

Die Struktur des objektiven Geistes und der Objektivationen.

Von August Brunner S. J.

Nichts erregt das Interesse des Menschen mehr als der Mensch und seine Geschicke. Besonders in Zeiten großer Umwälzungen und Kulturänderungen, wenn vieles fraglich und unsicher geworden ist, wendet sich der forschende Blick wieder dem Menschen zu, um zu ergründen, was er ist und was er soll. Deswegen zeigt sich auch heute ein Aufleben der Anthropologie, der Wissenschaft vom Menschen, auf allen Gebieten, nicht zum mindesten in der Philosophie. Dabei bieten die mannigfachen und vielverschlungenen Erscheinungen des geistigen Lebens der Menschen eine Reihe von Rätseln und Problemen, die ihre Anziehungskraft nie verlieren. Hängen doch seinswichtige Entscheidungen von der Beantwortung dieser Fragen ab. Die Form, in der diese Probleme in der heutigen Philosophie gestellt werden, steht unter dem starken Einfluß Herders und des deutschen Idealismus. Hier wurde man wieder darauf aufmerksam, daß das menschliche Geistesleben sich nicht in der geschlossenen Sphäre des Einzelmenschen abspielt, sondern in einer den einzelnen übergreifenden und umschließenden **Gemeinsamkeit**. Man entdeckte ferner, daß der einzelne diese Gemeinsamkeiten von Auffassen, Denken, Urteilen vorfindet, daß er wohl seinen Beitrag dazu leisten kann, daß er aber im ganzen wenig oder gar nichts unmittelbar daran zu ändern imstande ist. Es zeigte sich sogar, daß der einzelne von dem Bestehen und dem Einfluß solcher geistiger Gemeinsamkeiten auch auf ihn meist nichts ahnt und für selbstverständlich ansieht, was nur der Ausfluß der Zugehörigkeit zu geschichtlich gewordenen Kulturkreisen ist. Herder sprach so von „Volksg Geist“, der besonderen Art eines Volkes, wie sie sich darstellt in Sitte und Brauch, in Kunst und Sage, im ganzen Verhältnis zur Wirklichkeit. Immer deutlicher kamen dann eine Reihe anderer ähnlicher geistiger Gemeinsamkeiten zum Bewußtsein, überwölbt von der Gemeinsamkeit, die den Menschen als solchen an den Menschen bindet und ihn von allen übrigen Wesen scheidet, der Menschheit, der Humanität.

Dabei erregte auch bald die Tatsache die Aufmerksamkeit, daß diese Gemeinsamkeiten eine große **Selbständigkeit** aufwiesen, eine Ganzheit und Gesetzlichkeit eigener Art, die an ähnliche Eigenschaften des Einzelmenschen er-

innerten, aber von diesen doch sehr sich unterschieden und von ihnen auch unabhängig zu sein schienen. Auf der andern Seite ließ sich auch die Abhängigkeit vom Dasein der einzelnen nicht verkennen; auch der Volksgeist ginge unter, verschwänden auf einmal alle Individuen des Volkes. Je nachdem man die eine oder die andere Seite für die wichtigere hielt, kam man zu entgegengesetzten Ansichten über das Sein dieser Gemeinsamkeiten. Man erblickte darin nichts als die Summe der Individuen, die sich frei und bewußt zusammengeschlossen hatten. Oder man glaubte, es mit einer Art Überbewußtsein oder Überperson zu tun zu haben, an denen die Einzelmenschen teilhätten. Der deutsche Idealismus ist der groß angelegte Versuch, das geistige Leben in seiner Einheit auf diese letzte Weise als die Bewegung des absoluten Subjekts, des absoluten Bewußtseins oder des absoluten Geistes zu verstehen, und so in die Gesetze seiner Entwicklung und Entfaltung einzudringen. Am umfassendsten und bewußtesten hat Hegel diese Aufgabe in seiner Philosophie des absoluten Geistes durchgeführt. Nicht nur das menschliche Geistesleben sollte dadurch zum philosophischen Verständnis gebracht werden, sondern Hegel glaubte wie die übrigen Vertreter des Idealismus das ganze Sein, die ganze Wirklichkeit als reine geistige Bewegung aufweisen zu können, die nach dem Rhythmus menschlicher Geistigkeit sich entfaltet. Obschon diese gewaltige, aber auch gewaltsame Konstruktion in sich zusammenbrach, hat der Idealismus doch immer wieder von den Phänomenen menschlicher Geistigkeit oder dem objektiven Geiste, worunter man seit Hegel diese Phänomene zusammenfaßt, seinen Ausgang genommen. Noch Scheler suchte den Tatsachen Volk, Kulturkreis, Menschheit durch Annahme von Gesamtpersonen gerecht zu werden, die aber der Subjektivität, also auch des eigenen Bewußtseins, entbehren.

Neuerdings hat Nicolai Hartmann¹ sich wieder mit dem Problem befaßt. Er lehnt jede Hypostasierung des Gesamtgeistes nach der Art von Hegel oder Scheler ab. Mit Recht hebt er hervor, daß wir kein allgemeines Bewußtsein und keine allgemeine Personalität kennen, wie auch keine Person, die des Bewußtseins und der Subjektivität entbehrte. Damit will er aber die Einheit, Ganzheit, Individualität und eigene Geschichtlichkeit des überindividuellen Geistes in keiner Weise in Abrede stellen. Um sie zu erklären, nimmt er

¹ „Das Problem des geistigen Seins.“ Berlin 1933. Vgl. die Besprechung in diesem Hefte.

zu einer eigenartigen Konstruktion seine Zuflucht. Er sieht im objektiven Geiste etwas rein Prozeßhaftes ohne substanzielles Substrat, das eine eigene Seinsweise hat, die Superexistenz. Vom objektiven Geiste Hegels unterscheidet sich diese Superexistenz im Grunde nur dadurch, daß an Stelle der Substantialität und Personalität des absoluten Geistes eine unpersönliche reine Aktualität getreten ist. Hartmann glaubt, die Unmöglichkeit, sich eine solche Superexistenz zu denken, sei auf ein aristotelisches Erbe zurückzuführen. Richtig ist, daß er in der Tat zur Annahme einer solch sonderbaren Seinsweise aus dem gleichen Grunde kommt wie zur Annahme eines Reiches des idealen Seins, nämlich infolge der Ablehnung der aristotelischen Abstraktionslehre. Im folgenden soll versucht werden, die erwähnten Tatsachen des menschlichen, überindividuellen Geisteslebens auf Grund dieser Abstraktionslehre auch ohne die Annahme neuer Seinsweisen wie Superexistenz und ideales Sein aus dem Wesen des personalen Geistes abzuleiten.

Mit diesen Fragen steht eine weitere im Zusammenhang. Der objektive Geist kommt nicht nur im unmittelbaren Verkehr der Menschen zum Ausdruck und zur Wirksamkeit; er schlägt sich gleichsam nieder in gewissen materiellen Dingen, die das Werk von Menschen sind, in Gebäuden, Denkmälern, Schriften, die ihren Urheber zuweilen um Jahrtausende überdauern und späteren Zeiten noch den Geist, aus dem sie entstanden sind, zu offenbaren vermögen. Diese Dinge, zu denen im Grunde alles gehört, woran der Mensch sich irgendwie betätigt hat und was ihm diente, nennt man heute allgemein Objektivationen. Viele wertvolle Beobachtungen hat Hartmann auch hierüber in dem erwähnten Werke zusammengetragen. Er hat u. a. auch die Wirkung und die Grenzen der Erkenntnis solcher Objektivationen behandelt. Vor allem hat er auch darauf hingewiesen, daß nur das materielle Sein der Objektivationen an sich existiert, während der geistige Inhalt nur für den lebendigen Geist, nicht an sich, ist². Der materielle Vordergrund dient aber dabei dem Betrachter als Anreiz und Führung. Es soll nun hier die Frage

² Vgl. dagegen Seeberg, Deutsche Literaturzeitung 52 (1931) 2021 ff.: „Das größte Rätsel der Hermeneutik scheint mir darin zu liegen, daß es möglich ist, Literatur oder Kunst versunkener Epochen und Kulturen zu verstehen, obwohl sie aus uns ganz fremdem Geist und Blut hervorgegangen sind. Wie ist das möglich? Offenbar nur dadurch, daß in diesen geistigen Erzeugnissen eine metaphysische Qualität enthalten ist, die über Zeit und Raum und über die Absicht ihrer Urheber hinausreicht.“

untersucht werden, welche allgemeinen Strukturen und Eigenschaften die Objektivationen als solche, oder vielmehr ihren materiellen Vordergrund, auszeichnen und sie somit zu Trägern des geistigen Hintergrundes machen und von bloßen Naturdingen unterscheiden.

I.

