters entkleidet und in den Rang des Wissenschaftlichen erhoben. Es gilt daher für die genannten Wissenschaften die Forderung, die persönlichen Wertüberzeugungen möglichst von ihrer Vereinzelung und Zusammenhangslosigkeit zu befreien und sie in eine einheitliche werttheoretische Gesamtauffassung einzugliedern. Das Ideal wäre, daß hinter den persönlichen Wertüberzeugungen, die der Forscher zum Ausdruck bringt, eine geschlossene philosophische Werttheorie stünde. Dieser Fall dürfte wohl nicht allzu häufig vorkommen. Dagegen liegt es keineswegs außerhalb der Sphäre des Normal-Erreichbaren, daß der Bearbeiter der Geschichte und verwandter Gebiete, wenn er auch über kein philosophisches System der Werte verfügt, sich doch auf Grund seiner Entwicklung, seiner Erfahrungen und seines Nachdenkens eine gewisse einheitliche Gesamtauffassung von den menschlichen Werten erworben hat. Stehen die einzelnen persönlichen Wertüberzeugungen durch eine solche einheitliche Gesamtanschauung in Verbindung, so bedeutet dies eine beträchtliche Steigerung des sachlichen Charakters dieser Überzeugungen und ebendamit ihrer Berechtigung, sich auf dem Boden der Wissenschaft zur Geltung zu bringen.

Erkenntnistheoretisch gesprochen besteht also die Forderung, daß die emotionale Wertgewißheit nach Möglichkeit in eine Wertgewißheit strengerer Art übergeführt werde: in eine Wertgewißheit, die aus Intuition und Denken oder — im Idealfall — aus Denken allein entspringt.

Übrigens auch wo die persönliche Wertgewißheit eine solche Erhöhung nicht erfährt, sondern ihren vereinzelt und subjektiven Charakter behält, liegt nach dem Dargelegten die Sache nicht so, daß sie aus der Wissenschaft einfach weggewünscht werden müßte. Zu den Wissenschaften vom Leben und Werden des Geistes gehört grundwesentlich das Werten. Das Ausmerzen des Wertens wäre mit der Verkümmern dieser Wissenschaften gleichbedeutend. Man darf daher die Einführung der persönlichen

Wertgewißheit als einen Ersatz für die soeben gekennzeichnete sachlichere Gestalt der Wertgewißheit ansehen. Und um so mehr darf diese geltenlassende Stellung eingenommen werden, als mit der Einführung der persönlichen Wertgewißheit die Vorzüge des Anregenden, Interessanten, Geistvollen häufig in besonderem Grade verbunden sind.

Wie der geisteswissenschaftliche Forscher seine Methode im besonderen zu gestalten hat, um seine subjektive Wertgewißheit möglichst ins Objektive hinüberzuführen: dies ist eine Frage, deren Behandlung nicht zur Aufgabe, die sich diese Schrift gesetzt hat, gehört. Hinsichtlich der Geschichtsforschung gibt Bernheim eine eingehende Erörterung der verschiedenen Forderungen und Vorsichtsmaßregeln, die zu beachten sind, wenn die subjektive Auffassung ein möglichst objektives Gepräge erhalten soll.¹⁾

5. Der Subjektivismus beruft sich gern auf Fichtes bekanntes Wort: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist.“²⁾ Hiermit scheint über die Entscheidungen des Denkens die Urentscheidung der Persönlichkeit, des Charakters gestellt zu sein. Sollte dies wirklich Fichtes Ansicht sein? Sollte Fichte, der von der Philosophie fordert, daß sie aus einem in und durch sich selbst gewissen Satze abgeleitet werde, nun doch wieder über diese rein sachliche Gewißheit eine rein individuelle Gewißheitsquelle setzen? Sollte wirklich die Selbsterfassung des Selbstbewußtseins, die „intellektuelle Anschauung meines Selbstbewußtseins“³⁾ keine sachlich zwingende Überzeugungskraft besitzen? Sollte wirklich, je nachdem der Einzelne von Natur schlaff oder tapfer, knechtisch oder innerlich unabhängig ist, mit ebensoviel und ebensowenig sachlichem Recht die entgegengesetzte philosophische Grundüberzeugung ergriffen werden dürfen?

Eine solche Deutung jenes Satzes würde dem Geiste der Fichteschen Philosophie gänzlich zuwiderlaufen. Mit jenem Satze

¹⁾ Ernst Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, S. 696—720.

²⁾ Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (Werke 1845, Bd. 1, S. 434). Vgl. hierzu Richard Herberz, Das philosophische Urerlebnis (1921), S. 1—7. Herberz läßt, so sehr er auch allen Relativismus und Pragmatismus von Fichte fernhält, doch den streng sachlichen Charakter der Denkverknüpfungen bei Fichte nicht genügend hervortreten.

³⁾ Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (Werke, Bd. 1, S. 463).

will Fichte zweifellos nur sagen, daß, wenn es gilt, die Grundlage der Wissenschaftslehre als zwingend anzuerkennen, im Charakter des Einzelnen entgegenkommende oder hemmende Tendenzen liegen können. Das Rein-Sachliche, zwingend Logische dieser Grundlage will er nicht in Abrede stellen. Er will nur sagen, daß dem Einen vermöge seiner Persönlichkeit die Wahrheit dieser Grundlagen ohne weiteres einleuchtet, während ein Anderer durch seine seichte, niedrige, sklavische Sinnesart verhindert wird, die sachliche Wahrheit der Grundsätze der Wissenschaftslehre einzusehen.

III.

Die emotionale und die theoretische Meinung.

1. Platon wendet nicht nur der begrifflichen Einsicht, sondern auch ihrem Gegensatze, der *δόξα*, dem Meinen sein eingehendes Interesse zu. Dabei gibt er zu, daß unter einer gewissen Bedingung die *δόξα* eine Vorstufe der wahren Erkenntnis bilden könne. Als „richtige Meinung“, als *ὀρθὴ δόξα* trifft sie das Richtige. Aber sie entbehrt der Einsicht in den Grund. Erst die Begründung stellt eine feste Bindung zwischen einem Inhalt und der Seele her. Das richtige Meinen entschlüpft daher der Seele nur zu leicht. Die richtige Meinung ist eben ein Treffen des Richtigen auf gut Glück.¹⁾

Auch in der heutigen Wissenschaft gibt es genug bloßes Meinen, genug ungegründetes Behaupten; und zwar nicht immer in der Form der *ὀρθὴ δόξα*, des richtig-treffenden Meinens. Aus dem Bereiche des bloßen Meinens interessiert uns nun vor allem der Fall, der sich durch das Entspringen des Meinens aus emotionalem Grunde charakterisiert. Gerade emotional entsprungene Meinungen kommen in den Geisteswissenschaften häufig vor.

Besonders optimistische und pessimistische Lebensstimmungen sind oft für das Entstehen von Meinungen maßgebend. Zuweilen ziehen sich solche Meinungen durch eine ganze Schrift hindurch. So kann sich aus einer pessimistischen Grundstimmung heraus die Meinung erzeugen, daß es mehr Leid als Glück in der Welt gibt. Ein optimistisches Temperament aber führt zu dem Glauben an einen Fortschritt im geschichtlichen Geschehen. Oder: ein

¹⁾ Platon, Menon 97c.

Schriftsteller läßt alles große Handeln aus niedrigen Antrieben, aus unreinen Affekten hervorgehen. An solcher Ansicht kann eine Gemütsverfassung, die zu sittlichem Pessimismus hinneigt, wesentlich beteiligt sein. Aber auch andere Seiten des Gemütslebens können das Meinen bestimmen. Ein praktisch-materialistisch gesinnter Mensch kann leicht dazu kommen, wirtschaftliche Interessen auch dort als treibende Kräfte im Kulturleben zu sehen, wo Kräfte geistiger Art am Werke sind. Umgekehrt kann ein vorwiegend theoretisch angelegter Mensch schon infolge dieser seiner Anlage die Neigung haben, die Überlegung, die bewußte Absicht, das Wissen auch dort als Triebkraft anzunehmen, wo tatsächlich Instinkte, Triebe, Leidenschaften den Vorgang erzeugt haben.

Gewöhnlich übrigens kommt die emotionale Meinung nicht in reiner Form vor. Es liegt in der Natur unseres Seelenlebens, daß neben Temperament, Gemüts- und Willensrichtung auch Beobachtungen und Reflexionen mitwirken können. So kann die Meinung eines Schriftstellers, daß es mehr Leid als Glück in der Welt gibt, unbeschadet dessen, daß sie in der Hauptsache aus einer bestimmten Anlage seines Temperaments entspringt, auch durch gewisse Beobachtungen, Erfahrungen und Überlegungen gestützt werden. Bleibt die emotionale Abhängigkeit die Hauptsache, so darf man in solchem Falle die Meinung als emotional bezeichnen.

2. Niemand kann zweifeln, daß, wenn die emotionale Meinung in einem Werke als maßgebend auftreten sollte, dies eine starke Herabdrückung seines wissenschaftlichen Wertes bedeuten würde. Die emotionale Meinung muß in dieser Hinsicht bedeutend ungünstiger als die persönliche Wertüberzeugung beurteilt werden. Denn das Entstehen persönlicher Wertüberzeugungen ist mit der sittlichen, künstlerischen, religiösen Entwicklung eines jeden Menschen unabtrennlich verbunden. Sie gehen aus dem Innerlichsten der Persönlichkeit hervor. Das emotionale Meinen dagegen ist oberflächlicher Art. Irgendeine Richtung des Temperaments oder Gemütes zieht eine zu ihr passende Meinung nach sich.

Somit besteht die Forderung, daß der wissenschaftliche Arbeiter (dies gilt für sämtliche Wissenschaften, nicht nur für die geschichtlichen und verwandten) emotionale Meinungen nicht für seine Untersuchung und Darstellung maßgebend werden lasse. Was für ihn zunächst emotionale Meinung ist, dies hat er mit

den Mitteln der Erfahrung und des Denkens zu prüfen und demgemäß entweder anzuerkennen oder zu berichtigen oder zu verwerfen.

Selbstverständlich wird man nicht rigoros urteilen, wenn ein wissenschaftlicher Schriftsteller hier und da eine Bemerkung einfließen läßt, die nur auf emotionalem Meinen beruht. Solange es sich dabei um Nebensächliches handelt und der wissenschaftliche Aufbau davon unberührt bleibt, kann man sich solche emotionale Meinungen unter Umständen gefallen lassen. Besonders wenn sie anregend und eigenartig sind und von einem nicht gewöhnlichen Geiste Zeugnis ablegen, darf man über ihren außerwissenschaftlichen Charakter hinwegsehen.

3. In fließender Weise geht das emotionale in das theoretische Meinen über. Das theoretische Meinen entspringt aus unserem Vorstellungstrieb, ohne daß die Vorstellungen geprüft, kritisch erwogen und vermöge Einsicht in die Gründe zu einem Ergebnis gebracht wären. Es gibt wohl keinen Menschen, in dem sämtliche Vorstellungen derart wissenschaftlich geordnet und verkettet wären, daß die Möglichkeit des Entstehens von Meinungen ausgeschlossen wäre. Der Alltag kann auch den wissenschaftlichsten Menschen in Verwicklungen und Zufälligkeiten bringen, in denen sich ihm die Vorstellungen unwillkürlich zu Meinungen gruppieren.

