Werk

Titel: Das Programm der Phänomenologie Husserls in seiner Bedeutung für die systematisch...

Autor: Winkler, Robert

Ort: Tübingen

Jahr: 1921

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1921_0002|log15

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Das Programm der Phänomenologie Husserls in seiner Bedeutung für die systematische Theologie.

Von

Lic. Dr. Robert Winkler in Heidelberg.

Die folgenden Ausführungen versuchen es, die Bedeutung der Husserlschen Phänomenologie für die Arbeit der systematischen Theologie darzulegen. Zu diesem Zweck wird zunächst die Methode der Phänomenologie in ihren Grundzügen entwickelt. Weiterhin wird sich ergeben, daß bei der gegenwärtigen Situation philosophischer und theologischer Arbeit unser letzter Zweck einer Verständigung über die methodische Eigenart der Phänomenologie am sichersten durch ihre Parallelisierung mit der religionspsychologischen Methode Wobbermins erreicht wird. Denn die Tendenz zum Unmittelbaren, Frischen, Natürlichen, Anschaulichen, nach einer Sphäre, die noch ganz unberührt ist von aller Theorie, ist beiden Forschern maßgebend für die Ausgestaltung ihres ganzen methodischen Apparats.

Nun kann freilich auf diesem beschränkten Raum die Phänomenologie keine allseitige Würdigung finden. Schon die Inbeziehungsetzung zur systematischen Theologie schränkt die Aufgabe ein und auch in diesem Rahmen muß im Interesse einer erschöpfenden Darstellung die Besinnung auf das Methodische in den Vordergrund treten [1]).

An den 1. grundlegenden Teil wird sich also eine ins einzelne gehende Darstellung der Methodik der Phänomenologie anschließen.

---

1) Der Verfasser hofft in Kürze eine bereits abgeschlossene Ergänzung des vorliegenden Aufsatzes veröffentlichen zu können.

Sie wird sich am besten durch die Entgegensetzung zu der Position geben lassen, die abweichend von der Phänomenologie nur ein empirisch-psychologisches Verfahren für zu recht bestehend gelten läßt und auch die Phänomenologie als empirische Psychologie anspricht. Die Zusammenstellung mit ihrer Gegnerin wird ihre methodische Eigenart um so deutlicher hervortreten lassen. Zum andern bietet sich dabei die Möglichkeit, Klärung in eine Kontroverse zu bringen, die sich in dieser Zeitschrift zwischen Traub und Wobbermin entsponnen hat und dann von Faber in einer besondern Veröffentlichung weitergeführt worden ist (Literatur s. S. 117). Die Gliederung der folgenden Ausführungen ist damit gegeben [1]).

I. Grundlegendes zur phänomenologischen Methode.

1. Schon in den einleitenden Worten ist es zum Ausdruck gekommen, daß es das Grundbestreben der Phänomenologie ist, an die Sachen selbst heranzukommen. Hören wir die Phänomenologen selbst! Es gilt, das, was die Wirklichkeit darbietet, einfach hinzunehmen, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt. Jede Aussage, die nichts weiter tut, als solchen Gegebenheiten durch bloße Explikation und genau sich anmessende Bedeutungen Ausdruck zu verleihen, ist also wirklich ein Anfang, im echten Sinn zur Grundlegung berufen (Id. S. 43 f.). Deduktive Theoretisierungen sind von der Phänomenologie ausgeschlossen (Id. S. 40). „Aber eins dürfen und müssen wir anstreben,

1) Als Literatur für die Phänomenologie kommen vor allem in Betracht: E. Husserl, Logische Untersuchungen (zit. L. U.). I. Prolegomena zur reinen Logik. Halle 1901 [1], 1913 [2]. II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, 1901 [1]. 1. Teil 1913 [2], 2. Teil 1921 [2]. Philosophie als strenge Wissenschaft Logos I 1910 S. 289 ff. — Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (zit. Id.). Halle 1913 [1] (auch im Jahrbuch f. Philos. u. phän. Forschg.). — M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Im Jahrbuch f. Phil. u. phän. Forschg. 1. Bd., 2. Teil, S. 405 — 565 und 2. Bd., S. 21 bis 478. Halle 1913—16 (auch S. A. zitiert Formalismus). — Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig 1915. 2 Bde. (zit. Abh.).