Schon früher wurde hier³ nachgewiesen und auch von Hartmann in seinem Buche betont, daß der persönliche Geist immer schon in Verbindung mit andern Menschen steht. Mit dieser Verbindung hebt das geistige Leben des einzelnen an und von ihm kann es sich dann nie mehr losmachen. Nur die einzelnen Arten der Verbindung, vor allem positive oder negative Stellungnahme, sind bis zu einem gewissen Grade der Freiheit anheimgestellt. Auf der andern Seite ist jeder geistige Vorgang und jeder geistige Inhalt wieder nur im einzelnen als einmaliger, individueller. Wir müssen somit am personalen Geiste ein doppeltes Moment unterscheiden, das individuelle und das gemeinschaftliche. Jedes für sich genommen ist also schon ein abstrakter Aspekt des einzig an sich und als solcher realen personalen Einzelgeistes. Der objektive Geist ist nun nichts anderes als das Moment der gemeinschaftlichen Verbundenheit rein für sich abstrahiert; er ist somit kein eigener Geist, sondern ein Wesensmoment am personalen Geist. Da der Mensch sein geistiges Leben durch Teilnahme an dem geistigen Besitze anderer anfängt, hat sein persönlichstes Denken und Wollen bereits etwas Interindividuelles, Allgemeines in sich. Ebenso erfolgt geistiger Fortschritt nicht ohne Verkehr mit andern. Darum werden alle menschlichen Gruppen und Gemeinschaften insoweit etwas Gemeinsames haben, als sie miteinander in geistigen Verkehr treten. Weil der einzelne wesentlich an die andern verwiesen ist, erhält die allgemeine Anschauung auch Macht über ihn. Er kann sich ihr nie ganz entziehen; ja das Entziehen selbst ist eine Auseinandersetzung mit ihr und darum eine, wenn auch negative Beeinflussung durch sie. Außerdem setzt jede Auseinandersetzung voraus, daß das Individuum zu einer gewissen geistigen Selbständigkeit gelangt ist, was auch wieder nur durch den Einfluß der andern, also durch den objektiven Geist geschehen konnte. Verkehr von Men-

³ Schol 8 (1933) 41—63. Vgl. jetzt auch Aug. Brunner, Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau (Freiburg 1933) 13 ff. 157 ff. — Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft (Leipzig ³1926).

schen unterliegt nun auch einer Reihe außergeistiger Bedingungen. Er erfordert Gegenwart. Diese ist nur dann völlig da, wenn räumliche Gegenwart mit zeitlicher zusammenfällt. Ist doch Gegenwart geradezu zu definieren als das zeitlich-räumliche Verhältnis von Menschen untereinander, das die Möglichkeit des vollmenschlichen Verkehrs bietet⁴. Schon daraus ergibt sich die Abhängigkeit des objektiven Geistes von räumlichen und zeitlichen Bedingungen. Zeitlicher und räumlicher Abstand hat oft geistigen zur Folge und wird sein Symbol. Was dagegen nahe beieinander wohnt, hat meist auch einen einheitlich strukturierten Geist. So das Dorf, die Landschaft usw. Da das Beieinandersein häufig an die Bande des Blutes geknüpft ist, schon allein durch die Geburt und das Erwachen des Geistes im Schoße der Familie, so haben gewöhnlich auch verwandtschaftliche Gruppen einen eigenen Familiengeist. Wie weit hier eine leibliche Vererbung, Rasse u. ä. noch mitwirken, ist noch nicht klar. In Gesellschaften, die auf Sippenherrschaft, auf Geburtsständen aufgebaut sind, tritt diese Tatsache am klarsten ans Licht. In der modernen Großstadt sind sie hingegen weitgehend getrübt. Immer mehr gleichen sich Großstädte geistig; ihr charakteristisches Wesen verwischt sich immer mehr zugunsten einer kosmopolitischen Geisteshaltung, die sich nur noch äußerlich von andern Großstädten unterscheidet. Daß das eine Verarmung der geistigen Welt bedeutet, läßt sich wohl nicht leugnen, obschon sich dafür wieder andere Vorteile ergeben.

Aus der zeitlichen Bedingtheit des geistigen Verkehrs ergibt sich die Einheit des Zeitgeistes. Diese Einheit besteht somit auch nur da, wo Verkehr möglich ist. Entwickeln sich Kulturen nebeneinander auf der Erde, ohne voneinander zu wissen, wie dies früher oft der Fall war und auch heute noch von einigen primitiven Splitterkulturen gilt, so kann auch nicht von einem einheitlichen, beide umfassenden Zeitgeist die Rede sein. Auch hieran scheitern Konstruktionen von der Art Hegels. Erst heute könnte mit einer gewissen Berechtigung von der Einheit des objektiven Geistes überhaupt die Rede sein. Zur Zeit Hegels war dies nur möglich durch einen gewissen naiven Europäismus.

Da der geistige Verkehr nicht allein auf die volle Gegenwart der personalen Geister angewiesen ist, sondern in den Kulturerzeugnissen ein immer vollkommeneres Mittel sich

⁴ Vgl. A. Brunner a. a. O. 154 f.

schafft, um die Unterschiede von Raum und Zeit zu überwinden, so dehnt sich der Einfluß auch über die Grenzen von raumzeitlicher Gegenwart aus. Allerdings ist diese Überwindung nicht imstande, die volle, persönliche Gegenwart zu ersetzen. Darum ist der Einfluß auch geringer, somit auch die Einheit des objektiven Geistes abnehmend bis zum Nullpunkt hin. Aber immerhin ist eine gewisse Kontinuität über den Raum und die Zeit hin damit gegeben, die um so größer wird, je geringer die räumliche oder zeitliche Entfernung ist. Hierin sind durch die neue Verkehrs- und Nachrichtentechnik große Umwälzungen vor sich gegangen, die zu größeren Einheiten führen; allerdings wird die größere Einheit durch geringere Einheitlichkeit im Innern des objektiven Geistes bezahlt, in den durch das Eindringen von wesensfremden Elementen die Harmonie dauernd gestört wird und ungeheure Spannungen hervorgerufen werden; dies bewirkt dann wieder das fieberhafte Tempo der modernen Bewegung, die von einem Extrem ins andere fällt. Es ist eine Frage der Existenz der heutigen Kultur, ob diesen auseinandertreibenden Elementen gegenüber eine innerlich, geistig zusammenhaltende Macht gefunden wird; denn mit bloß äußerlicher Gewalt ist bekanntlich auf geistigen Gebieten nur ein Augenblickserfolg zu erlangen, der den Umschlag ins Gegenteil immer schon in sich trägt.

Immerhin läßt das Gesagte erkennen, daß auch diese Eigenschaften des objektiven Geistes keinerlei selbständige und eigene Existenz oder gar Existenzart für ihn fordern. Der personale Geist ist zugleich individuell und gemeinschaftlich; für sich allein sind beides je abstrakte Momente, darum auch der objektive Geist. Alle Macht des objektiven Geistes ist Macht des personalen Geistes, aber nicht aus seinem individuellen, sondern aus seinem gemeinschaftlichen Momente heraus. Deswegen untersteht aber auch diese Macht nicht dem Belieben des einzelnen; er kann sich ihr nicht willkürlich entziehen, weil er immer nur durch das Mitsein mit den andern geistig einzelner ist, deren Macht er sich somit unterstellen muß, um die Voraussetzungen selbst zu einem Widerstande dem objektiven Geiste gegenüber zu schaffen.

Eine größere Berechtigung zur Annahme einer eigenen Existenz des objektiven Geistes scheint die Tatsache abzugeben, daß nicht nur raum-zeitliche Einheit in ihm festzustellen ist, also eine Einheit mehr äußerer Art, sondern jeweils auch eine innere Einheit zwischen den verschiedenen Gebieten geistigen Lebens. Es ist heute eine allgemein anerkannte Tatsache, daß zwischen den verschiedenen Kultur-

gebieten einer Zeit oder eines Volkes ein gewisser gemeinsamer Stil besteht, von der Wirtschaft bis zur Religion, zwischen Kunst und Politik. Ist auch der Nachweis sehr oft mit recht subjektiven Mitteln geführt worden, so kann diese Tatsache als Ganzes nicht mehr gut in Abrede gestellt werden. Da nun den einzelnen Gebieten eine gewisse Selbständigkeit zukommt, die wir unter dem Namen der Eigengesetzlichkeit kennen, so läßt sich anscheinend diese innere Einheit nicht anders erklären als durch die Einheit eines auf eigene Weise im Prozeß selbständig existierenden Wesens von der Art des objektiven Geistes, wie H. es sich eben denkt. Dies um so mehr, als diese Einheit ohne jedes Zutun, ja ohne Wissen des personalen Geistes zustande kommt. Weiß doch der einzelne nichts von der geistigen Einheit seiner Zeit, da ihm nur die gewaltigen Unterschiede und Spannungen zum Bewußtsein kommen, die ihm zu schaffen und zu leiden geben, während die Einheit zwar so notwendig, aber auch so unbemerkt ist wie die Luft, die wir einatmen. Erst in der Rückschau auf vergangene Zeiten, wenn der größere Abstand die Unterschiede zusammenrückt und das persönliche Betroffensein in ruhige Schau verwandelt, erst dann wird diese Einheit oft in überraschender Majestät sichtbar. Man erkennt, wie Bewegungen, die sich auf Leben und Tod bekämpften, doch unter das gleiche Gesetz ihrer Zeit gestellt waren und ihre Gegnerschaft nur deswegen so erbittert und grausam war, weil sie durch die Einheit des Zeitgeistes so aneinandergebunden waren, daß sie voneinander nicht lassen konnten.

Aber auch diese Einheit läßt sich ohne Zuhilfenahme einer Superexistenz des persönlichen Geistes rein aus dem persönlichen Geiste erklären. Sie ist nämlich nur das Abbild der Einheit, die im persönlichen Geiste immer schon besteht und die die Bedingung seiner Existenz ist. Letztlich geht sie also auf die von H. verkannte Substantialität des persönlichen Geistes zurück. Alle Gebiete, auf denen ein Mensch sich betätigt, sind in der Einheit des Ich, der Person, gehalten. Darum hat auch alles an einem Menschen seinen besondern Charakter, der sogar auf die Objektivationen übergeht. Gleich der Einheit des objektiven Geistes ist sie dem jeweiligen Besitzer nicht bewußt; die anderen kennen sie gewöhnlich besser als er selber. Wie das Gesamtich, so ist auch diese Einheit nicht rein vom Geiste her begründet, was zum Hegelschen System führen würde, noch auch rein oder auch nur primär von ungeistigen Faktoren, was dem Marxismus seine Berechtigung gäbe. Sondern sämtliche Schichten

menschlichen Seins vom vegetativen über das sensitive bis zum geistigen Leben kommen darin zur Geltung. Einheitspunkt ist aber die substantielle Einheit des Ich; sie macht aus dem bloßen Nebeneinander einer funktionellen Abhängigkeit die Einheit, als die der Mensch allein besteht. Deswegen nehmen in jedem Menschen alle Seins-schichten an seinem eigenen „Stile“ teil.