Wohl aber muß an die wissenschaftliche Arbeit die Forderung gestellt werden, daß alles theoretische Meinen von ihr ferngehalten werde. In dieser Hinsicht gilt dasselbe, was soeben über die emotionale Meinung gesagt wurde. Nur muß über die Einmischung theoretischen Meinens in die Wissenschaft noch ungünstiger geurteilt werden. Denn in der emotionalen Meinung spricht sich doch immerhin etwas von der Persönlichkeit aus. Im theoretischen Meinen dagegen tritt, vom Standpunkte der Wissenschaft aus betrachtet, lediglich das unüberlegte, vorlaute Vorstellen zutage. Mit dem theoretischen Meinen sind wir bei der unsachlichsten, schlechtesten Gewißheit angelangt.

Selbstverständlich darf das Meinen nicht mit dem Vermuten verwechselt werden. Eine Vermutung ist immer das Ergebnis eines Abwägens von Gründen und Gegenständen. Volle Gewißheit ist nicht zu erlangen; aber Gründe und Gegenstände halten sich auch nicht die Wagschale. Sondern ein gewisses Übergewicht neigt

nach der einen Seite hin. So sprechen wir den Satz, der das nach dieser Seite hin Liegende zum Ausdruck bringt, vermutungsweise aus. Vermutung bedeutet also eine Bewußtseinshaltung von charakteristischem Erkenntniswerte, die für den Weg, den das Erkennen nimmt, in unzähligen Fällen unerlässlich ist.¹⁾

¹⁾ Besonders gern bedient sich Driesch des Wortes „Vermuten“. Immer ist damit eine streng logische Erkenntnishaltung bezeichnet. Wenn er die Metaphysik als ein „Gefüge von Vermutungen“ bezeichnet (Wissen und Denken [1919], S. 136 f.; vgl. Wirklichkeitslehre, S. 59), so tut er dies gerade deshalb, weil sie von der Folge auf den Grund schließt.

Sechster Abschnitt.

Die symbolische Gewissheit.

I.

Abtrennung mehrerer Bedeutungen des symbolischen Erkennens.

1. Dieser Abschnitt soll versuchen, in ein erkenntnistheoretisch recht verworren daliegendes Gebiet Ordnung und Unterscheidung hineinzubringen. Es handelt sich um das metaphorische, bildmäßige, gleichnisartige, symbolische Erkennen. Gar mancherlei läuft ungeschieden unter diesen Bezeichnungen, was doch streng auseinandergehalten werden muß, weil es verschiedenen erkenntnistheoretischen Sinn und Wert hat.

Zunächst gilt es, dasjenige Erkennen abzuschneiden, das Symbole zu seinem Gegenstande hat. Das Erkennen kann sich etwa auf die Taufe, die Krone, die Fahne, den Adler als Symbole bestimmter Vorstellungen und Gefühle oder auf ein symbolisches oder allegorisches Gemälde richten. Hier liegt offenbar nichts erkenntnistheoretisch Eigentümliches vor. Nur der Gegenstand des Erkennens ist hier symbolischer Art, nicht aber das Erkennen als solches. Dies ist auch der Fall, wenn ich die Natur, die Sinnenwelt, die Welt des Endlichen bei einem Philosophen als Symbol eines tieferen Seins aufgefaßt finde und diesem Sachverhalt mein Erkennen zuwende. Das Auffinden von symbolisch zu deutenden Erscheinungen und das Deuten dieser hat mit unserem Thema nichts zu tun.

Hier kann an Spenglers Pansymbolismus erinnert werden. Alte Kulturformen — Völker und große Ereignisse, Götter und große Menschen, Schlachten und Sprachen, Wissenschaften, Künste, Wirtschaftsformen — sind nach Spengler als Symbole zu deuten. Durch sein ganzes Werk vom Untergange des Abendlandes zieht sich das Aufweisen und Deuten symbolischer Kulturgestalten. Hier handelt es sich um eine bestimmte geschichtsphilosophische und letzten Grundes metaphysische Anschauung. Aus der Geschichte der Kulturen treten Spengler überall symbolische Gegenstände entgegen. Mit Erkenntnistheorie hat dies nichts zu schaffen.

Freilich vermengt sich bei Spengler der Begriff vom Symbol als Gegenstand der Erkenntnis mit der methodischen und erkenntnistheoretischen Bedeutung vom Symbolischen. Seine Reden vom Symbol leiden durchweg an dieser Zweideutigkeit.¹⁾

2. Wodurch wird denn nun das Symbolische für die Erkenntnistheorie von Bedeutung? Es geschieht dies dort, wo wir uns des Symbolischen als eines Mittels für das Erkennen bedienen; wo das Erkennen nur dadurch seines Gegenstandes habhaft wird, daß es ihn in der Weise des Symbolischen erfaßt.

Wo auch immer das Erkennen des Symbolischen bedarf, dort handelt es sich um einen unsinnlichen Gegenstand, der sich in seiner Unsinnlichkeit nicht geradezu, nicht geraden Weges erkennen läßt, sondern nur auf dem Umwege des Sinnlichen, durch das Medium des Sinnlichen hindurch dem Erkennen zugänglich wird. Und zwar ist hier unter dem Sinnlichen nicht die ordnungsgemäß, sachgemäß dem Unsinnlichen zugehörige Sinnenform zu verstehen; vielmehr bedeutet das Sinnliche im Symbol stets eine nur uneigentlich dem Unsinnlichen zukommende Form, eine Form, die dem unsinnlichen Gehalt unangemessen ist. Wenn die Bescheidenheit sich in einer entsprechenden menschlichen Gebärde ausspricht, so ist diese eigentliche, schlechtweg angemessene Versinnlichung. Wird dagegen die Eigenschaft der Bescheidenheit etwa als Veilchen dargestellt, so liegt uneigentliche, auf dem Umwege der Unangemessenheit angemessene, das ist: symbolische Versinnlichung vor. Es kann nun der Fall so liegen, daß ohne solchen Umweg des Sinnlichen überhaupt eine Erkenntnis des unsinnlichen Gegenstandes unmöglich ist. Es kann aber auch der gleichsam mildere Fall eintreten, daß der unsinnliche Gegenstand ohne das Medium des Sinnlichen zwar in gewissem Maße, aber doch nicht in befriedigender Weise erkennbar ist, und daß durch das Zuhilfenehmen der Sinnenform das Erkennen befriedigender ausfällt (indem es an Deutlichkeit und Faßbarkeit gewinnt). In jenem Falle hängt das Symbolische enger und wesenhafter mit dem Erkennen zusammen als in diesem.

Bevor ich diesen für uns allerwichtigsten Unterschied weiter

¹⁾ Ich verweise auf meine eingehende Auseinandersetzung mit Spengler: „Die Grundbegriffe in Spenglers Geschichtsphilosophie“ (Historische Vierteljahrsschrift 1920, S. 257 ff., besonders S. 266 ff.).

verfolge, seien einige Worte über die Benennung gesagt. Das Sinnliche, das herangezogen wird, um das Unsinnliche erkennbar werden zu lassen, kann als Bild bezeichnet werden. Man darf daher von bildlichem Erkennen sprechen. Insofern sich das Sinnliche sprachlich kundtut, kann das bildlich Sinnliche Metapher heißen. Der Ausdruck „Metapher“ hebt die sprachliche Seite am Bildlich-Sinnlichen hervor. Das Wort „Symbol“ hat vor dem Ausdruck „Bild“ den wichtigen Vorzug, daß es sprachgefühlsmäßig die innerliche Lebendigkeit des Verhältnisses zwischen sinnlicher Form und unsinnlichem Gehalt, die lebensvolle Spannung und Übereinstimmung zwischen beiden ausdrücklicher bezeichnet. Das Wort „Bild“ geht mehr nur die Außenseite, nur die äußere Form an.

3. Wir haben es streng damit zu nehmen, daß nur dann, wenn das Erkennen des Symbolischen bedarf, das Symbolische in unseren Zusammenhang gehört. Überaus häufig wenden wir bildliche Ausdrücke zur Belebung, Schmückung, Füllung der Rede an. Auch der wissenschaftlich Darstellende zieht nicht selten um des künstlerischen Eindrucks willen das bildliche Element heran. Das Bildliche oder Symbolische ist in solchen Fällen ein Darstellungs-, nicht ein eigentliches Erkenntnismittel.¹⁾

Aber auch als bloßes Mitteilungsmittel kommt das Symbolische hier nicht in Betracht. Wenn der Vortragende oder Schriftsteller das Gefühl hat: die genaue Nacherzeugung des von ihm Gedachten sei vom Zuhörer oder Leser nur dann mit Zuversicht zu erwarten, wenn er die unsinnlichen Gegenstände durch treffende bildliche Vorstellungen möglichst sinnlich gestaltet, so steht hier das Symbolische nicht oder doch nicht vorwiegend im Dienste des Erkennens, sondern ist ein pädagogisches Hilfsmittel, um Erkenntnis mitzuteilen und Andere mit Sicherheit zu der richtigen Erkenntnis zu führen.

4. Noch etwas Anderes ist auszuseiden. Überblicken wir die sprachlichen Ausdrücke für unsinnliche Vorgänge, so gibt es viele, die ursprünglich das Unsinnliche auf bildliche Weise bezeichnet, aber im Laufe der Zeit diese zunächst bildliche Bedeutung verloren haben, so daß der heutige Mensch den Ausdruck geradezu, ohne den Umweg durch das Bildliche zu nehmen, auf das Un-

¹⁾ Vieles von dem, was dieser Abschnitt enthält, findet sich schon in meiner Abhandlung „Gedanken über intuitive Gewißheit“ (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 160 [1916], S. 138 ff.) dargelegt.

sinnliche bezieht. So verhält es sich beispielsweise mit Wörtern wie Vorstellen, Begreifen, Auffassen. Anfänglich war für das Bewußtsein derer, die diese Wörter gebrauchten, die metaphorische Bedeutung gegenwärtig. Es lag ein symbolisches Erfassen des innerlichen Geschehens vor. Heute dagegen werden wir uns der bildlichen Hülle, die den diesen Wörtern entsprechenden Vorstellungen anhaften, in der Regel nicht bewußt. Wir stellen das entsprechende Innerliche geradewegs vor. Auf früheren Entwicklungsstufen dagegen war beim Anwenden dieser und ähnlicher Wörter die Vorstellungsweise von bildlicher Art. Diesen häufig vorkommenden Fall lasse ich daher beiseite liegen.

Nebenher bemerkt: zahlreiche andere Bezeichnungen für rein Innerliches enthalten in ihrer sprachlichen Beschaffenheit überhaupt nichts, was auf einen Umweg durch ein Bild hinwiese. Wissen, Verstehen, Erkennen, Bewußt, Wollen, Begehren, Gemüt, Gesinnung, Gewissen, Lust, Liebe, Haß sind Beispiele für solche Wörter, die mindestens für unser gegenwärtiges Gefühl nichts in sich schließen, was sich bildlich vorstellen ließe. Hier liegt also ein gänzlich unsymbolisches Vorstellen eines rein Innerlichen vor.¹⁾

II.

Das Wesen der symbolischen Gewissheit.

1. Wir achten jetzt auf solche Fälle, wo ein Darsteller sich dessen bewußt ist, daß er, um sich die Erkenntnis von etwas Un-

¹⁾ Man darf den Hylozoismus nicht als Beleg für symbolisches Vorstellen anführen. Wenn die Seele als ein besonders dünner, feiner Stoff u. dgl. angesehen wird, so sind dies Vorstellungen, die überhaupt nicht das Entweder-Oder von symbolisch und nichtsymbolisch betreffen. Vielmehr handelt es sich bei derlei Vorstellungen um die Frage, ob das gegenständliche Sein des Unsinnlichen oder Innerlichen endgültig als seelisch oder als materiell vorgestellt werde. Die feinen, runden, feurigen, schnell beweglichen Stoffteilchen gelten dem auf solcher Vorstellungsstufe Stehenden nicht als Symbole des Unsinnlichen, sondern sie sind selbst geradezu das Seelische, das in uns lebt. Wenn dagegen jemand beim Gebrauch des Wortes „begreifen“ an das tastende Umfassen mit den Fingern denkt, so meint er damit nicht, daß das Begreifen, von dem er spricht, in solchem tastenden Umfassen bestehe, sondern ihm gilt dieser sinnliche Vorgang als Bild, als ein Gleichsam. Daß dieser sinnliche Vorgang dasjenige sei, was er meine, wenn er etwa sagt: „jetzt begreife ich, was du behauptest“, würde er als unsinnig zurückweisen.

sinnlichem deutlich zu gestalten, zu dem Umweg einer Vorstellung von etwas Sinnlichem greifen müsse. Es liege beispielshalber die Tatsache der Wortbedeutung vor. Wie ist diese Tatsache psychologisch zu verstehen? Kann man mit einer Aneinanderreihung der beiden Vorstellungen — vom Wort und von seinem Sinn — auskommen, oder muß zu einer innerlicheren Vereinheitlichung gegriffen werden? Diese zweite Art des Verhältnisses — so nehme ich an — dränge sich als unvermeidbar auf. Der Psychologe, der auf diesem Punkte steht (so nehme ich weiter an), sage sich nun aber, daß er sich diese innerlichere Einswerdung nur dann bestimmt und deutlich vorstellen könne, wenn er die analoge sinnliche Vorstellung des Verschmelzens zu Hilfe nehme. Nur in dem körperlichen Vorgange des Verschmelzens werde ihm die innere Vereinheitlichung von Wort- und Sinn-Vorstellung deutlich. In solchem Falle ist das Bildliche eine wesentliche Seite des Erkenntnisvorganges. Ohne das Hindurchgehen durch das Bildliche würde die Erkenntnis verschwommen bleiben. Volle Faßbarkeit erreicht für den Forscher oder Darsteller das Unsinnliche nur dadurch, daß er es sich in uneigentlicher Weise vorstellt. Man darf hier von einem symbolischen Charakter der Gewißheit reden.

Im Allgemeinen darf man sagen: je feiner die Analyse in ein unsinnliches Gebiet vordringt, je intimer sie es in seine Verzweigungen, Verwicklungen, Schattierungen verfolgt, als desto nötiger erweist sich das Zuhilfenehmen des Bildlichen. Es ist daher nicht zufällig, wenn Husserl, der in das Unsinnliche bis in seine zartesten Spaltungen und Verfälschungen eindringt, oft das Bedürfnis fühlt, sich seine Begriffe in bildlicher Gestalt vor sein Bewußtsein zu bringen. Ich erinnere an Ausdrücke wie Blickwendung, Einklammerung, Durchstreichung, Schicht und Schichtung, Abschattung, Strahlung, Gegenstandskern, Erlebnishorizont, Bewußtseinshof. Dies ist um so bemerkenswerter, als Husserl das Bestreben hat, das Unsinnliche nach Möglichkeit durch Begriffe unsinnlicher Art auszudrücken, und hierin ein staunenswertes Können zeigt. Auch an Emil Lask kann erinnert werden, der gleichfalls mit geübtem Blick das Unsinnliche als solches ins Auge faßt. Wenn er beispielsweise das Verhältnis der logischen Form zum alogischen Material klarlegen will, so überströmt er fast von bildlichen Wendungen:

er spricht von Umschließen, Umkleiden, Umziehen, Besiegeln, Stempeln, Verbrämen, Etikettieren.¹⁾

2. Was liegt denn nun, erkenntnistheoretisch betrachtet, in dieser bildlichen Gebärde des Erkennens vor? Ich halte mich an das Beispiel der Verschmelzung. Auf dem Wege des gewöhnlichen empirisch-logischen Denkens drängt sich uns angesichts eines gewissen Tatbestandes der Gedanke auf, daß eine innerliche Vereinheitlichung von Vorstellungen anzunehmen sei. Zugleich macht sich uns die Gewißheit fühlbar, daß für uns dieses innerliche Einswerden eine störende Verschwommenheit behalte, wenn wir uns dieses Verhältnis in seiner Unsinnlichkeit vor das Bewußtsein zu bringen versuchen. Und so fühlen wir uns zu einem Experiment angetrieben: wir greifen nach einer sinnlichen Vorstellung, die gerade durch ihren sinnlichen Charakter das Unsinnliche, um das es sich handelt, zu verdeutlichen vermöchte.

Eine Vorstellung, die dies leisten soll, hat zwei Seiten an sich. Das Sinnliche gehört, eben insofern es sinnlich ist, einem anderen Reiche an als das Unsinnliche. Es liegt gleichsam auf einer anderen Ebene als jenes. Es besteht Unangemessenheit zwischen beiden Sphären. Trotzdem aber macht sich zugleich innere Verwandtschaft zwischen dem Unsinnlichen und der sinnlichen Hülle fühlbar. Es liegt eben Versinnlichung des unsinnlichen Gehaltes vor. Sinnliches und Unsinnliches gehören in der Weise der Analogie zusammen. So gesellt sich also zum empirisch-logischen Denken ein Zuhilfenehmen einer mit dem unsinnlichen Ergebnis im Sinne der Analogie zusammenhängenden sinnlichen Vorstellung.

Soll nun aber die sinnliche Vorstellung für uns ein Unsinnliches bedeuten, so müssen wir dieses Unsinnliche in jene sinnliche Vorstellung einfühlen, ich könnte auch sagen: hineinschauen. Auf Grund der Verwandtschaft nach Analogie erfühlen wir ein Unsinnliches als inneren Gehalt des Sinnlichen.

Hiermit sollen aber nicht zwei aufeinander folgende oder überhaupt getrennte Vorgänge bezeichnet sein. Vielmehr liegt ein einziger Akt vor. Indem uns auf Grund der Verwandtschaft nach Analogie eine sinnliche Vorstellung gegenwärtig wird, vollzieht sich auch schon die Einfühlung: die Sinnenform berührt uns

¹⁾ Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre (1911), S. 69, 82 f. und oft.

unmittelbar als uneigentlicher Ausdruck eines in ihr sich bergenden Unsinnlichen, das uns als das Eigentliche gilt. Selbstverständlich kann dem Gegenwärtigwerden der sinnlichen Vorstellung ein kürzeres oder längeres Suchen nach einer passenden sinnlichen Vorstellung vorausgegangen sein.

Hiernach leuchtet ein, daß in dem charakterisierten symbolischen Erkennen kein besonderes Gewißheitsprinzip zu Tage tritt. Es handelt sich um das gewöhnliche empirisch-logische Verfahren: dieses findet sich bei Erörterung gewisser Probleme genötigt, ein Unsinnliches von der Art anzunehmen, daß ohne Zuhilfenahme eines sinnlichen Bildes keine befriedigend deutliche Vergegenwärtigung dieses Unsinnlichen entstehen kann; und so zieht denn das empirisch-logische Verfahren die Verwandtschaft nach Analogie und die Einfühlung, nicht etwa als besondere Gewißheitsquellen, sondern als bloße Hilfsmittel der Verdeutlichung heran.

3. Noch ist zu bemerken, daß nicht bloß das empirisch-logische Verfahren, sondern auch das Erfassen des Rein-Gegebenen (die „Selbstgewißheit des Bewußtseins“) dort, wo es ein Unsinnliches zu beschreiben gilt, sich nicht selten in der Lage sieht, der Deutlichkeit des Erkennens halber zu bildlichen Vorstellungen zu greifen. Hier^{*} ist das Heranziehen des bildlichen Vorstellens ein Hilfsmittel der Analyse der reinen Erfahrung.

Wenn beispielsweise Krueger das Wesenseigentümliche der Gefühle kennzeichnen will, so spricht er von der „inneren Wärme“, von der „bewußtseinserfüllenden Breite“ und besonders von der „Tiefendimension“ der Gefühle.¹⁾ Offenbar scheint ihm durch das Heranziehen dieser sinnlichen Vorstellungen (Wärme, Breite, Tiefe) das Ureigenartige der Gefühle besonders deutlich bezeichnet zu werden.

Oder es kann an Nietzsche erinnert werden. Wo er die seelische Verfassung des Herren- und des Heerdenmenschen schildert, greift er mit Vorliebe zu den leiblichen Erscheinungen des Gesunden und Kranken, des Starken und Schwachen, des Wohlgeratenen und Gebrechlichen. Hier liegt mehr als ein bloßes Mittel zur Hebung und Belebung der Rede vor. Nietzsche glaubt allererst durch das Mittel des Leiblichen das Seelische völlig deutlich machen

¹⁾ Felix Krueger, Die Tiefendimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens (in der „Festschrift Johannes Volkelt“, S. 273, 281).

zu können. Daneben freilich meint Nietzsche mit den leiblichen Bezeichnungen auch das Leibliche in seiner eigentlichen Wirklichkeit. Denn für ihn gehört zum Typus des Herren- und des Heerdenmenschen auch das Leibliche als solches. Doch dies geht uns hier nichts an.

Bei den verschiedenen Darstellern ist das Bedürfnis nach diesem Hilfsmittel in sehr verschiedenem Grade vorhanden. Wenn z. B. Theodor Lipps die Gefühle beschreibt und zergliedert,¹⁾ so glaubt er ohne Heranziehung bildlicher Vorstellungen auskommen zu können. Ebenso halten sich Wundt, Benno Erdmann, Stumpf, Rehmke, Rickert, Driesch von symbolischen Bezeichnungen zum Zwecke des Erkennens gänzlich oder doch fast gänzlich frei.²⁾ Natürlich ist, wenn ich so urteile, von dem Bildlichen als bloßem Darstellungsmittel abgesehen.