Ferner ist hier auch die Tatsache von Bedeutung, daß es eine Reihe von Gebieten gibt, die wesentlich dem Aufbau des Menschen zugehören. Daß hierzu das Organische mit all seinen Bedingungen gehört, ist augenscheinlich und soll hier nicht weiter beachtet werden. Es kommt uns vielmehr auf die geistigen Gebiete an, für die der Mensch wesentlich offen steht. Dazu gehören das Religiöse, das Ethische, das Ästhetische und, da der Mensch auch nicht rein naturhaft an eine Form der Beschaffung seiner Lebensbedürfnisse gebunden ist, in gewissem Sinne auch das Wirtschaftliche, nämlich insoweit es von der geistigen Entscheidung des Menschen durchdrungen ist. Quer zu dieser Gebietseinteilung geht die Unterscheidung von Erkennen, Wollen und Emotion. Schließlich lassen sich innerhalb beider Unterscheidungsarten das individuelle und das gemeinschaftliche Element auseinanderhalten. Es lassen sich somit durch die Vereinigung dieser Unterscheidungen eine Reihe von Gebieten abgrenzen, die in jedem Menschen und in jeder Gruppe von Menschen zu finden sind. Allerdings ist die metaphysische Bedeutung der einzelnen Gebiete für den metaphysischen Aufbau des Menschen ungleich. Ebenso wechselt in den einzelnen Menschen und Menschengruppen die Stärke der Anlage und auch des Interesses für ein bestimmtes Gebiet; die hervortretende Anlage für ein bestimmtes Gebiet gibt den Einteilungsgrund für die Unterscheidung verschiedener Menschentypen ab. Gänzlich kann jedoch kein Wesensgebiet in einem Menschen fehlen.

Diese verschiedenen Gebiete, die im gleichen Menschen vereint sind, wirken nun über den personalen Einigungspunkt aufeinander ein. Dadurch nehmen sie an der besonderen, einmaligen Struktur der Persönlichkeit teil, erhalten von ihr gleichsam Farbe und Stil. So kommt es, daß bei aller Eigengesetzlichkeit der einzelnen Gebiete ihnen allen ein Gemeinsames in Struktur und Stil innerhalb der einen Person eignet; dadurch ist die Eigengesetzlichkeit einbegrenzt in die Einheit der Person; die einzelnen Gebiete gehen nicht jedes für sich einen völlig eigenen, unabhängigen Weg. Nun steht aber jede Person gerade in ihrer Geistigkeit immer schon mitten

drin im gemeinsamen Geistesleben; denn nur durch Hineinwachsen in dieses erwacht und entwickelt sich die geistige Betätigung des einzelnen. Dabei ist aber ein jeder von Anfang an in seiner Geistigkeit von der Umgebung, in der er geistig lebt, geformt und beeinflusst. Das bedeutet, daß zwischen den einzelnen Menschen einer Gruppe oder einer Zeit, soweit sie in geistigem Verkehr stehen, immer schon eine gewisse Ähnlichkeit des geistigen Lebens besteht, die um so größer ist, je enger die geistigen Beziehungen jedesmal sind. Daß auch aus dem Gebiete des Organischen her Kräfte in gleichem Sinne wirken können, wurde bereits erwähnt. Unschwer sieht man aber ein, daß diese Ähnlichkeit sich auf den einzelnen Gebieten wiederfinden wird, die ja die einzelne Person aufbauen. Geht nun in einer Gruppe auf einem bestimmten Gebiete eine Änderung vor, so wird dadurch zunächst innerhalb der Einzelperson jedes andere Gebiet entsprechend seiner metaphysischen Stellung mitverändert, und damit vollzieht sich für die ganze Gruppe auf allen Wesensgebieten eine entsprechende Strukturänderung. So stellt sich die strukturelle Einheit des objektiven Geistes immer wieder her. Doch darf man dabei das folgende nicht außer Acht lassen. Einmal bewahren die einzelnen Gebiete ihre relative Eigengesetzlichkeit. Durch den Unterschied zwischen den Individuen ist ihr Spielraum um so größer, je umfassender jeweils die Gruppe ist. Der Ausgleich richtet sich nach dem Eigenrhythmus der einzelnen Gebiete. Dadurch entstehen naturgemäß allerlei Spannungen, die die Einheit des objektiven Geistes zu zerstören drohen und zu Kulturkrisen führen. Ferner ist zu beachten, daß die metaphysische Eignung eines Gebietes, in der Bewegung die Führung zu übernehmen, durch seine Stellung in der Hierarchie der Werte festgelegt ist. Die Entscheidung darüber aber, welches Gebiet nun wirklich die Führung übernimmt, hängt noch von andern, zum Teil geschichtlich bedingten Faktoren ab. In den verschiedenen Kulturen oder zu verschiedenen Zeiten können verschiedene Gebiete an der Spitze der Bewegung stehen. Jedenfalls aber ergibt sich, daß die Einheit des objektiven Geistes sich auf diese Weise genügend erklären läßt, ohne daß man zu metaphysischen Hypothesen, sei es in der Art des substantiellen absoluten Geistes wie bei Hegel, sei es in der Art der Superexistenz wie bei Hartmann seine Zuflucht nehme.

Da der objektive Geist aus der Eigenart der Einzelperson in ihrem Zusammen mit andern Eigenpersonen erwächst, ergibt sich auch, daß die höheren Begriffe der Geisteswissenschaft, oder die höheren historischen Begriffe,

wie Rickert⁵ sie genannt hat, in ihrem Aufbau eine Analogie zur Struktur unseres Wissens von der Einzelperson darstellen. Diese haben wir um so besser erkannt, je mehr wir wissen, wessen wir uns von ihr zu versehen haben, welches also ihre Möglichkeiten nach den verschiedenen Richtungen hin sind. Entsprechend enthält ein höherer geisteswissenschaftlicher Begriff nicht das oder gar nur das, was allen dazu gehörenden Individuen gemeinsam ist. Das ergäbe einen naturwissenschaftlichen, in der Geisteswissenschaft völlig unbrauchbaren Begriff. Denn nach dieser Methode der Begriffsbildung würde es sich ergeben, daß sich Volk von Volk, Kultur von Kultur nicht unterscheidet. Vielmehr müssen diese Begriffe die einmalige Eigenart, also die Breite der Möglichkeiten einer Gruppe oder Zeit von unten bis zu ihrer obersten Spitze herausarbeiten. Von diesen „Überpersonen“ kann man darum wie von wirklichen Personen sprechen. Aber darum bleiben sie doch *entia rationis cum fundamento in re* wie alle Allgemeinbegriffe. Als solche haben sie darum weder Bewußtsein noch Erkennen oder Wollen; sie sind nicht entschluß- und aktionsfähig. Alles das steht nur der Einzelperson zu; diese übt allerdings ihre Tätigkeit immer nur unter dem Einfluß des objektiven Geistes aus, auf den sie ihrerseits durch ihr Tun wieder ändernd zurückwirkt. Die Analogie der Überperson zur Realperson erklärt auch die Feststellung von Dilthey, daß solche Gebilde in sich zentriert sind. Aber es handelt sich nur um eine Analogie. Andererseits geht der Anschein substanzloser Prozessualität darauf zurück, daß der objektive Geist nur in und durch Akte der Einzelperson existiert, also immer in einem Vollzuge.

II.

Die Notwendigkeit von Objektivationen für das geistige Leben des Menschen geht zurück auf sein leib-seeisches Sein, auf die *unio substantialis* zwischen Seele und Leib. Als persönliches, geistiges Wesen ist der Mensch nicht an seine Welt verloren, sondern steht ihr in geistiger Selbstständigkeit gegenüber. Sein Eingreifen in diese Welt wird darum auch den Stempel dieser innern Unabhängigkeit an sich tragen und Werke vollbringen, die sich von den reinen Naturdingen als etwas Neues abheben, eben die Objektivationen. Andererseits ist alle geistige Tätigkeit der Menschen auch leibbedingt und leibgebunden. Dadurch ist der Mensch als

⁵ Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 1921, 211 ff. Vgl. A. Brunner a. a. O. 164 ff.

ganzer immer schon in Bezüge und Abhängigkeiten auch der materiellen Welt gegenüber hineingestellt. Er bedarf ihrer selbst zu seinem geistigen Leben. Alle Erkenntnis hebt von den sinnlichen Gegenständen an; das ist eine alte Erkenntnis. Das Eingreifen des Menschen in die Welt ist also als Ganzes nicht seinem Belieben überlassen, sondern zum Leben unbedingt erforderlich. Im einzelnen dagegen ist der Gegenstand und die Art und Weise nicht naturbestimmt, sondern von den geschichtlichen Bedingungen umgrenzt und durch den Willen des einzelnen entschieden. Daraus ergibt sich ein Doppeltes: Für das Dasein eines Menschen sind nach seinem Leibe die Objektivationen ein sicheres Zeugnis; ihres materiellen Substrates wegen ist ihre Existenz wie eine Naturtatsache eindeutig festzustellen. Ihre individuelle Art und Form aber gestattet eine Erkenntnis der individuellen Eigenart ihres Schöpfers, auf die sie letztlich zurückgeht, und der geschichtlichen Lage, in der er sich befunden hat. Das Sichtbarwerden der beiden Komponenten hängt von dem Anteil ab, den sie beim Zustandekommen der Objektivation hatten, und variiert sehr.