Endlich ist auf die intuitive Gewißheit hinzuweisen. Ganz besonders oft greift gerade diese Gewißheit zu symbolischen Ausdrücken, um sich selber das Erschaute deutlich zu machen. Das Mittel des Begrifflichen fehlt der intuitiven Gewißheit. Es liegt daher in der Natur der Sache, daß sie, um sich das Unsinnliche, auf das sie loszielt, zu verdeutlichen, zu bildlichen Vorstellungen greift. Während Fichte sich in seinen Jenaer Schriften, wo die strenge Begriffsverknüpfung vorherrschte, seine Erkenntnisse in bemerkenswertem Grade bildlos vor das Bewußtsein brachte, zeigen seine späteren Schriften, entsprechend dem starken Zunehmen der intuitiven Gewißheit, eine bedeutende Zunahme des bildlichen Faktors. Charakteristisch ist schon, daß er später nicht von den „Ideen“, sondern von den „Gesichten“, die wir vom übersinnlichen Sein haben, zu sprechen liebt.

4. Mit der soeben gekennzeichneten Gewißheitsweise ist der Umfang der symbolischen Gewißheit keineswegs ausgemessen. Es gibt, wie schon früher (S. 92) erwähnt wurde, noch ein innigeres, wesenhafteres Verhältnis zwischen Erkenntnis und Symbol. Bis jetzt wurde das Bildliche nur zur Verdeutlichung eines auch ohne

¹⁾ Theodor Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken (2. Aufl. 1907), S. 1ff.

²⁾ Wenn Driesch sagt, daß unsere räumliche Erfahrung nur die „Schnittpunkte“ gewisser nichträumlicher Beziehungsgefüge aufweist (Wirklichkeitslehre, S. 76), so liegt hier allerdings ein Heranziehen des Symbolischen zum Zweck der Verdeutlichung vor.

das Bildliche schon in gewissem Grade erkennbaren Unsinnlichen herangezogen. Nun aber soll der Fall betrachtet werden, daß von einem Unsinnlichen allererst durch Anwendung des Bildlichen überhaupt Erkenntnis erreicht werden kann. Nicht zur Verdeutlichung nur, sondern zur Erkennbarkeit überhaupt ist die Heranziehung des Symbolischen vonnöten. Die symbolische Haltung unseres Vorstellens ist jetzt nicht nur ein Daneben, nicht nur ein Hilfsmittel, sondern geradezu das einzige Mittel, um überhaupt ein Erkennen zustande zu bringen. So ist es beispielsweise bei Carlyle. Im Mittelpunkt seiner Geschichtsphilosophie steht die Überzeugung, daß sich unser Erkennen nur in symbolischer Weise der Wahrheit bemächtigen könne. Aus früherer Zeit könnte auf Nikolaus von Kues hingewiesen werden. Das Übersinnliche an sich (so lehrt er) ist unerfaßbar. Doch können wir durch symbolische Erfassung der geometrischen Formen zu einer annäherungsweise richtigen Erkenntnis des Wesens Gottes gelangen.

Das Charakteristische dieses symbolischen Erkennens besteht also darin, daß in das eigentliche Wesen des fraglichen Unsinnlichen einzudringen gänzlich ausgeschlossen ist. Nur uneigentlich, nur gleichnisweise, nur bildlich läßt sich dem Gegenstande nahe kommen. Aber man muß sich eben mit einer solchen Annäherung an das eigentliche Erkennen zufrieden geben. Das Erkennen bleibt im Dunkel, im Tasten, im Ahnen, im Geheimnis stehen.

Ich will beide Arten des symbolischen Erkennens so unterscheiden, daß ich dort von dem symbolischen Erkennen der verdeutlichenden Art, hier von dem symbolischen Erkennen der geheimnisvollen Art spreche. Diese beiden Bezeichnungen entsprechen der verschiedenen Sachlage des Erkennens: dort zieht man das Bildliche heran, um sich vom Unsinnlichen auf dem Umwege durch das Sinnliche hindurch eine bestimmtere, faßbarere, deutlichere Vorstellung zu geben; hier dagegen bedeutet das Greifen zum Bildlichen dies, daß, wiewohl das eigentliche Erkennen des Unsinnlichen ausgeschlossen ist, doch wenigstens mit Hilfe des Bildlichen ein dunkles Ertasten, ein geheimnisvolles Sichannähern an das Unsinnliche erreicht werde. Ich darf daher diesen Fall auch als symbolisches Erkennen der mystischen Art bezeichnen.

5. Ich fürchte nicht, zu übertreiben, wenn ich sage, daß auch

in solchen Schriften, die das symbolische Erkennen fordern und als unentbehrlich ansehen, von Einsicht in das Wesen des symbolischen Erkennens wenig zu finden ist. Über dem symbolischen Erkennen liegt ein schwankendes Dunkel.

Wenn man beispielsweise bei Georg Simmel liest, wie er über das symbolische Erkennen spricht, so kommt man aus dem Dunkel nicht heraus. Bald scheint das Symbolische in dem Sinne gemeint zu sein, daß, wie das menschliche Erkennen in seiner schrankenvollen Natur nun einmal geartet ist, wir uns nur auf dem Wege des Symbolischen einem Erkennen des inneren Lebens annähern können. Bald wiederum sind Simmels Ausdrücke so gehalten, als ob es uns zwar möglich wäre, den Lebensquell in seiner wahren Innerlichkeit zu erfassen, daß wir uns aber der Verdeutlichung halber dabei symbolischer Vorstellungsweise bedienen müßten.¹⁾

Nochmals ist hier auf Spengler hinzuweisen. Bei ihm ist dunkle Vieldeutigkeit des Symbolischen in weit höherem Grade als bei Simmel anzutreffen. Oft denkt er bei Symbolik an eine eigentümliche Weise des Habhaftwerdens einer Einsicht. Besonders wenn er sich in geheimnisvollen, feierlichen Wendungen über Symbolik ergeht, hat er diese Bedeutung vor Augen.²⁾ Andere Male dagegen meint er, wenn er von Symbolik spricht, das Erfassen des symbolischen Gehaltes in irgendeiner Kulturform. Erkenntnistheoretische und gegenständliche Bedeutung geht durcheinander. Von anderen Richtungen, in denen sich das Dunkle in der Bedeutung des Symbolischen bei Spengler bewegt, sehe ich hier ab.

6. Eine gewisse Erweiterung des symbolischen Erkennens gilt es vorzunehmen. Ich habe bis jetzt immer angenommen, daß ein Unsinnliches auf dem Umwege des Sinnlichen dem Erkennen zugänglich gemacht wird. Nun kann das Unsinnliche ein Übermenschliches, ein Überindividuell-Geistiges, ja geradezu das Ab-

¹⁾ Georg Simmel, *Lebensanschauung* (1918), S. 19, 25, 41, 56, 119, 135. Die Dunkelheit des Begriffes vom Symbolischen bei Simmel hängt mit einem allgemeineren Mangel seiner Philosophie zusammen. Die erkenntnistheoretische Grundlage schwankt bei ihm unklar zwischen Anerkennung des Logischen und persönlicher Gefühlsgewißheit. Diese prinzipielle Unklarheit wirkt auch in die besondere Frage vom symbolischen Erkennen hinein.

²⁾ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. 1, S. 218 ff., 223.

solute, Gott sein. In solchem Falle kann das uneigentliche, bildliche, symbolische Erkennen darin bestehen, daß Menschlich-Seelisches, ohne daß es sinnlicher Art ist, herangezogen wird, um hierdurch dem Überindividuell-Geistigen, dem Göttlichen, Absoluten nahe zu kommen oder es sich zu verdeutlichen. Die Stelle des Sinnlichen nimmt hier das Menschlich-Seelische ein. Die zu jedem Symbol gehörende Andersartigkeit oder Unangemessenheit besteht hier nicht in dem Gegensatz von Unsinnlich und Sinnlich, sondern in dem von Überindividuell (Göttlich, Absolut) und Menschlich-Seelisch. Man darf sagen: das Symbolische hat hier nicht sinnlichen, wohl aber anthropomorphischen Charakter.

So kann gesagt werden und ist oft gesagt worden: Gott, der Urgeist, der absolute Geist kann in dem, was er ist, nicht eigentlich erkannt werden; wohl aber können wir uns sein Wesen dadurch nahe bringen, daß wir es uns in der Weise der Persönlichkeit oder in der Weise der Liebe vorstellen. Persönlichkeit, Liebe sind Begriffe, die sich auf menschlich-seelische Verfassungen beziehen, ohne aber etwas Sinnliches zu bezeichnen. Im Sinne der Analogie dürfen wir sie von Gott anwenden. Nicht geradezu, aber doch gewissermaßen, gleichnisweise dürfen wir sie Gott zuschreiben. Ich sage nicht, daß dies die wirkliche Lage des Erkennens hinsichtlich des Gottesbegriffes sei; sondern nur daß es sich vom Standpunkte des mystisch-symbolischen Erkennens aus so verhalten könne.

7. Ich frage schließlich: bedeutet das symbolische Erkennen der geheimnisvollen oder mystischen Art ein besonderes Erkenntnisprinzip? Hierauf ist ebenso wie beim symbolischen Erkennen der verdeutlichenden Art mit einem Nein zu antworten. Die erkenntnistheoretische Sachlage besteht hier in Folgendem.

Das gewöhnliche empirisch-logische Verfahren macht bei dem Versuche, einem unsinnlichen Gegenstand erkennend beizukommen, die Erfahrung, daß dies mit Begriffen, die das Unsinnliche als solches einfangen wollen, unmöglich ist. Und so legt sich denn dem empirisch-logischen Verfahren nahe, sich das Unsinnliche auf uneigentliche, bildliche, symbolische Weise wenigstens annähernd zugänglich zu machen. Wir sagen uns: an das Unsinnliche uns wenigstens heranzutasten, gelingt uns auf diesem Wege; es uns so, wie es ist, zu vergegenwärtigen, ist unmöglich.

Es liegt also hier die Sache so, daß das empirisch-logische Verfahren, einsehend, daß es mit unmittelbar den unsinnlichen Gegenstand treffenden Begriffen diesen nicht zu erkennen vermag, den Versuch macht, mit sinnlichen und überhaupt menschlich-seelischen Begriffen wenigstens annäherungsweise ein Erkennen zu erlangen.

Nicht nur aber das empirisch-logische Verfahren kommt hierfür in Betracht. Vielmehr liegt es auf der Hand, daß besonders das intuitive Verfahren in die Lage gerät, das symbolische Vorstellen der mystischen Art für sich in Anspruch zu nehmen. Die intuitive Gewißheit richtet sich der Natur der Sache nach auf höchste geistige Sachverhalte und Werte. Da kann sich denn die Schranke menschlichen Erfassens fühlbar machen, und so legt es sich dem intuitiven Verhalten nahe, des Geistigen, das es erraffen will, wenigstens auf symbolische Weise habhaft zu werden. Hier wird also der mystisch-symbolische Weg für die intuitive Gewißheit das Mittel, um wenigstens annäherungs- und gleichnisweise die geistige Wesenheit zu ergreifen, auf die sie hinzielt. Um eine eigentümliche, neue Gewißheitsart handelt es sich auch hier nicht.

Der spätere Fichte gibt für die Verknüpfung der auf tiefste metaphysische Geheimnisse gerichteten Intuition mit symbolischen Hüllen zahlreiche Beispiele. Und Schopenhauer sagt einmal: „Die tiefsten und verborgensten Wahrheiten anders als im Bilde und Gleichnis zu erfassen“, ist uns nicht vergönnt.¹⁾ Aber auch wo es sich nicht gerade um letzte übersinnliche Wesenheiten und Werte handelt, kann sich die intuitive Gewißheit symbolisch betätigen. So liegt, wenn beispielsweise Bergson die Zeit als eine „dem Raum entlehnte symbolische Vorstellung von der Dauer“ bezeichnet,²⁾ eine Verknüpfung von Intuition und Symbolik vor.

¹⁾ Schopenhauer, Werke (Reclam). Bd. 4. S. 243.

²⁾ Bergson, Zeit und Freiheit (Essai sur les données immédiates de la conscience); in der Übersetzung (1911) S. 86; vgl. S. 96 f., 99.

Erkenntnistheoretischer Ertrag.

I.

Der rationalistische Charakter der Erkenntnistheorie.

1. Soll der erkenntnistheoretische Ertrag, den unsere Betrachtungen geliefert haben, zusammengefaßt und gewürdigt werden, so muß dies in Anknüpfung an die Ergebnisse geschehen, zu denen ich in meinem erkenntnistheoretischen Werke „Gewißheit und Wahrheit“ gelangt bin.

Nach meiner Auffassung geht die Erkenntnistheorie keineswegs in eine Logik des Erkennens auf; vielmehr beginnt sie mit einer Klarstellung der vorlogischen Gewißheit. Alles Denken hat zu seiner Voraussetzung die Gewißheit vom Rein-Gegebenen, die Selbstgewißheit des Bewußtseins. Zu einem Denken würde es überhaupt nicht kommen, wenn es kein monologisches, solipsistisches Wissen von dem für mein Bewußtsein Vorhandenen gäbe.

Andererseits läßt sich mit diesem Wissen allein keine Wissenschaft zustande bringen. Überhaupt könnte, wenn es ausschließlich das Wissen vom Rein-Gegebenen, ich kann auch sagen: das Wissen von der reinen Erfahrung gäbe, nicht von einer Außenwelt, auch nicht von fremden Ichen die Rede sein. Und meine eigene Innenwelt würde sich mir nicht als ein gesetzmäßig verknüpftes, ja nicht einmal als ein regelmäßig geordnetes Ganzes darstellen, sondern den Charakter eines unzusammenhängenden Haufens tragen. Erkenntnisnihilismus wäre das Ergebnis.

2. Der Nerv des Erkennens liegt im Denken. In ihrem für das Schicksal des Erkennens entscheidenden Teile ist die Erkenntnistheorie Selbstbesinnung des Erkennens auf den es beherrschenden logischen Faktor. Durch die logische Notwendigkeit allein wird das Erkannte in Zusammenhang gebracht. Jetzt erst entspringt für uns Wesens- und Werdegeseztlichkeit, Einheit und Entwicklung.

Dabei verstehe ich die logische Notwendigkeit nicht etwa nur in dem formalen Sinne des Sichrichtens nach dem Prinzip der Identität und des Widerspruchs. Das logische Verknüpfen ist

keine bloß analytische, sondern eine synthetische Funktion. Logische Notwendigkeit ist gleichbedeutend mit sachlicher Notwendigkeit. Die logische Urkategorie kann am zutreffendsten als Zusammenhang bezeichnet werden. In allem Verknüpfen der Tatsachen nach Kausalität und Gesetz ist die logische Notwendigkeit die Triebkraft.

Besonders war ich bemüht, den mannigfaltigen Abschwächungen und Verhüllungen der Denknotwendigkeit nachzugehen und ihnen mit radikaler Kritik entgegenzutreten. Solche Verkennungen des Denkens liegen beispielsweise dort vor, wo das Denken in das Zurückführen des Unbekannten auf Bekanntes gesetzt wird; oder wo das Denken an dem Maßstabe der größten Einfachheit und Bequemlichkeit, oder wo es an dem Maßstabe des Nutzens und Erfolges gemessen wird; oder wo das Denken den Sinn des Als-Ob erhält.

Vor allem bezeichnend aber für meine Auffassung vom Denken ist dies, daß ich den eigentlichen Gegenstand des Denkens im Transsubjektiven sehe. Dabei verstehe ich unter dem Transsubjektiven alles, was nicht für mein Einzelbewußtsein vorhanden ist. Durch das Denken allererst gelange ich zu einer körperhaften Außenwelt, zu den fremden Ichen; erst das Denken berechtigt mich, von Natur, Geist, Welt wissenschaftlich zu reden. Kurz, nur das Denken berechtigt mich, begründete Aussagen über das Transsubjektive zu machen.

3. An die Untersuchung der logischen Notwendigkeit hat sich nach meiner Auffassung die Betrachtung der intuitiven Gewißheit zu schließen. Unter intuitiver Gewißheit aber verstehe ich — so setzte ich schon in „Gewißheit und Wahrheit“ (S. 529) auseinander — die unmittelbare Gewißheit von einem Transsubjektiven. Wenn ich sie in „Gewißheit und Wahrheit“ (S. 541) als „überlogisch“ bezeichne, so sollte damit nicht gesagt sein, daß ihr ein höherer Rang als der Denknotwendigkeit gebühre; sondern „überlogisch“ bedeutet nur dies, daß sich die intuitive Gewißheit vorzugsweise auf solche Gebiete erstreckt, denen gegenüber sich das Denken unsicher oder nicht gewachsen fühlt.

Als allerwichtigste Seite an der intuitiven Gewißheit hob ich in jenem Werke dies hervor, daß sich in ihr erst das Ich in Einheit mit dem Transsubjektiven zu erleben gewiß ist. „Jetzt

allererst fühlt sich das Ich umfassen und getragen von einer Lebenswirklichkeit“ (S. 556). Jetzt allererst ist die Einsamkeit des Ich nicht nur ideell, sondern existenziell überwunden.

Zugleich aber legte ich dort (S. 557 f.) Nachdruck darauf, daß die Intuition unter der Oberherrschaft des Denkens steht. Das logische Denken hat zu bestimmen, welche Rolle bei Behandlung dieser oder jener Probleme der intuitiven Gewißheit zuzuweisen sei. Und auch die Betätigung der intuitiven Gewißheit hat in ihrem ganzen Verlaufe unter der Aufsicht des Logischen zu geschehen. Zudem ist zu bedenken, daß die intuitive Gewißheit stoßartig vor sich geht. Entwickeln, begründen, beweisen liegt außerhalb ihres Könnens. Sollen die Verkündigungen der intuitiven Gewißheit wissenschaftlich verwertet werden, so muß das Denken mit seinen verknüpfenden Kategorien hinzutreten.

So wird also nach meiner Auffassung die Denknötwendigkeit aus dem Mittelpunkte des Erkennens nicht verdrängt. Weder die reine Erfahrung, noch die Intuition können ihr den Anspruch, die letzte Entscheidung zu treffen, streitig machen. Und ferner: weder die reine Erfahrung, noch die Intuition liefern Verknüpfungen im strengen Sinne, notwendige Bindungen, sondern nur Aufzählungen, Summierungen.

4. So ist die Erkenntnistheorie, wie ich sie auffasse, zwar nicht logizistischer Art. Dies wäre sie, wenn sie im Denken das einzige wissenschaftliche Erkenntnisprinzip sähe. Wohl aber darf sie von sich behaupten, daß sie rationalistisches Gepräge trägt. Denn trotz der Anerkennung der reinen Erfahrungsgewißheit und der intuitiven Gewißheit weist sie der Denknötwendigkeit die Oberherrschaft zu. Alles, was wahrhaft erkannt sein soll, muß das Siegel der Denknötwendigkeit tragen.

Der rationalistische Charakter der Erkenntnistheorie wird nun auch durch die Betrachtungen dieser Schrift nicht geschmälert. Auch die Gefühlsgewißheit vollzieht sich durchwegs teils in Einordnung in das Denken, teils in Unterordnung unter das Denken. Dies gilt es jetzt klarzustellen.

II.

Die Gefühlsgewissheit in ihrem Verhältnis zum Denken.

1. Schon in „Gewißheit und Wahrheit“ nahm ich in Aussicht, die „Gefühlsgewißheit“ einer besonderen Behandlung zu unter-

ziehen (S. 558 f.). Ich sagte dort: sie sei von der „intuitiven Gewißheit“ wohl zu unterscheiden; denn sie beruhe „auf Takt, Geschmack, Blick, Einfühlung, Phantasie“. Was ich mit diesen Worten ungefähr andeutete, habe ich in den hier gegebenen Untersuchungen auseinanderzulegen versucht. Dabei habe ich die Bedeutung des Wortes „Gefühlsgewißheit“ so weit ausgedehnt, daß ich auch die intuitive Gewißheit mit diesem Ausdruck umspanne. Trotz dieser Einbeziehung steht die intuitive Gefühlsgewißheit den übrigen Arten der Gefühlsgewißheit in scharfer Abhebung gegenüber.

Überblicken wir die verschiedenen Richtungen, in denen wir die Gefühlsgewißheit sich entfalten sahen, so hob sich zuerst die unmittelbare Gewißheit vom Übererfahrbaren d. i. eben die intuitive Gewißheit hervor. Damit war eine Gewißheitsquelle aufgewiesen, die der logischen Notwendigkeit mit einer gewissen Ebenbürtigkeit an die Seite treten kann. Denn die intuitive Gewißheit ist nicht von ausschließlich persönlicher Art; vielmehr ist sie, wie ich in „Gewißheit und Wahrheit“ ausgeführt habe (S. 540 f.), eine Synthese eines persönlichen und eines sachlichen Faktors. Das Intuitive besteht gerade darin, daß das persönliche Gewißsein so geartet ist, daß wir überzeugt sind, in ihm eine aus der Sache stammende Nötigung zu fühlen. Dieser sachliche Faktor drückt sich, wie ich in dem ersten Abschnitt der gegenwärtigen Schrift ausführte, darin aus, daß wir überzeugt sind: unser Sein würde seinen Sinn verlieren, oder: unser Leben würde sich in Nichts aufheben, wenn das nicht stattfände, was uns die intuitive Gewißheit kündigt. Die intuitive Gewißheit ist ein sich in Deckung mit der Sache fühlender Glaube. Um dieses sachlichen Verbürgtseins willen darf die intuitive Gewißheit mit einer gewissen Ebenbürtigkeit neben die Denknötwendigkeit gesetzt werden. Zugleich liegt hierin der letzte Grund dafür, daß sich gewisse Wissenschaften, besonders die Wertwissenschaften, zur Rechtfertigung ihres Aufbaues der intuitiven Gewißheit bedienen dürfen. Ich halte es für eine Übersteigerung der Forderung des Begrifflichen und Exakten, wenn von radikalen Logizisten und von naturwissenschaftlich gerichteten Philosophen¹⁾ alle intuitive Gewißheit aus der Wissenschaft ausgeschlossen wird.