Wegen der Bezüge, in die der Mensch durch seinen Leib schon hineingestellt ist, entstehen nun auch über den leiblichen Ausdruck des Seelischen hinaus Verbindungen von Geistig-Seelischem mit Dingen oder Vorgängen der materiellen Welt. Zustände in der Atmosphäre z. B. sind wegen ihrer Einwirkung auf das körperliche Befinden wie von selbst mit Stimmungen verbunden. So bedeutet Licht fast überall Lebenssteigerung, Kraft und Freude, Dunkel und Nacht dagegen Lebensminderung, Schwäche, Tod, Trauer. Am Blühen und Wachsen des Frühlings nimmt auch der Leib des Menschen durch neue Frische teil wie auch am Verwelken des Herbstes und der Stille des Winters durch Verminderung der organischen Tätigkeit. Deswegen können solche Vorgänge wie von selbst zu Symbolen und zum Ausdruck von Stimmungen werden, die auch für andere verständlich sind und darum zu Mitteln der Mitteilung erhoben werden.

Es ist klar, daß solcher Art Ausdruck sehr vom landschaftlichen und klimatischen Milieu abhängig ist. Zumeist ist die Verknüpfung nicht so eindeutig und unmittelbar. Dann wird ein geschichtlicher Faktor im Laufe der Zeit die Verbindung bestimmen und verfestigen. Die Innigkeit einer solchen geschichtlich gewordenen Verbindung kann so eng werden, daß sie einer naturhaften kaum oder gar nicht mehr nachsteht. In den meisten Objektivationen dürfte sogar irgendein geschichtliches Moment bei der Stiftung der Einheit

mittätig gewesen sein. So wenn gewisse Farben mit Stimmungen verbunden und dadurch zu deren Ausdruck und Symbol werden. Es kann also neben dem Ausdruck, der uns unmittelbar in Aussehen, Gebärde und Lauten des Mitmenschen entgegentritt, auch jedes Objekt der übrigen Welt zum Ausdruck und zur Vermittlung innerer Vorgänge und Zustände werden. Dadurch ist aber die Möglichkeit und bis zu einem gewissen Grade auch die Grundstruktur der Objektivationen gegeben. Weil Menschengestalt und -seele sich im Leibe natürlicherweise ausdrückt, können materielle Dinge überhaupt zum Vermittler verstehbarer Inhalte werden.

Noch tiefer in die Struktur der Objektivationen führt uns die Erwägung, welche Arten von seelisch-geistigen Inhalten in ihnen zum Ausdruck kommen. Wir können da drei Arten unterscheiden. Einmal greift der Mensch in die äußere Welt zum Zwecke der körperlichen Lebenserhaltung ein; dann äußert er seelische Stimmungen; schließlich teilt er geistig Erkanntes und Gewolltes mit. Dabei haben alle diese Objektivationen wieder ein individuelles und ein gemeinschaftliches Moment. Es ergäben sich somit die folgenden Klassen von Objektivationen. Zunächst alle Geräte, die sich der Mensch zur Erhaltung und Erleichterung des leiblichen Lebens schafft, wie Werkzeuge, Wohnstätten, Verkehrsmittel usw.; nach Heidegger, „Sein und Zeit“ (Halle 1927), fassen wir sie zusammen unter dem Namen „Zeuge“. An zweiter Stelle kommen die Objektivationen des seelischen Ausdrucks, Kunst, Ritus und Zeremonien. Endlich die Objektivationen, die der Mitteilung von Erkanntem und Gewolltem dienen, wie Schrift, wissenschaftliche Symbole. Selbstverständlich lassen sich diese Arten nicht radikal voneinander trennen. Entstehen doch selbst die einfachsten Werkzeuge nur deswegen, weil der Mensch ein geistiges Wesen ist; deswegen wird die Geistigkeit sich in allen Objektivationen offenbaren. Vollends sind Ausdruck und Mitteilung gewöhnlich eng verbunden. Es kann sich also bei der Einteilung immer nur um ein Vorwiegen des einen oder andern Moments, besonders in der Absicht des Schaffenden, als Einteilungsgrund handeln. Der Ausgangspunkt und gleichsam die Ansatzstelle für die einzelnen Arten sind: für die Zeuge das Organ und seine Tätigkeit; für den seelischen Ausdruck Miene, Gebärde und Ausruf; für die Mitteilung die Sprache. Die drei Arten sind ungleich von dem materiellen Substrat bedingt, am wenigsten die Sprache wegen der Objektivität des gemeinten Inhalts; mehr der Ausdruck, der in seiner Subjektivität der geistigen, unmittelbar verständlichen Sphäre

schon weiter entrückt ist; am meisten die Zeuge, die materielle Kultur, die sich, besonders in den Anfängen, am stärksten an Strukturen orientieren muß, die sich in der materiellen Welt finden. Das bedeutet aber auch eine verschiedene Verständlichkeit. Je geistiger, um so unmittelbarer ist, unter sonst gleichen Bedingungen natürlich, eine Objektivierung verständlich. Deswegen führen Aufzeichnungen, Mitteilungen aus einer vergangenen Welt am leichtesten in ihren Geist ein und bahnen auch den Weg zum Verständnis der andern Objektivierungen. Mit Recht läßt man daher die eigentliche Geschichte mit dem Zeitpunkte beginnen, da der Mensch zu schriftlichen Aufzeichnungen fortgeschritten ist. Gerade an der Schrift wird auch der Weg über die jeweilige Welt zur Objektivierung deutlich. Geht sie doch aus der Abbildung von Gegenständen hervor, wobei die nicht darstellbaren Beziehungen aus der Situation ergänzt werden, bis es gelingt, das Wort, das viel feinere Anpassungsmöglichkeiten an das Geistige hat, durch Laut- statt Sachbezeichnung darstellbar zu machen. Laut und Bild sind aber über den Gegenstand miteinander verknüpft. Selbstverständlich geht die ganze Situation und vor allem die ganze Welt nie in einen Bericht ein. Die eigene Welt ist dem Berichtenden meist nicht ausdrücklich bewußt, sondern durchdringt alles wie eine an keinem Punkte unmittelbar greifbare Atmosphäre. Je fremder diese Welt unterdessen geworden ist, um so schwerer wird auch ein rein objektives Verständnis des Inhaltes. Die eigene Welt des Interpreten schiebt sich dazwischen. Es ist Aufgabe der historischen Methode, die eigene Welt tunlichst auszuschneiden und die ursprüngliche Welt als das Ganze wieder zu fassen, aus dem der individuelle Bericht herkommt.

Viel stärker ist die Subjektivität der Auffassung bei der zweiten Klasse der Objektivierungen, die Stimmung und seelische Zustände wiedergeben. Für die Erzeugnisse der Kunst hat N. Hartmann, „Das Problem des geistigen Seins“ 418 ff., diese Subjektivität des jeweiligen Verständnisses gut betont. Die Verbindung von Stimmungen mit Gegenständen und Vorgängen der Welt, die dadurch geeignet werden, diese Stimmungen dem Verständnis anderer zu übermitteln, ist viel vager und willkürlicher als die zwischen Wort und Bedeutung. Wegen der leiblichen Bedingtheit kann sie ja überhaupt nicht ganz zum Verständnis und damit zur Mitteilung gebracht werden. Schon im unmittelbaren Verkehr läßt sich eine Stimmung nur umschreibend klar machen, sobald man über das Unbestimmte der Miene, der Gebärde usw. hinauswill, wobei oft das Gefühl zurückbleibt, daß durch die Worte keine

größere Klarheit erreicht wurde. Auf den Zusammenhang des Schönheitserlebnisses mit dem leiblichen Rhythmus geht es auch zurück, wenn das, was von verschiedenen Kulturen als schön angesehen wird, weit auseinandergeht und darum Verständnis von Kunstwerken bedeutend erschwert ist. Das subjektive Moment wird darum hier immer stärker sein und nur nach großen Mühen und umsichtsvollen Sicherungen genügend ausgeschaltet werden können. Diese Ausschaltung ist aber auch nur für die geschichtliche Forschung, nicht für den bloßen Kunstgenuß erforderlich. Zudem ist hier eine Nachprüfung, ob man auch hier den richtigen Sinn getroffen habe, an sich bedeutend schwieriger als bei Mitteilungen. Dort kann man, bei genügender Anzahl von Dokumenten, das eine gegen das andere ausspielen und durch die Erfüllung oder Enttäuschung von Erwartungen, die man sich aus andern Zeugnissen gebildet hat, die Objektivität einigermaßen prüfen. Bei Kunstwerken genügt es noch nicht, die gleichen Gebilde wie die Menschen einer vergangenen Kultur als schön zu empfinden; immer bleibt noch die Möglichkeit, daß dieses Empfinden anders ist. Hieran mag es wohl liegen, daß die Interpretation von Kunstwerken bildhafter Art sich gerne auf den objektiven Inhalt der Darstellung verwirft, also das Kunstwerk mehr als Mitteilung angeht; denn diese Aufgabe ist bedeutend leichter. Immerhin ist sie nicht ohne Bedeutung für das Verständnis des Künstlerischen am Werke. Denn dieses findet oft Gestaltung in Gebilden, die gerade wegen ihrer Verbindung von Inhalt und Form imstande sind, ästhetisch zu wirken; die Verbindung aber ist nur aus der Welt, in der sie geworden ist, zu verstehen. Die Sacherklärung ist dann ein Weg zur ästhetischen Interpretation.