¹⁾ Beispielsweise von Moritz Schlick in seinem Aufsatz „Gibt es intuitive Erkenntnis?“ (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1913, S. 472—488).

Jene Ebenbürtigkeit gilt von keiner der übrigen Arten der Gefühlsgewißheit. Von keiner darf gesagt werden, daß sie dem Denken gegenüber eine prinzipiell selbständige Stellung einnimmt. Die übrigen Arten der intuitiven Gewißheit sind Seitenzweige am Stamme der Erkenntnis, bloße Nebenentwicklungen des Erkenntnisstromes. Was in ihnen sachlich ist, rührt ausschließlich von dem darin mitwirkenden Denken her.

2. Da war uns zuerst der wissenschaftliche Takt, die logische Gefühlsgewißheit entgegengetreten. Hier handelte es sich um eine Seitenentwicklung des Denkens. Der wissenschaftliche Takt stellte sich uns als unentfaltetes Denken, als Vorstufe des Denkens dar (S. 30 f.). Der Takt des wissenschaftlichen Forschers, so sagte ich, bewegt sich im Element des Logischen. Er ist ein Erfühlen logischer Art. Das Logische entbehrt hier der Zushärfung zum Begriff und der Einstellung auf Begründen. Statt dessen herrscht eine dunkel-einheitliche Bewußtseinshaltung. Dasjenige aber, wodurch sie sich vorwärtstastet, ist doch der logische Zusammenhang. Der wissenschaftliche Takt horcht auf die Stimme des logischen Zusammenhanges. Ich bezeichnete ihn genauer als synthetischen logischen Takt. So bleiben wir also mit diesem Takt in der Sphäre des Denkens.

Und das Gleiche gilt von der vorausseilenden Gefühlsgewißheit, von dem Vorauserschauen wissenschaftlicher Lösungen. Nicht um mystisches Hellsehen handelt es sich hier; vielmehr denkt sich der Forscher, wenn freilich auch eben nur gefühlsmäßig, in die Richtung des in Frage stehenden Problems hinein. Er gibt seinem Denken einen dunklen Stoß, und daraufhin steht ihm mit eins, was vorher noch ein Fragezeichen war, in bestimmter Gestalt vor Augen (vgl. S. 31 ff.).

Auch hier also liegt keine eigentümliche Gewißheitsquelle neben dem Denken vor. Im besonderen darf die Gewißheit dieses Vorauserschauens nicht auf Rechnung der Phantasie gesetzt werden. Wenn man überhaupt hier von Phantasie reden darf (vgl. S. 35 ff.), so ist die Phantasie hier doch nur ein psychologisch-mitwirkender Faktor, nicht aber Gewißheitsquelle. So bleiben wir also auch mit der wissenschaftlich vorwegnehmenden Gefühlsgewißheit innerhalb des logischen Bereiches. Wir dürfen auch hier von einer Nebenentwicklung des Denkens reden.

3. Dann trat ich an die Einfühlung heran. Und da lenkte zuerst die vorwissenschaftliche Einfühlung unsere Blicke auf sich. Dabei zeigte es sich, daß die vorwissenschaftliche Einfühlung von Richtigkeitsbewußtsein begleitet ist (S. 47 ff.). Da ergab nun die Analyse dieses Richtigkeitsbewußtseins, daß auch hier von einer neuen Gewißheitsquelle nicht die Rede sein kann. Die Gewißheit, welche die vorwissenschaftliche Einfühlung begleitet, stellt ein Zusammenwirken von Denken und Erfahrung (Selbstgewißheit des Bewußtseins) dar: die oft wiederholte Bestätigung durch den Erfolg wird durch das Denken dahin beurteilt, daß auch in dem gerade vorliegenden Fall gleiches Deuten das Richtige treffen werde. Dieser logisch-empirische Zusammenhang vollzieht sich nun aber nicht explizite, sondern in gefühlsmäßig abgekürzter, dunkel zusammengedrängter Form. Man darf hier von formalem logischen Takte reden. So bleiben wir also auch hier im Umkreise des Denkens. Nur ist die Denknwendigkeit hier von latenter Art.

Neben die vorwissenschaftliche stellte sich uns die vollziehende Einfühlung. Von dieser ist nun erst recht klar, daß hier keine neue Gewißheitsquelle tätig ist. Denn die vollziehende Einfühlung besteht in nichts anderem als darin, daß ein wissenschaftlich bewiesener Inhalt zu Einfühlung gebracht wird. Hier liegt also die Gewißheit in der vorausgegangenen wissenschaftlichen Arbeit.

So schließt also überhaupt die Einfühlung keine besondere, einzig ihr eigentümliche Gewißheit in sich.

4. Weiterhin (S. 63) trat das schon in der Einfühlung überall mitgesetzte Nacherleben ausdrücklich in unseren Gesichtskreis. Hinsichtlich des Nacherlebens brauchte die Gewißheitsfrage überhaupt für uns nicht aufzutauchen, da das Moment der Gewißheit im Nacherleben bereits durch das über die Einfühlung Gesagte behandelt und erledigt war (S. 70).

Was aber das Erleben selbst betrifft, so zeigte schon die einfachste Selbstbesinnung, daß die ihm innewohnende Gewißheit nichts anderes als die „Selbstgewißheit des Bewußtseins“ ist (S. 62). So werden wir also auch durch Erleben und Nacherleben um keine neue Gewißheitsart bereichert.

5. Ich wende mich zunächst zu der an letzter Stelle betrachteten

symbolischen Gewißheit. Weder das verdeutlichende, noch das mystische symbolische Erkennen weist, so sahen wir, einen besonderen, neuen Gewißheitstypus auf. In jenem Falle zieht das gewöhnliche empirisch-logische Erkennen, um sich ein Unsinnliches zu verdeutlichen, einen im Sinne der Analogie mit ihm verwandten sinnlichen Inhalt heran. Hier macht sich keine besondere Gewißheitsweise geltend: sondern es handelt sich lediglich um das Heranziehen eines Hilfsmittels, das sich in das empirisch-logische Verfahren eingliedert. Das empirisch-logische Verfahren gelangt eben zu der Einsicht, daß sich nur durch Anwendung eines sinnlichen Inhalts in bildlichem Sinne Deutlichkeit des sonst dunkel bleibenden unsinnlichen Gegenstandes gewinnen läßt (S. 97).

Und ganz Ähnliches gilt von der geheimnisvollen oder mystischen Art des symbolischen Erkennens. Das empirisch-logische Erkennen findet sich vor folgendem Entweder-Oder: entweder müsse es gänzlich verzichten, ein bestimmtes Übersinnliches zu erkennen; oder es müsse sich mit einem annäherungsweise bildlichen Erkennen begnügen. Also nur um ein Hilfsmittel für das empirisch-logische Verfahren handelt es sich auch hier (S. 101 f.).

Nun ist noch Zweierlei hinzuzufügen. Auch die intuitive Gewißheit kann dieses Hilfsmittel heranziehen. Bald geschieht dies zum Zweck der Verdeutlichung (S. 97 f.), bald im Sinne eines mystischen Erfassens (S. 102). Und jenes nur verdeutlichende symbolische Erkennen kann sich auch auf dem Boden der „Selbstgewißheit des Bewußtseins“ als ein erwünschtes Hilfsmittel darbieten (S. 97 f.). Aus dem Umkreis der drei grundlegenden Gewißheitstypen treten wir also auch hier nicht heraus.

6. Einzig und allein die emotionale Gewißheit ist eine ureigentümliche Gefühlsgewißheit. Sie ist der intuitiven Gewißheit zwar durch die Unmittelbarkeit und das Nichtlogische des Erfassens verwandt. Allein sie unterscheidet sich doch wesentlich von ihr durch Zweierlei: es fehlt ihr die ausdrückliche Richtung auf das Transzendente, und ebensowenig weist sie jenen starken, entscheidenden sachlichen Faktor auf, der die intuitive Gewißheit auszeichnet (S. 106). Sie ist eine Gewißheit rein persönlicher Art. Sie ist durch die tatsächliche Entwicklung der Wertgefühle eines jeden Menschen gegeben. Die psychologische Existenz der Wertgefühle schließt die emotionale Gewißheit in sich ein (S. 77 f.).

Hier gesellt sich also zu den drei grundlegenden Gewißheitstypen, die ich in „Gewißheit und Wahrheit“ behandelt habe, ein vierter Typus. Doch darf er nicht als grundlegend angesehen werden. Nur als ein Nebentypus darf er gelten. So oft er auch in gewissen Wissenschaften vorkommt, so ist er doch nicht Wissenschaft begründend. Grundsätzlich darf er in die Wissenschaft nur unter der Voraussetzung eingelassen werden, daß das auf seiner Grundlage Ausgesprochene auch vor dem Richterstuhl des denkenden Erkennens standhalte.

So ist also auch durch die emotionale Gewißheit das rationalistische Grundgepräge der Erkenntnistheorie nicht beseitigt oder auch nur wesentlich eingeschränkt.

7. Erkenntnistheorie und Logik stehen gegenwärtig nicht im Vordergrund des philosophischen Schaffens. Dies ist an sich nicht zu beklagen. Die Philosophie ist doch dazu da, das Seiende zu erkennen, die Grundlagen einer Weltanschauung zu legen. Sich immer nur in Fragen der Erkenntnistheorie und Logik herumtreiben: dies macht die Philosophie substanzlos. Ein ungeheurer Aufwand von Scharfsinn ist aufgeboten, und es kommt, trivial gesprochen, nichts dabei heraus, was das Erkennen füllte und seinen Hunger stillte.

Besonders Weltkrieg und Revolution haben das Verlangen nach einer Philosophie, welche die Grundlage des Lebens bilden könne, in hohem Grade gesteigert. Der Wert unserer Kultur, der Sinn der Kultur überhaupt ist schwankend und fraglich geworden. Leben wir in einer Zeit des Niederganges oder des Aufstiegs? Worauf läuft das Getriebe der Geschichte hinaus? Gibt es eine fortschreitende Menschheitsentwicklung? Nicht nur der Staat, sondern auch die Sittlichkeit scheint auf neue Grundlagen gestellt werden zu müssen. Und ist nicht auch der Religion ein neuer Gehalt zu geben? Welche Bedeutung hat es, von einem Reiche der Ideale, vom Göttlichen, Ewigen zu sprechen? War die bisherige Auffassung von den Lebensmächten nicht zu wirklichkeitsfremd? Diese und verwandte Fragen bedrängen den modernen Menschen, soweit er sein Leben mit Selbstbesinnung führen will, in weit höherem Maße als vor dem Kriege.

So ist es kein Wunder, daß sich das philosophische Interesse der heutigen Tage vor allem dem — freilich recht unbestimmt abgrenzbaren — Bereich der kulturphilosophischen Fragen zuwendet. Alles, was mit Kultur zusammenhängt, wird vom philo-

sophischen Nachdenken mit Begier ergriffen. Und die Kulturfragen vertiefen sich zu Weltanschauungsproblemen. Der Geist ringt nach einer Weltanschauung, mit der sich in den Wirrnissen und Umstürzen, in den Erniedrigungen und Schrecknissen der Gegenwart das Leben ertragen und gedeihlich gestalten läßt.