Am wenigsten zu verstehen ist an den Zeugen. Der unmittelbare Inhalt des Verstehens ist hier der Zweck, den der Mensch mit der Herstellung solcher Zeuge verfolgte. Außerdem können sie auch Ausdrucksfunktionen übernehmen, besonders in primitiven Kulturen, wo auf die künstlerische Form des Werkzeuges großer Wert gelegt wird und das einzelne Werkzeug Gegenstand individueller Arbeitsleistung ist. Dagegen trägt das Zeug kaum je geistigen Inhalt; wo deshalb nur die ergologische Seite einer Kultur bekannt ist, wie z. B. vielfach in den steinzeitlichen Kulturen, sind wir für die geistige Seite auf Mutmaßungen angewiesen.

Aus dem Verhältnis von Mensch, Welt und Objektivierung lassen sich nun einige Bedingungen herausheben, denen wesensgemäß alle Objektivierungen als solche unterworfen sind und durch die sie folglich als solche gegenüber dem natur-

haft Gewordenen gekennzeichnet werden. Zunächst ist der Mensch für sein schöpferisches Tun auf ein vorliegendes, im Sein von ihm unabhängiges Material angewiesen; dann entnimmt er die Vorlagen für sein Schaffen der eigenen Welt; drittens vollzieht sich bei dieser Übernahme eine Vereinfachung; viertens bedeuten eine Vereinfachung auch die Zwecke, die ihn im Schaffen leiten, was besonders an den Zeugen zu Tage tritt; endlich bedient er sich nicht lebendiger, sondern mechanischer Kräfte bei der Herstellung. Es soll nun im einzelnen auf diese Kennzeichen der Objektivationen eingegangen werden. Im voraus sei aber bemerkt, daß die einzelnen Bedingungen bei den drei Arten von Objektivationen, die wir unterschieden haben, in verschiedener Art und Stärke sich auswirken.

Als erste Bedingung menschlicher Tätigkeit wurde das Angewiesensein auf ein bereits vorliegendes Material genannt. Auch das Leben benötigt zu seinem Aufbau die Materie; aber es vermag sie von innen zu durchdringen und dem eigenen Sein einzuverleiben. Dies bedeutet einen Vorteil und einen Nachteil. Der Vorteil liegt darin, daß die so aufgebauten Strukturen an der Entwicklungs- und Anpassungsfähigkeit des Lebendigen teilnehmen. Der Nachteil besteht darin, daß der Organismus sich nicht mit einer endlosen Anzahl solcher Strukturen belasten kann und somit auch die Anzahl von Funktionen, für die er gerüstet ist, eng begrenzt bleibt; ferner fehlt die Freiheit, die der Mensch seinen eigenen Schöpfungen gegenüber besitzt und die ihn zu einer steigenden Vervollkommnung seiner Hilfsmittel befähigt. Die menschliche Tätigkeit, die gleichsam eine Erweiterung der unmittelbar leiblichen darstellt, erreicht ihren Gegenstand von außen und kann an ihm nur akzidentelle, meist sogar nur quantitative Änderungen unmittelbar bewirken. Die meisten qualitativen und alle wesentlichen Veränderungen, deren der Mensch fähig ist, geschehen über solche quantitative, lokale Änderungen. Es entsteht zwar auch in der Objektivation eine neue Einheit, die ein Abbild der Leib-Seele-Einheit des Menschen selber ist; aber diese neue Einheit ist akzidentell; das Material behält in ihr sein Eigendasein und wird durch die Formung nur unwesentlich erfaßt. Darum entsteht eine Spannung, ein Dualismus zwischen Material und Form. Aristoteles hat diesen Dualismus zum Urbilde aller Zusammensetzung gemacht in seiner Materie—Form-Lehre, die in ihrem Namen schon auf die Kunst der Holzstatuen verweist, also auf eine Objektivation. Alle solche menschliche Form ist zum Material nachträglich und ihm gleichgültig; deswegen

erscheint uns auch der Verlauf der Geschehnisse in der materiellen Welt so grausam gleichgültig gegenüber den menschengeschaffenen Werten. Die Spannung zwischen dem Material und der Form hat nun verschiedene Grade. Sie hängt ab vom Material, von der Form und vom Bildner. Je plastischer, dynamischer das Material ist, um so besser wird es sich zum Träger geistiger oder seelischer Inhalte machen; darum ist in der Musik das Gefühl solcher Spannung am geringsten; allerdings ist dies erkauft durch die geringere Beständigkeit des Werkes. Je weniger geistig die Form ist, um so leichter läßt sie sich im Materiellen verwirklichen; im Bereiche der Werkzeuge ist wiederum die Spannung am geringsten, während für den Ausdruck der höchsten Geistigkeit alle Objektivationen unzulänglich wären, hätte nicht der Geist das Vermögen, beim Verstehen vieles zu ergänzen. Ist aber diese Ergänzung durch den Untergang der geschichtlichen Welt, in der die Objektivation entstanden ist, fast unmöglich geworden, so ist auch nur ein ganz allgemeines Verständnis des geistigen Inhaltes zu erreichen. Schließlich bedingt die Geschicklichkeit des bildenden Menschen die Einheit zwischen Material und Form. Je besser der Gedanke im Worte, die Stimmung im Kunstwerke, der Zweck im Werkzeuge seinen Leib gefunden hat, ohne der Natur des Materials unnötig Gewalt anzutun, als um so vollkommener empfinden wir das Werk. Die Vollendung des Kunstwerks kann direkt daran gemessen werden, daß ein bedeutender Stimmungsgehalt materialgerecht zum erschöpfenden Ausdruck gelangte. Dann nähert sich ein solches Werk dem Urbilde, von dem es seine Möglichkeit und innere Notwendigkeit hat, der Leib-Seele-Einheit des lebendigen Menschen.

Auf die zweite Bedingung wurde schon oben aufmerksam gemacht. In seinem bewußten Leben ist der Mensch an die Gegenstände seiner Welt verwiesen. Hat er sie aber einmal aufgenommen, so verfügt er infolge seiner Geistigkeit weitgehend über sie, im Gegensatz zum Tiere, das an sie gebunden bleibt. Aber eine Aufnahme muß diesem Verfügen vorausgehen; der Mensch ist in seinem Denken an die Sinnestätigkeit gebunden und diese an das Dasein äußerer Objekte. Ich und Welt sind in der Erkenntnis gegenseitig bedingt. Alles Schaffen des Menschen wird darum ein Nachbilden, das sich aber sehr weit von seinem ursprünglichen Vorbilde entfernen kann. So geht die Schrift von der Bilderschrift aus, die Kunst hält sich an Formen der Umwelt, und selbst die Zeuge, die sich der natürlichen Vorlage gegenüber schnell selbständig machen, haben ihr Urbild sei es in

Organen der Tiere oder mechanischen Strukturen oder sonstigen natürlichen Bildungen (z. B. Höhlen als erste Wohnstätten). Das Zurückgehen auf die Urformen kann deswegen oft das Verständnis erleichtern oder gar ermöglichen. Durch Einschaltung der Zwischenglieder kann man dann auch zum Verständnis weit abliegender Formen gelangen, die nicht mehr unmittelbar an das Urbild erinnern.

Die dritte und vierte Bedingung betonen beide die Vereinfachung des so aus der Welt Aufgenommenen und Wiedergegebenen. Beide Arten der Vereinfachung gehören zusammen und erfließen aus der gleichen Quelle, der Besonderheit menschlichen geistigen Lebens. Nur weil diese beiden Arten sich verschieden stark bei den verschiedenen Arten von Objektivationen auswirken, halten wir sie auseinander. Die Vereinfachung bezieht sich nämlich sowohl auf das Erfassen und damit die Wiedergabe der Gegenstände, wie auch auf das vom Erkennen bedingte Wollen von Zwecken.

Das Erfassen der Gegenstände bleibt stets unvollständig, was Breite und Tiefe angeht. Kein konkreter Gegenstand wird vom Erkennen je erschöpft. Im täglichen Leben ist die Art, wie der Gegenstand angegangen wird, und die Rücksicht, unter welcher er aufgefaßt wird, das Formalobjekt, von irgend einem leitenden Interesse bedingt. Jedoch darf man dieses Interesse nicht auf die Arten einschränken, die bei der Herstellung von Zeugen bestimmend sind; in jeder Kultur, und gerade in den primitiven mit besonderer Stärke, sind nicht-materielle, vor allem religiöse Interessen von vorwiegendem Einfluß. Nur in der modernen materialistischen Atmosphäre konnte das Gegenteil wahrscheinlich werden. Ebenso möge gegenüber falschen Folgerungen angemerkt werden, daß die begleitende Seinserkenntnis objektiver Art den Einigungspunkt und den allgemeinen Leitfaden für weitere und tiefere Erkenntnisse des gleichen Gegenstandes bildet, womit der absolute Relativismus, in den Worten schon widerspruchsvoll, ausgeschlossen wird. Die Wiedergabe dergestalt aufgefaßter Gegenstände wird somit von selbst gegenüber der vollen Wirklichkeit vereinfacht sein. Die Vereinfachung wird zudem nach besondern Rücksichten erfolgen; was schon bei der Erkenntnis führend war, das wird bei der Wiedergabe erst recht zuungunsten anderer Seiten hervortreten. In der Kunst führt dies zu den bekannten Stilisierungen, die bei starkem Gemeinschaftsempfinden für ganze Perioden oder Kulturen bezeichnend werden können; man denke an die ägyptische Kunst, die in ihrer starken Gebundenheit durch Jahrtausende hindurch den stark kollektivistischen Aufbau des ägyptischen

Gemeinwesens widerspiegelt. Es ist nicht so, als ob diese Vereinfachung immer bewußt wäre; im Gegenteil, gerade primitive Kunst wird glauben, die Dinge so wiederzugeben, wie man sie sieht, was auch richtig ist. Man sieht sie eben so. Erst hohe Kulturen können bewußt solche Vereinfachungen anstreben; aber gewöhnlich ist dann das gemeinsame Stilgefühl schon erstorben. Die Ausführung verstärkt natürlich noch diese Vereinfachung, wie gerade wieder die Kunst zeigt. Man muß sich zufrieden geben, wenn man das Ganze genügend angedeutet und die wichtig scheinenden Momente klar herausgearbeitet hat. Darum ist ja auch Kunst keine bloße Wiedergabe der Natur. An dieser Vereinfachung ist die Objektivierung gegenüber einer rein mechanischen Wiedergabe, einem bloßen Abdruck kennbar.