Da fehlt es denn freilich vielfach an Interesse und Geduld, sich mit den Fragen der Erkenntnistheorie und Logik eingehend zu befassen. In die voraussetzungsreichsten und verwickeltsten Probleme (und dahin gehören doch wohl die kulturphilosophischen) wird hineingeschritten, ohne daß die Verfasser vorher durch erkenntniskritische Erwägungen den Boden geklärt hätten. Alles, was nach Erkenntnistheorie aussieht, läuft ihrer Art zu denken zuwider. Ihr Durst nach Sachen läßt ihnen alles Erkenntnistheoretische als leer und arm erscheinen.

Diese Vernachlässigung der Erkenntnistheorie führt manche üble Folge mit sich. Besonders stellt sich der Übelstand ein, daß der Leser oft nicht weiß, was für eine Art des Seienden er in den vom Verfasser hingestellten Begriffen vor sich habe. Es bleibt dunkel, ob der Verfasser ein nur Denkimmanentes oder ein Metaphysisches, ein subjektiv oder ein objektiv Geistiges, ein Erfahrbares oder Übererfahrbares im Sinne habe. Und ein weiterer Übelstand ist es, daß der Leser oft im Unklaren bleibt, welch ein Zusammenwirken von Erfahrung und logischem Verarbeiten und vielleicht auch von intuitivem Erleben stattgefunden habe, damit die vom Verfasser dargelegten Ergebnisse haben hervorgehen können. Und auch die Mißlichkeit ist nicht selten, daß der Leser im Zweifel ist, ob der Verfasser einen dargelegten Zusammenhang als ein endgültig Wirkliches oder nur als eine Zurechtlegung vom Standpunkte einer vorläufigen Fragestellung aus meine. Hätte der Verfasser erkenntnistheoretische Erörterungen gepflogen, so wären diese und ähnliche Mißlichkeiten vermieden worden.

Die Darlegungen, die den Inhalt dieser Schrift bilden, sind, meine ich, so recht geeignet, zu zeigen, wie förderlich es für den Wissenschaftsbetrieb sein kann, erkenntniskritische Erwägungen anzustellen. So verkehrt es wäre, in der Erkenntnistheorie das Hauptgebiet oder das Ziel der Philosophie zu erblicken, so bleibt sie doch der einzige Weg, der zu einer reinlichen, vermischungsfreien, eindeutig sprechenden Philosophie hinführt.

SACHREGISTER.

- Analogie 95 f., 97, 101, 109.
Anthropomorphisches Erkennen 101.
Ästhetik 61, 83.
Ästhetische Einfühlung 42 ff.
Ästhetische Gefühle 77.
Ästhetische Gewißheit 6 f., 36 f.
- Begriff:** das Allgemeine darin 69; Verhältnis zum Nacherleben 68 ff.; Bekanntheitseindruck 70; begriffliches Verfahren 23, 24, 28 f.
- Bestätigung durch den Erfolg 49 ff., 52 f., 55, 108.
- Bildliche Vorstellungen 93 f., 95 f., 97 f.
- Denken:** unentfaltetes D. 24, 29; latentes D. 51 f., 108; Vorstufe des Denkens 25; Nebenentwicklungen des Denkens 107 ff.; Verhältnis zur Intuition 12 ff., 83 ff., 106; zur Gefühlsgewißheit 22 f.; Denken als Schauen 13 f.
- Denknotwendigkeit (s. auch logische Notwendigkeit) 1, 50, 51, 53, 103 f.
- Du: Gewißheit vom Du 10 f., 55.
- Einfühlung** 39 ff., 60 f., 96; allgemein 41 ff., ästhetische E. 42 ff.; nicht-ästhetische E. 44; vorwissenschaftliche E. 41 ff., 55, 58, 108; vollziehende E. 57 ff., 108; intensive E. 45 f., 64, 66 f.
- Einfühlungsakt 46.
- Einfühlungsgewißheit 53, 55, 58, 74.
- Emotionale Gewißheit 71 ff., 75 ff., 109.
- Emotionale Meinung 87 ff.
- Empirisch-logisches Verfahren 58 f., 97, 101 f., 109.
- Erfahren und Erleben 60.
- Erfahrung: Einfühlung einschließend 40; E. und Denken 50, 108.
- Erfahrungsgrundlage 40 ff., 55 f.
- Erfahrungswissen 5.
- Erkenntnistheorie 110 f.; erkenntnistheoretisch (Gegensatz zu psychologisch) 3 f., 33, 35.
- Erleben 60 ff., 67 f., 108.
- Ethik 61, 72 f., 76 f., 83 f.
- Ethische Gefühlsgewißheit 4 ff., 8 f.
- Ethnologie 50.
- Existenzielle Gewißheit 77 f.
- Fremdseelisches 63 f.
- Gefühl**anpassung 21 f., 26.
- Gefühlsgewißheit: Verhältnis zum Denken 105 ff.
- Gefühlsmäßigkeit des Erkennens 3, 15.
- Gefühlsvorstellungen 64 ff., 67 f.
- Geist: sein Wesen 81 f.
- Geisteswissenschaften 19, 21, 30, 37, 39 ff., 56, 57 f., 59, 67 f., 69, 72 f.
- Genie 32, 34, 37.
- Geschichtsforschung 17, 25 f., 49, 68 f., 73, 77, 79 f., 82.
- Gestaltqualität 66, 70.
- Gewißheit der Einfühlung 47 ff., G. des Könnens 48 f., 52; G. der Möglichkeit 65; G. unsachlicher Art 87 f., 89.
- Hylozoismus** 94.
- Hypothesen 31.
- Ich:** als selbstschöpferisch 10.
- Ich-Zugehörigkeit 60 f., 62.
- Implizite-bewußt 25, 50 f., 65.
- Intellektuelle Anschauung 36.
- Intuitiv: Sprachgebrauch 12 f., 14, 15, 33.
- Intuitive Gewißheit 1 ff., 4 ff., 12 ff., 20 f., 27, 33 f., 74 f., 79, 83 f., 98, 102, 104 f., 106 f.; dem Denken untergeordnet 105; der sachliche Faktor darin 84, 106; Grundintuitionen 83 f.

- Irrational, Irrationalismus 2 f., 24 f.
- Körperwelt: intuitive Gewißheit von ihr 11.
- Kultur 110 f.: Kulturideal 73; Kulturphilosophie 110 f.
- Kunst: Philosophieren als K. 2.
- Künstlerische Gefühle 77.
- Kunstwissenschaft 39 f., 45, 48 f., 56, 61.
- Lebensgewißheit (s. auch vitalistische Gewißheit) 8.
- Literaturforschung 22, 40, 56.
- Logik 110; Logisches unbegrifflicher Art 25.
- Logische Gefühlsgewißheit (s. auch Takt) 18 ff., 24 ff., 74, 79; voraussetzender Art 31 ff., 107; Verhältnis zum Begrifflichen 28 f., 107.
- Logische Notwendigkeit (s. auch Denknotwendigkeit) 1, 50, 51, 53, 103 f.
- Logische Selbstevidenz 12.
- Logizismus 106.
- Meinungen 87 ff.
- Metapher 93 f.
- Methode der Selbstbesinnung 21, 48, 49, 51.
- Mystik 17, 27.
- Nacherleben 63 ff., 108; Verhältnis zum Einfühlen 64, 68, 70; Verhältnis zum Erleben 64 f.
- Nationalökonomie 49 f., 62, 71 f., 79 f., 82.
- Naturwissenschaften 30, 34, 40, 55.
- Noologische Intuition 7.
- Persönliche Überzeugung 18, 77, 80 ff., 85 f.
- Phantasie 32, 33, 35 ff.
- Philologie 20, 79 f., 82.
- Projizieren 46.
- Psychologie 41, 53, 61, 63, 82; psychologische und erkenntnistheoretische Fragestellung 53 f.
- Rationalistischer Charakter der Erkenntnistheorie 103 f., 105, 110.
- Religionsphilosophie 83 f.
- Religiöse Gefühle 77; religiöse Gewißheit 6, 9.
- Richtigkeitsgefühl 47 f., 52, 74, 79.
- Selbstgewißheit des Bewußtseins 50, 51, 62 f., 97.
- Sinnngewißheit 8 f., 10.
- Sittliche Gefühle 75 f.
- Sittliche Skepsis 78.
- Subjektive Auffassung 17, 72.
- Subjektivismus 86.
- Symbol: als Gegenstand des Erkennens 91 f., 100; Wesen des Symbols 92, 100.
- Symbolische Erkenntnis der verdeutlichenden Art 94 ff., 9; der mystischen Art 98 ff., 101 f.
- Symbolische Gewißheit 91 ff., 94 ff., 109.
- Takt 19 f., 23 f.; logischer T. 24 ff., 33 f., 52, 59, 78, 79, 107; formaler logischer T. 52 f., 108; synthetischer T. 52, 107; vorbereitender logischer T. 27 f.
- Theoretische Meinung 89.
- Transsubjektiv 104.
- Übererfahrbar 5.
- Überlogische Gewißheit (s. auch intuitive G.) 104.
- Überpsychologische Wissenschaften 61.
- Unbewußt-Seelisches 34 f., 51 f.
- Unmittelbare Gewißheit 1, 5.
- Unsinnliche Vorstellungen 92 ff., 95 ff.
- Vermuten 31, 89 f.
- Versinnlichung von Unsinnlichem 92 f., 95 f.
- Verstehen 2, 68.
- Vitalistische Gewißheit (s. auch Lebensgewißheit) 8, 10 f.
- Vorlogische Gewißheit (s. auch Selbstgewißheit des Bewußtseins) 103.
- Wahrheit: ihr Selbstwert 7.
- Weltanschauung 111.

- Wert 9 f., 71 ff., 81 f.
Wertgewißheit 71 ff., 76; persönliche und sachliche 85 f.
Werttheorie: Möglichkeit der W. 83 f.; W. als Wissenschaft 84 f.
Wertwissenschaften 16, 83.
Wissenschaft: Verhältnis zur Intuition 15; Verhältnis zu Werturteilen 71 f., 81 ff.; zur persönlichen Wertüberzeugung 79 ff.; wertfreie Wissenschaft 71 f., 80; Aufhebung der Wissenschaft 103.
Wort: Einfühlung in Wörter 43.
Zusammenhangsbegriff 24, 104.
Zweck (Sinn) 9.
Zweckgesetzlichkeit 81 f.