Da menschliches Wollen dem menschlichen Erkennen folgt, so hat es auch Anteil an der oben erwähnten Inadäquatheit; wäre diese Inadäquatheit des Wollens nicht bei der Herstellung und darum der Struktur der Zeuge von besonderer Bedeutung, so könnte sogar das oben über die Erkenntnis Gesagte genügen. Das Ziel oder der Zweck, den sich der Mensch bei seinem Tun vorsetzt, ist, gemessen an der Wirklichkeit des zu Erreichenden, immer eine Teilansicht, eine Abstraktion. In den Zweck wird ausdrücklich nur befaßt, was unmittelbarer Gegenstand der menschlichen Betätigung ist. Alles, was diese nicht schaffen, sondern nur voraussetzen kann, wird auch in der Zwecksetzung nur mitverstanden. Weiter kann das Bewußtsein zu gleicher Zeit nur wenigen Ideen oder gar nur einer seine volle Aufmerksamkeit schenken, eine Aufmerksamkeit, die gerade dem aktuell Schaffenden notwendig ist. Am deutlichsten erscheint dies gerade an den Zeugen. Sie sind entstanden unter der finalen Leitung einer relativ einfachen, vom Menschen überschaubaren Idee. So läßt sich die ganze Änderung, die der Mensch an einem Stein vorgenommen hat, um ihn zum Flintmesser umzugestalten, aus der Idee eines Werkzeuges zum Schneiden begreifen; was sich daraus nicht verstehen läßt, führen wir darauf zurück, daß es wegen des widerspenstigen Materials oder der Ungeschicklichkeit des Verfertigers noch nicht gelang, dieser Idee möglichst rein zur Verwirklichung zu verhelfen. Allerdings ist auch der Fall nicht unerwähnt zu lassen, daß sich Ausdrucksmittel und Zeug noch wenig im Empfinden des Menschen differenziert haben, ein Kennzeichen der noch stark einheitlichen primitiven Seelenlage; dann wird das Werkzeug zugleich ein Kunstwerk, zu dessen Verständnis außer der Zweckidee auch der Ausdruckswille zuzuziehen

ist. Mit steigender kultureller Differenzierung trennen sich die beiden Regionen immer mehr, bis dann gerade die knappe Herausarbeitung des Zweckes, etwa an modernen Maschinen, ohne unnötiges, sachlich nicht begründetes Beiwerk, eine neue Schönheit als Ausdruck eines disziplinierten, herrschenden Geistes erreichen kann. Die Dürftigkeit und Einseitigkeit menschlicher Zwecksetzung wird am besten durch einen Vergleich mit den Naturdingen, vor allem den Organismen, klar. An dem Reichtum, der Fülle und Mannigfaltigkeit der Formen und Gebilde eines pflanzlichen oder tierischen Organismus gemessen ist auch die komplizierteste Maschine von leicht überschaubarer Einfachheit, besonders wenn man dazu noch bedenkt, daß eine Reihe von Eigenschaften der Maschine nicht dem Planen und Schaffen des Menschen, sondern dem vorgefundenen Material zuzuschreiben ist. Beim Organismus, beim Gewachsenen tritt an die Stelle dieser Kargheit eine solche Verschwendung, daß sie unter kein Wozu, am wenigsten unter das Wozu der Nützlichkeit, zu zwingen ist. Kein einzelner Zweck, ja die Zweckhaftigkeit allein überhaupt nicht, wird hinreichen, um etwa das Spiel der Farben bei Vögeln oder die Blütenfülle der Bäume, das Gewirr der Zweige und Äste zu „erklären“, wie es die aufklärerische Naturbetrachtung am liebsten getan hätte. Es liegt ja allerdings dem Menschen in seiner Sorge um sein Dasein nahe, auch die Naturdinge nach der Art seiner Zeuge nur nach der Nützlichkeit für menschliche Zwecke und Nöte zu betrachten und daraus ihren Daseinssinn zu erklären. Aber er tut dies nicht mit der Ausschließlichkeit, die dazu notwendig wäre, um eine Philosophie zu rechtfertigen, die alles menschliche Erkennen nach der Analogie des Verstehens und Interpretierens von Zeugen auffassen will und damit einem lebensphilosophischen Relativismus verfällt. Es gibt, besonders außerhalb der heutigen Großstadt und Industriewelt, noch andere, ebenso spontane Betrachtungsweisen, wo die Natur noch wirklich als Natur, nicht als Lieferant von so und so viel Pferdekraften oder Gegenstand von technischer Ausnützung unmittelbar erlebt wird. Zudem eignet die Verstehbarkeit aus einem Zwecke unter den Objektivationen nur den Zeugen, während bei Ausdrucksmitteln und Mitteln der Mitteilung zwar die Zweckhaftigkeit auch eine Rolle spielt, die aber gegenüber der Stimmungshaltigkeit oder dem Sinngehalt mehr zurücktritt. Das Ergebnis der Untersuchung ist somit, daß gemachte Zeuge, aber auch die übrigen Objektivationen, gegenüber dem Gewachsenen, vor allem den Organen, sich durch eine karge, einseitige, übersehbare Zweckhaftigkeit auszeich-

nen, aus der sich alle vom Menschen vorgenommenen Änderungen verstehen lassen. Wo also aus solch einer menschlichen Zweckidee ein materielles Gebilde in seiner Form völlig zu verstehen ist, haben wir es mit einer Objektivation zu tun, nicht mit etwas Gewachsenem.

Die vereinfachende Wirkung menschlichen Erkennens und Wollens wird noch verstärkt durch die fünfte Bedingung, der das Entstehen von Objektivationen unterliegt. Zur Bearbeitung des Materials stehen dem Menschen nur mechanische Kräfte zur Verfügung, die an sich geradlinig wirken. Die lebendigen Kräfte treiben von innen vor und zwar immer in gestaltbildender Art; zusammen mit den äußeren Einflüssen ergibt das die Unregelmäßigkeit und Vielgestaltigkeit des Lebendigen, wo jedes Tier und jede Pflanze wieder etwas Neues ist und alles Schablonenhafte fehlt. Das menschliche Werk ist dagegen geradlinig, eckig, geometrisch und schablonenhaft, und zwar um so mehr, je mehr der Mensch gelernt hat, die äußern Kräfte zu beherrschen. Man vergleiche wie ein Baum und eine von Menschenhand geschaffene Säule ihre tragende Funktion erfüllen. Von der rein naturhaften Wirkung mechanischer Kräfte ist die Objektivation anderseits unterschieden durch die Gerichtetheit auf den Zweck hin, in die die Kräfte durch den Menschen gezwungen werden. So steht die menschliche Tätigkeit in ihrer Wirkung zwischen den beiden Arten naturhafter Kräfte.

Aus den eben behandelten Merkmalen lassen sich nun noch weitere Schlüsse über das Sein der Objektivationen ziehen. Die Vereinfachung durch das Erkennen und Wollen hat eine verschieden große innere Einheit und Geschlossenheit zur Folge. Weil eine leitende Idee das Ganze beherrscht, letztlich der Dienst, den die Objektivation dem leiblich-seelisch-geistigen Sinn des Menschen zu leisten bestimmt ist, trägt alle Veränderung, die der Mensch bewußt am materiellen Substrate vornimmt, den Stempel dieser Idee und wird so zu einer Einheit zusammengezwungen. Das Maß, in dem sich diese Einheit dem Widerstand des in Vielheit auseinandergehenden Materials gegenüber durchsetzt, ist mit ausschlaggebend für den Wert des Werkes. Ginge das Werk in die Vielfalt des Organischen oder das bloße Nebeneinander des Materiellen auseinander, so würde es für den Menschen unverständlich, unübersichtlich und unlenkbar; damit verfehlte es aber seinen Wesenssinn. Diese menschengeschaffene Einheit der Objektivation wird am sichtbarsten, wenn sie mit den materiellen Naturdingen verglichen wird. Deren Einheit ist nämlich rein äußerlich, akzidentell. Ein Stein, ein Fels ist

eine bloße Anhäufung von Atomen ohne innere Wesensganzheit. Ein Zerschlagen zerstört darum den Stein auch nicht; die Stücke sind genau so gut Steine wie der größere Stein; sie sind auch nur sehr uneigentlich „Teile“ des früheren Steines. Deswegen gibt es im Bereiche des bloß materiellen Seins auch kein Übel, weil keine innere Ganzheit zerstört werden kann wie z. B. beim Organismus. Dagegen erhält die Objektivation eine Einheit, die ein Abbild der leiblich-seelischen Einheit des Menschen ist, die darum auch zerstört werden kann. Ein zerbrochenes Werkzeug ist nicht ein kleineres Werkzeug, sondern ein zerstörtes, unbrauchbar gewordenes Werkzeug. Ein Kunstwerk kann unwiederbringlich zerschlagen, Teile von schriftlichen Mitteilungen können vernichtet werden. All das bedeutet einen Verlust, ein wirkliches Übel. Darum spricht man hier sinnvoll von Bruchstücken, von einem Torso. Daß solch ein Torso, eine bloße Skizze uns trotzdem oft fast mehr bedeuten als ein vollendetes Werk, liegt an einem doppelten Grunde. Einmal lassen Bruchstücke oft den inneren schöpferischen Vorgang besser gewahr werden und gestatten so einen Einblick in das Wesen des Künstlerischen selber. Der zweite Grund liegt darin, daß der Versuch, auch hier eine Einheit zu erfassen, den Betrachter oder Leser zu Ergänzungsversuchen treibt, somit seine Produktivität anspornt. Gerade hierin dürfte das Reizvolle und Lebendige mancher Skizzen und Versuche liegen.

Weiter ergibt sich die von N. Hartmann, „Das Problem des geistigen Seins“ 360 ff., hervorgehobene Zweischichtigkeit. Während das Sein der Naturdinge gleichsam in sich ruht, ist das Sein der Objektivation nicht in ihrem materiellen, objektiven Ansichsein beschlossen, sondern trägt in diesem einen Verweis und eine Aufforderung über sich hinaus. Die Spannung zwischen Material und Form, zwischen Vorbild und Nachbild, die einzigartige Form der Veränderungen als unter einem Zwecke stehend, all das geht über das bloße Da-sein hinaus. Und zwar geht der Verweis letztlich auf den Menschen, durch den und für den die Materie so gestaltet wurde, wie sie ist. Wir können bei dem Zusammenschluß und der innern Einheit der Formung nicht stehen bleiben wie bei einem Organismus, sondern erfahren diese nur als vorübergehenden Ruhepunkt unseres Betrachtens und Verstehens. Die innere Zweckhaftigkeit oder Sinnhaftigkeit, die innere Finalität, verweist auf etwas anderes: äußere Finalität. An den menschlichen Erzeugnissen, vorab an den Zeugen im strengen Sinn, ist uns der Unterschied von äußerer und innerer Finalität zunächst und eigentlich gegeben, während er

überall sonst erschlossen und demnach die Finalität nur in Analogie zu dieser erkannt ist. Die Stelle, wo wir Finalität zuerst nicht nur erfahren, sondern auch in dem, was sie besagt, verstehen, ist ja der menschliche Wille und alle Tätigkeit, die unter seiner Leitung steht. Der Wille kann nur in den Akt übergehen, wenn er sich das Ende seiner Bewegung, den *finis*, bereits vorhält und sich davon im Sein des zu setzenden Aktes bestimmen läßt. Da es aber dem Menschen in seinem Tun immer, wenn auch in wesentlich verschiedenen Arten, um sein Sein geht, biegt sich der gerade Vorstoß des Willens in die Welt hinaus nach Erreichung des Zieles gleichsam zurück auf sich, um dessentwillen das Ziel erstrebt und erreicht wurde. Das prägt sich aus in der doppelstufigen Finalität der Objektivation, in ihrem Verweis über ihr unmittelbares Sein hinaus.

Nach den vorausgehenden Ausführungen können wir somit sagen, daß an dieser doppelstufigen Finalität das Menschenwerk als solches erkannt werden kann; schließt doch, wie nachgewiesen, diese Finalität alle die oben aufgezählten Merkmale der Objektivationen als Momente in sich. Wo wir aus finalen Erwägungen der eben gekennzeichneten Art ein Vorgefundenes verstehen können, schließen wir auf seine Herstellung durch den Menschen; reichen solche Erwägungen zum Verstehen nicht aus, so wissen wir, es handelt sich um etwas Naturhaftes. So erkennen wir die Werkzeuge der Steinzeit als Werkzeuge, weil sich ihre Form als Zurichtung unter der Leitung der Idee „Geeignet zum Schneiden“ befriedigend verstehen läßt. Bei einem Organismus ist so etwas ausgeschlossen; finale Erklärungen sind dort immer Teilerklärungen. Es liegt natürlich dem Menschen nahe, sein eigenes Vorgehen, das ihm ja gewöhnlich nicht einmal ausdrücklich zum Bewußtsein kommt und darum um so selbstverständlicher verallgemeinert wird, in die Welt hineinzusehen und ohne weiteres Finalität da anzunehmen, wo diese statthaben müßte, sollte das Werk durch menschliche Betätigung zustande kommen. Deswegen sind in diesen Fällen Kritik und strenge Beweise nötig. Eine Analogie mit abnehmender Klarheit und zunehmendem Wesensunterschied des finalen Faktors bildet die folgende Reihe: die Finalität menschlichen Wollens und Schaffens; die Finalität ungeistiger bewußter Strebungen, etwa bei Tieren, die sich den Zweck nicht frei vorhalten können, sondern vom konkreten Gegenstand gezogen oder vom dumpf suchenden Gefühl getrieben werden, bis es auf den passenden Gegenstand trifft; die Ganzheit des unbewußten Organismus; die Bewegungen der leblosen Materie. Ganz

außerhalb der Reihe steht einmal das Verhältnis geistiger oder bewußter Akte zu ihrer Fakultät; diese ist nie an sich gegeben, sondern nur als hinreichender Grund der Akte aus ihnen erschlossen, weswegen ohne Zirkelschluß über Natur und Bedeutung der Akte aus der Fakultät nichts abgeleitet werden kann. Das Gleiche gilt natürlich vom Verhältnis der Äußerungen zu der aus ihnen erschlossenen Natur oder Wesenheit von Dingen. Dann der Sinn oder der Zweck ganzer Naturdinge; hier artet die Suche nach bestimmten Finalursachen immer in Anthropomorphismen aus. Da Verstehen seine eigentliche Stätte gegenüber menschlicher Geistigkeit hat und Finalität diese kennzeichnet, so können wir auch da und soweit verstehen, wo und wieweit Finalität statthat, also da nur in analoger Form, wo die Finalität nur analog zur menschlichen vorkommt. Die obige Reihe gibt denn auch in absteigender Linie Grade der Verstehensmöglichkeit an.

Die bisher aufgeführten Merkmale der Struktur von Objektivationen können natürlich nur dazu dienen, sie als solche, als von Menschen geschaffen zu erkennen; dagegen genügen sie nicht, ihren konkreten Inhalt zum Verständnis zu bringen. Nur in gewissen Fällen, in erster Linie bei den Zeugen oder wo ganz eindeutige Wechselbeziehungen zwischen allen Menschen und gewissen Dingen ihrer Welt bestehen, können sie auch die zweite Aufgabe leisten; so wenn Steinwerkzeuge eben nur aus ihrem besondern Zweck des Schneidens überhaupt als menschliche Werkzeuge erkannt werden. Der zweite Fall dürfte wohl seltener sein als allgemein angenommen wird. Zum konkreten Verständnis gehört gewöhnlich die Kenntnis der Welt, in der eine Objektivation entstanden ist, und dies um so mehr, je geistiger ihr Inhalt ist; denn das Geistige des Menschen steht, worauf bereits hingewiesen wurde, immer in einem großen Zusammenhang. Schon oben wurde betont, daß die Stiftung des Zusammenhangs zwischen menschlichen innern Zuständen oder Vorgängen und ihrem Ausdruck in der äußern Welt eine geschichtliche Tat ist, die als solche nichts Naturnotwendiges an sich hat, wenn auch in vielen Fällen naturhafte Verhältnisse die Wahl nahelegen. Etwas, was uns so selbstverständlich und „natürlich“ vorkommt wie das Nicken des Hauptes als Zeichen der Zustimmung, ist bei gewissen Völkern Zeichen der Ablehnung. Um so geringer wird die Notwendigkeit sein, wenn es sich um leibunabhängige Objektivationen handelt. In der Wirklichkeit wird die Erkenntnis fremder Objektivationen ihren Ausgang von der eigenen Welt nehmen; diese hinwieder wird durch den Umgang mit den

Mitmenschen erlernt und bildet einen Teil des Verstehens, das ja die Erkenntnisbeziehung ist, die menschlichen geistigen Inhalten, somit auch deren Verkörperung in den Objektivationen, angemessen ist. Dem Verstehen ist aber, wie an der gleichen Stelle nachgewiesen wurde, eigentümlich, daß es in einer Gemeinschaft sich vollzieht und von ihr getragen wird; somit gilt dies auch vom konkreten Verständnis der Objektivationen.

Als Verlängerung des leiblichen Ausdrucks trägt auch die Objektivation immer den individuellen Ausdruck, der sowohl für das Individuum als auch für die Gemeinschaft bezeichnend ist. Wie der Mensch am Gang und an seiner Sprechweise untrüglich erkannt werden kann, so auch an der Form seiner Objektivationen. Und wie seine Eigenart ungewollt, ja gegen den Willen im Ausdrucke erscheint, meist sogar nur den andern bekannt, so ist es auch in den Objektivationen. In ihnen verrät sich immer etwas vom Menschen, was über den gewollten Inhalt hinausgeht. Darum sind sie so ergiebig für die Geschichtsschreibung. Sie spiegeln oft das Intimste eines Menschen oder einer Zeit. Aber schon im leiblichen Ausdruck besteht immer die Spannung zwischen der Zähigkeit des organischen Seins und der Elastizität des Geistigen; mehr noch ist dies zwischen der Starre materiellen Seins, in das die Objektivationen sich einbilden und ihrem lebendigen und geistigen Inhalt der Fall. Manchmal ist es so wenig gelungen, das Höhere in den Stoff hineinzubilden, daß dieser herrscht. Ein anderes Mal wieder bezwingt das Geistige gewaltsam den Stoff, daß es ihn gleichsam seinen Gesetzen entreißt. Am vollkommensten ist das Werk, wenn es ohne Gewalttätigkeit, wenn auch nicht ohne Gewalt, den Inhalt in das Wesen des Materials gleichsam hineinwachsen läßt; hier geschieht eine Annäherung an das Naturding und vor allem an den leiblichen Ausdruck. Diese Annäherung braucht aber keine Nachahmung zu sein; wo man das Wesen der Kunst in der Nachahmung der Natur sah, meinte man im Grunde wohl diese Forderung, daß Material und künstlerische Form gleichsam eine gewachsene Einheit bilden sollen. Das scheint uns das Wesen der klassischen Kunst zu sein. Andere Kunstrichtungen legen aber Wert darauf, das Ringen und Überwinden des Materials im Kunstwerk noch vom Beschauer miterleben zu lassen, den Stoff als den Bezwingenen hinzustellen, so daß das Werk als ein Triumph des Menschen über den Stoff sichtbar wird.