JOHANNES VOLKELT

System der Ästhetik Drei Bände. I. Band: Grundlegung der Ästhetik. II. Band: Die ästhetischen Grundgestalten (Ästhetische Typenlehre). III. Band: Kunstphilosophie und Metaphysik der Ästhetik. Jeder Band gebunden M 200.—

„Eine schöne Krönung erhält Volkelts Werk durch die Metaphysik der Ästhetik, die neue und verheißungsvolle Bahnen einschlägt und das Eigenartigste und Tiefgründigste bildet, was Volkelt in seiner Ästhetik geleistet hat. Der normative Charakter der Ästhetik wird metaphysisch verankert. . . Es gereicht dem Volkeltschen Werke zu nicht geringem Ruhm, daß es, wie kein anderes, die ästhetische Arbeit der Gegenwart zu klarem Überblick zusammengefaßt und im Zusammenfassen bereichert hat.“ Göttinger gelehrte Anzeigen.

Das ästhetische Bewußtsein Prinzipienfragen der Ästhetik. Geheftet M 75.—

Inhaltsverzeichnis: I. Ästhetische Gegenständlichkeit. — II. Der Tatbestand der ästhetischen Einfühlung. — III. Zur Theorie der ästhetischen Einfühlung. — IV. Ursprung der Einfühlung überhaupt. — V. Illusion und ästhetische Wirklichkeit. — VI. Mit-Wahrnehmung und Phantasie im ästhetischen Betrachten.

Ästhetik des Tragischen Dritte, neubearbeitete Auflage. Zurzeit vergriffen, neue Auflage in Vorbereitung.

„Nicht bloß der Forschung im engeren Sinn, auch der Kritik und vor allem dem Unterricht hat Volkelts Werk unschätzbare Dienste geleistet, hat Unzähligen für die feinsten Abschattungen tragischen Erlebens und Gestaltens die Augen geöffnet und uns klärend und vertiefend zu den letzten Fragen hingeleitet.“ Prof. Dr. Rob. Petsch (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum).

Gewißheit und Wahrheit Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie. Geheftet M 95.—, gebunden M 150.—

„Wir zweifeln nicht, daß das gediegene, glänzend geschriebene Werk auf die erkenntnistheoretische Auseinandersetzung und Fragestellung einen nachhaltigen, tiefgehenden Einfluß üben wird.“ Geisteskampf der Gegenwart.

Kunst und Volkserziehung Betrachtungen über Kulturfragen der Gegenwart. Zweiter Abdruck. Gebunden M 28.—

„Das Anziehende des Buches bildet die konsequente Ablehnung jeder moralisierenden Tendenz für die Kunst und das warm begeisterte Eintreten für eine in ihrem tiefsten Wesen begründete Sittlichkeit, die eins mit ihr wird. So begegnen sich Ästhetik und Ethik hier in harmonischer Verschmelzung.“ A. Brausewetter (Der Tag).

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München

Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag dar-
gebracht. 1918. VII, 428
Seiten Lex. 8°. Geheftet M 90.—

Inhalt: Vorwort -- Wilhelm Wundt: Die Zeichnungen des Kindes und die zeichnende Kunst der Naturvölker -- Jonas Cohn: Das Tragische und die Dialektik des Handelns -- Bruno Bauch: Wahrheit und Richtigkeit (Ein Beitrag zur Erkenntnislehre) -- Albert Köster: Von der kritischen Dichtkunst zur Hamburgischen Dramaturgie (Ein Kapitel aus größerem Zusammenhang) -- Georg Witkowski: Das Tragische als Grundgesetz des Lebens und der Kunst, im Anschluß an Hebbels Denken und Dichtung -- Hermann Schwarz: Vom unanschaulichen Wissen -- Walther Schmied-Kowarzik: Gotteserlebnis und Weltkenntnis -- Max Frischeisen-Köhler: Herbarts Begründung des Realismus -- Otto Klemm: Die Heterogenie der Zwecke -- Hermann Schneider: Der Gegenstand der Metaphysik. Eine einführende Vorlesung -- Richard Falckenberg: Über den Stil unserer Philosophen -- Max Dessoir: Philosophie als Lehrgegenstand -- Ernst Bergmann: Das Leben und die Wunder Johann Winkelmanns. Eine Studie -- Felix Krueger: Die Tiefendimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens -- Wilhelm Wirth: Zur Orientierung der Philosophie am Bewußtseinsbegriff -- Friedrich Reinhard Lipsius: Johannes Volkelt als Religionsphilosoph -- Eduard Spranger: Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie -- Paul Barth: Dramaturgie und Pädagogik -- Hans Volkelt: Bibliographie Johannes Volkelt.

Das Leben u. die Wunder Johann Winkelmanns Eine Studie von ERNST BERGMANN. (Sonderabdruck aus der Festschrift Johannes Volkelt.) Geheftet M 14.—

Zur Orientierung der Philosophie am Bewußtseinsbegriff Grundlinien einer systematischen Einführung. Von Dr. WILHELM WIRTH. (Sonderabdruck aus der Festschrift Johannes Volkelt.) Geheftet M 14.—

Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur Ein volkscharakterologischer Versuch von RICHARD MÜLLER-FREIENFELS. Gebunden M 56.—. (Soeben erschienen.)

„Das vorliegende Buch wirkt außerordentlich anregend und fordert den Deutschen zu dem berühmten „Erkenne Dich selbst“ auf, nicht bloß, um sich, wie in einem Spiegel, nach allen Seiten zu betrachten, sondern um sich darüber klar zu werden, worauf die Aufmerksamkeit gelenkt werden müßte, um zu einem gereinigten Deutschtum aufzusteigen. Wenn die Internationalen predigen, daß als höchstes Ziel gelte, ein Mensch zu werden, so stellen wir uns mit dem Verfasser die näherliegende Aufgabe, zunächst ein Deutscher zu werden.“ Prof. Rein (Tag).

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München

Kant Von M. KRONENBERG. Mit einer Porträtgravüre. 6. Auflage erscheint Juni 1922.

„Kronenberg . . . gebührt das Lob, daß er es verstanden hat, den schwierigen und spröden Stoff übersichtlich und durchsichtig zu gestalten und ihn so auch dem philosophisch nicht Vorgebildeten nahe zu bringen; namentlich gilt dies von der Darstellung der Ethik und Ästhetik; auf diese letztere ist sogar selbst etwas wie ein ästhetischer Schimmer gefallen.“ „Die Wärme, oder, wie man neuerdings lieber sagt, die Stimmung, mit der Kronenberg von Kant spricht, wird auch auf die Leser übergehen und sie für den Gegenstand erwärmen und gewinnen.“ Schwäbischer Merkur (Professor Theobald Ziegler).

Hegels Ästhetik Unter einheitlichem Gesichtspunkte ausgewählt, eingeleitet und mit verbindendem Text versehen von ALFRED BAEUMLER. Gebunden M 55.—. (Soeben erschienen.)

„Baeumler reiht seine aus dem großen dreibändigen Werke Hegels sorgsam ausgewählten Stücke sinnvoll aneinander und verbindet sie an vielen Stellen durch erklärende und überleitende Einschübe so, daß sie ein neues Ganzes ausmachen. Dieses baut sich in vier Abteilungen auf: Von der Kunst, Von der Schönheit, Die sinnliche Entfaltung des Ideals, Die historische Entwicklung des Ideals; mit den Unterabschnitten: Die symbolische, die klassische und die romantische Kunstform. So erhalten wir einen reinen und großen Überblick über die Geschichte der Menschheit im Spiegel ihrer künstlerischen Entwicklung. . . Was Hegel über die Kunst der orientalischen Völker, über die antike und die christlich-germanische Kunst im allgemeinen sagt, was er über die Einzelkünste offenbart, ist unveraltet, ja wird heute erst auf volles Verständnis und besondere Empfänglichkeit stoßen.“ Professor Karl Berger (Hessische Landeszeitung).

Franz Brentano Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Von OSKAR KRAUS. Mit Beiträgen von KARL STUMPF UND EDMUND HUSSERL. Mit zwei Bildnissen. Geheftet M 50.—

„In klar prägnanter Sprache entwickelt Kraus den Lebensgang und die philosophische Wandelung Brentanos bis zu seinen letzten Standpunkten, manchmal klar referierend, von geistvollen Gedankenblitzen durchleuchtet. Man fühlt aus diesen Zeilen, mit welcher Liebe der Verfasser an dem Verstorbenen gegangen haben muß. Das ist kein äußerliches Schildern des Lebenslaufes eines Philosophen, das ist seelisches Mitkämpfen und Mitringen, bisweilen forttreibend bis zu allzu fehliger, vielleicht nicht ganz unparteiischer Polemik.“ E. Stranik (Akademische Zeitung).

Die Gleichförmigkeit in der Welt Untersuchungen zur Philosophie und positiven Wissenschaft. Von Professor Dr. KARL MARBE. I. Band. Geheftet M 65.—. Nachtrag hierzu geheftet M 12.—. / II. Band. Geheftet M 65.—

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München

Poseidonios Von **KARL REINHARDT**. Mit einem Bildnis des Poseidonios. Gebunden M 180.—. (Soeben erschienen.)

„Gewohnt, die Wissenschaft mit wertvollen Funden zu bereichern und auch bestrebt, die Fachgenossen durch Entdeckungen zu überraschen, alte Anschauungen zu beseitigen, hat Reinhardt ein Werk geschaffen, dessen hohe Bedeutung gerade die würdigen müssen, deren Vorstellungen der Forscher bekämpft und durch ein neues Bild des Poseidonios ersetzen will . . . In blendender Beleuchtung erscheint hier Poseidonios als der Schöpfer eines umfassenden Systems, dessen Glaubwürdigkeit mit ebenso scharfer philologischer Methode wie spekulativem Überblick verfochten wird. In der Tat, wir dürfen in diesem geistvollen und mit Überzeugungskraft geschriebenen Werke eine nachdrückliche Klärung des Problems dieser antiken Persönlichkeit sehen und andererseits auch an dieser Leistung die kraftvolle Anregung zu erneuten Studien über Poseidonios rühmen.“ Professor J. Geffcken (Hamburger Fremdenblatt).

Platon Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. Von **CONSTANTIN RITTER**. Erster Band: Platons Leben und Persönlichkeit, Philosophie nach den Schriften der ersten sprachlichen Periode. Gebunden M 150.—. Zweiter Band erscheint Sommer 1922.

„Eine höchst wertvolle Gabe für alle Platofreunde und für solche, die es werden wollen. Auch wer des Griechischen nicht mächtig ist, wird auf seine Rechnung kommen. Die Darstellung von ‚Platos Leben und Persönlichkeit‘ ist anschaulich und mit warmer Begeisterung geschrieben. Die ‚Inhaltsdarstellungen‘ der Schriften sind für Kenner wie für Laien höchst anziehend und belehrend. Das Werk bedeutet einen großen Fortschritt, und ich sehe mit freudiger Spannung dem zweiten Bande entgegen.“ Gymnasialdir. L. Martens (Monatsschrift für höhere Schulen).

Neue Untersuchungen über Platon Von **CONSTANTIN RITTER**. Geheftet M 120.—

Platon und die Aristotelische Ethik Von **HANS MEYER**. Geheftet M 70.—

Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven Von **SIEGFRIED MARCK**. Geheftet M 40.—

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen

**PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

01-858-868

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 09 09 22 08 008 6