Als Erfassen von Inhalten menschlicher Geistigkeit ist der erkenntnismäßige Zugang zu den Objektivationen ein Ver-

stehen im Gegensatz zum kausalen, naturwissenschaftlichen Erklären und zum vitalen Nachfühlen und Nacherleben⁶; nur im Ästhetischen kommen letztere mit in Frage. Damit hat es Anteil an den Vorzügen und Grenzen des Verstehens. Eine Grenze liegt darin, daß man sich der Wahrheit nicht auf messende, exakte Weise versichern kann, da das Verstehen vorzüglich auf das Individuelle und Geistig-Seelische geht; die Versicherung besteht vielmehr in einem konzentrischen Eindringen in die Tiefe des Sinnes, einer Erkenntnisart, die wegen der Mannigfaltigkeit der zu beachtenden Bezüge in dieser Hinsicht schwieriger ist als das kausale Erklären. Eine Adäquatheit wie etwa in der Mathematik ist darum hier wesensgemäß nicht zu erreichen, sondern nur eine Annäherung daran, die aber in vielen Fällen für die Ansprüche menschlicher Erkenntnis vollauf befriedigend ist⁷.

Der Hauptvorzug dieser Erkenntnisart besteht darin, daß das Verstehen, und nur dieses, eine unmittelbare, innere Wesenserkenntnis seines Gegenstandes gibt. Allerdings geht es auf Vorgänge und Zustände menschlicher Innerlichkeit, nicht auf die Substanz selber, die wir deshalb auch nicht mehr unmittelbar verstehen, wenn wir darüber auch ein vollkommeneres Wissen haben als von den nichtmenschlichen Seienden. Wir wissen mit eigentlicher unmittelbarer Wesenserkenntnis, was Erkennen, Wollen, Freude, Trauer und andere seelische oder geistige Vorgänge und Akte sind und was zu ihnen gehört. Sonst könnte ja eine Verständigung darüber nie zustande kommen, da sie in sich nie Gegenstände fremder Beobachtung werden und im Verstehen des Ausdrucks ihr Verständnis schon eingeschlossen ist. Jedoch ist dieses unmittelbare Verstehen nur schwer der Reflexion zugänglich, um so mehr, je näher die Akte der Personensphäre stehen. Darum ist auch ein Sprechen darüber viel schwieriger als über die Gegenstände in der Welt. Dazu handelt es sich meist um einfache, nicht zerlegbare Wesenheiten, auf die man nur hinweisen kann. Wegen der Unmittelbarkeit solcher verstehender Wesenserkenntnis ist es auch unnötig, von einem Zirkel zu sprechen, der am Anfange des Verstehens stände.

Das Erkennen der Objektivationen als solcher nimmt also

⁶ Seeberg in Deutsche Literaturzeitung 52 (1931) 2021 ff.: „Das, was wir verstehen wollen, ist in erster Linie nicht die Person, sondern das individuelle, aber überpersönliche Werk. Es geht zutiefst in der Geschichte um die Sache, um das Gestaltete und Geformte. . . . Das Chaos von psychologischen oder physiologischen Bestimmtheiten ist die Grenze für die geschichtliche Erkenntnis.“

⁷ Vgl. auch A. Brunner, Grundfragen 162 f.

teil an dieser Wesenserkenntnis. Wir wissen, was das Wesentliche an ihnen ist, das alles beherrscht und aus dem sich alle andern Eigenschaften ergeben. Es ist dasselbe, was auch die Einheit ausmacht, von der bereits gesprochen wurde, die leitende Idee. Am klarsten wird dies wieder an den Zeugen sichtbar. Ein Hammer ist da zum Hämmern; daraus ergeben sich alle Eigenschaften, die er haben muß, die ihm „wesentlich“ sind; alles übrige ist unwesentlich, akzidentell. Was aber das Hämmern beeinträchtigt, ist mit dem Wesen unvereinbar. So läßt sich das Gebiet der Dinge von der Art Hammer a priori umgrenzen.

Im Gegensatz dazu haben wir von den Naturdingen keine unmittelbare innere Wesenserkenntnis; wir verstehen sie darum auch nicht. Das Wesen erkennen wir hier vielmehr über die Eigenschaften, als deren hinreichenden Seins- und Einheitsgrund. Darum bedarf es hier auch der Induktion, um das allgemeine, abstrakte Wesen zu bestimmen. Die gegenteilige Meinung, wir hätten auch von diesen Dingen eine intuitive Wesenserkenntnis, beruht darauf, daß ein ganz ungeschichtlich eingestelltes Denken die lange vorwissenschaftliche Induktion vergißt, die dem Philosophieren voraufgegangen ist, und deren Ergebnis dem einzelnen zum größten Teil mit dem Erlernen der Sprache vermittelt wird. Nur so kann man zu dem Glauben kommen, wir sähen auf den ersten Blick, was zum Wesen eines Baumes, eines Pferdes usw. gehört. Die Allgemeinheit der Begriffe, in denen solche Wesenserkenntnis sich ausdrückt, liegt an der Art, wie wir zu ihnen gelangen, und an den Wesenszügen der menschlichen Sprache; es erübrigt sich somit, den Grund hierfür im Objekt zu suchen, etwa in Formen, die an sich allgemein sind und durch einen neuen Faktor individualisiert werden müssen.

Das Erkennen der Objektivationen besteht also nicht in einem Projizieren des eigenen Innern in den Gegenstand. Diese Projektionstheorie ist letzten Endes wieder ein Versuch, das Verstehen, die primäre, auf keine andere zurückführbare Erkenntnisart, doch wieder aus anderem zu erklären. Sie scheitert schon daran, daß das alltägliche Verstehen so nicht zustande kommen kann. Der eigene Ausdruck innerer Zustände ist dem Subjekte selber am wenigsten und zuletzt bekannt. Gang, Tonfall der Stimme, Mienenspiel kennen immer nur die andern. Wie sollte man da schließen können, der andere, der lächelt, empfindet jetzt, was ich empfinde, wenn ich eine solche Miene mache? Schon Scheler, „Wesen und Forschung der Sympathie“ 1922, 273 ff., hat darauf hingewiesen, daß Fremdverständnis vor Eigenverständnis

nis steht. Das Verstehen der Objektivationen führt uns wirklich zu neuen Erkenntnissen. Nur soweit wir die Welt, der eine Objektivation entstammt, nicht mehr kennen, ergänzen wir aus der eigenen Welt; hier liegt der Grund des subjektiven Faktors in der Erkenntnis der Objektivationen.

Auf diese letzte Tatsache stützt sich wohl die Ansicht, daß alles Erkennen Selbstverständnis sei, wobei allerdings das verstehende Selbst als das in allen strömende gemeinsame Leben aufgefaßt wird, nicht der Einzelmensch. Dilthey⁸, der für das Ausdrucksmäßige, das sich in jeder Objektivation findet, ein feines Verständnis hatte, neigte schließlich dazu, in aller Erkenntnis, vor allem in Metaphysik, nur den Ausdruck einer Zeit, einer Gestimmtheit zu sehen und deswegen alle Wahrheit relativ auf ihre Zeit und ihren Urheber sein zu lassen. Konsequent hat dann die von Dilthey stark angeregte Existenzialphilosophie diesen Standpunkt eingenommen, wobei zustatten kam, daß Heidegger seine Analyse der Erkenntnis mit der Analyse des Verstehens von Zeugen begann, die ja auf den Menschen rückbezogen und nur aus ihm zu verstehen sind. Diese Erkenntnisart wurde als die einzige hingestellt, zu der die anderen nur Abschwächungen und defiziente Arten bedeuten. Gewiß ist das Verstehen insofern primär, als an ihm sich alle Erkenntnis entzündet. Das bedeutet aber nicht, daß wir nicht zu andern Gebieten als dem menschlichen Geistesleben Zugangsarten hätten, die in ihrer Weise originär sind. Ja, selbst das Verstehen hat seinen Prototyp und seine Vollendung nicht im Verstehen der Zeuge, sondern im Verstehen des Du, worin ich das Du als Du sein lasse und damit objektiv erkenne. Der Heideggersche Ausgangspunkt ist also in doppelter Hinsicht zu berichtigen.

⁸ „Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du; der Geist findet sich auf immer höheren Stufen von Zusammenhang wieder; diese Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schließlich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht, das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich. Das Subjekt des Wissens ist hier eins mit seinem Gegenstand, und dieser ist auf allen Stufen seiner Objektivation derselbe“ (Ges. Schr. 7, 191). „Alle Darstellung ist Objektivierung, Erhebung zur Vorstellbarkeit oder Bildlichkeit oder Begrifflichkeit. Dichtung, Religiosität, Mythenbildung und Metaphysik bilden eine einzige Symbolsprache“ (ebd. 8, 265). Vgl. auch „Zu W. Diltheys Philosophie“ (Schol 6 [1931] 568 ff.). Vom objektiven Geiste Hegels unterscheidet sich Diltheys „Lebenszusammenhang“ durch Betonung des Irrationalen, Triebhaften, Gebrechlichen und Unzulänglichen in der Geschichte. „So können wir den objektiven Geist nicht aus der Vernunft verstehen“ (Ges. Schr. 7, 150).