daß wir in jedem Schritt getreu beschreiben, was wir von unserem Augenpunkt aus und nach ernstestem Studium wirklich sehen" (Jd. S. 201). „Man muß nur überall in der Phänomenologie den Mut haben das im Phänomen wirklich zu Erschauende, statt es umzudeuten, eben hinzunehmen, wie es sich selbst gibt und es ehrlich zu beschreiben. Alle Theorien haben sich darnach zu richten" (Jd. S. 221). „Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen" (Philosophie als strenge Wissenschaft S. 340). Scheler charakterisiert diese neue Haltung des philosophierenden Menschen der Welt gegenüber als „ein Sichhingeben an den Anschauungsgehalt der Dinge, als die Bewegung eines tiefen Vertrauens in die Unumstößlichkeit alles schlicht und evident Gegebenen, als mutiges Sichselbstloslassen in der Anschauung und in der liebenden Bewegung zu der Welt in ihrer Angeschautheit." Diese Philosophie habe zur Welt die Geste der offenen, aufweisenden Hand, des frei und groß sich aufschlagenden Auges (Abh. II S. 197). Das Bestreben des Phänomenologen ist es also die Welt und ihren Inhalt vorurteilslos auf sich einwirken und dabei sich nicht schon von irgendwelchen Theorien beeinflussen zu lassen. Seine Hauptfrage ist: „Was ist gegeben?" nicht „Was kann gegeben sein?" (Scheler, Formalismus I 2, S. 454). Eine pure Selbstverständlichkeit — sollte es wenigstens sein — steht so an der Pforte der Philosophie, aber die Philosophie ist eben eine Wissenschaft von den Selbstverständlichkeiten, hinter denen sich von vielen ungesehen „die größten Schwierigkeiten verbergen" (L. U. II 1^2 S. 341 f.). Denn um zu diesem „Gegebenen", den wahren Letztheiten der Philosophie zu kommen, bedarf es einer mühsamen Blickabwendung von dem im natürlichen Sinn zunächst Gegebenen, um sich das Gesichtsfeld für das Gegebene, wie es der Phänomenologe meint, freizumachen. Erst dieses letztere verdient im strengen Sinne so zu heißen. Gar viel Gegebenes ist es nämlich nur scheinbar, ist in Wirklichkeit „Hinzugebrachtes", von uns „Hineingeschautes", nicht von den Dingen und Sachen „Herausgeschautes". Jede Theorie z. B. ist nichts den Dingen eigenes, ist nur kunstvolles Flechtwerk menschlichen Denkens, das gar oft die wahren Formen der Dinge

mehr verhüllt, als daß es sie kenntlich macht. Daher denn auch die Animosität der Phänomenologie gegen Theorien (z. B. Jd. S. 57). Wie führt sie nun ihre bis jetzt nur im allgemeinsten Sinn angedeuteten Tendenzen durch? Die Antwort darauf gibt die Lehre von den Reduktionen.

2. Wir müssen nacheinander die Schichten abtragen, bis wir zu jenem Letzten gelangen. Das ist dann erst der Gegenstand der Phänomenologie, mit ihm sind wir erst zu den wahren Sachen, mit denen der Phänomenologe „sich im Schauen vermählt" gekommen (Scheler: Abh. II, 205). Zunächst muß jedes Vorurteil weggeräumt werden; denn Vorurteile sind Karikaturen jeglicher Theorie. Sie bilden die oberste Schuttschicht. Nun kommt festerer Boden. Wir stoßen auf die Schicht der Wissenschaft. Sollen wir hier Halt machen? Scheint der Boden hier nicht so fest und zuverlässig, daß alle Mühe tiefer zu graben, um ein festeres Fundament zu suchen, überflüssig erscheint? Schon die alten Skeptiker und ein Descartes blieben hier nicht stehen, jene gingen ihr mit ihrer ἐποχή, dieser mit seinem universalen Zweifelsversuch zu Leibe. Wir sind mit ihnen in der Sache eins und graben weiter. Ist ja doch das ganze System der Wissenschaften eine große Theorie, und Theorien sollten das letzte nicht sein. Nun legen wir eine neue Schicht frei, die Natur und die Seele. Sie lagen letzten Endes allen Wissenschaften zugrunde und bleiben jetzt zurück. Wir stehen anscheinend den gesuchten Tatsachen gegenüber. Aber auch sie halten weiterschürfendem Graben nicht stand. Es sind Tatsachen, die freilich allen Theorien zugrunde liegen. Aber in ihnen selbst steckt auch schon der „Anfang zu einer Theorie" (Scheler: Abh. II, 199). Das Höchste wäre zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Natur und Seele, der Inbegriff alles Faktischen, das Material aller physischen und psychischen Wissenschaften sind schon Theorie. Sie sind nicht das letzte Unzerschlagbare. Sie konstituieren sich erst aus einer noch tieferen Schicht heraus. Und dieses wirklich Letzte ist das reine Bewußtsein (Jd. S. 96, 104, 105, 117, 120, 177). Hier ist harter Boden, der allem Tieferschürfen ein Ziel setzt.

Genau genommen paßt ja unser Vergleich gar nicht. Dieses reine Bewußtsein mit seiner reinen Inhaltlichkeit ist ja das uns nächste.

Auf unser Bild hingesehen brauchen wir also gar nicht so tief zu graben und so viel Schutt wegzuräumen, aber lange Gewohnheit hat uns blind gemacht gegen das Nächste, wir sind weitsichtig geworden. Deshalb bedarf es solch weitschichtiger Vorbereitungen, bis wir das Feld des „transzendental gereinigten Bewußtseins" in den Blick bekommen.

Das ist in Husserls Terminologie die „phänomenologische Reduktion". Sie besteht also in einer Art Destruktion der Welt in ihrer umfassendsten Bedeutung, so wie sie uns in naiver bzw. wissenschaftlich geläuterter Anschauung gegenübersteht. Wir vermeinen im Wahrnehmungserlebnis irgendeine Sache „draußen" im Raum und setzen sie in ihm als „da", als vor„handen" seiend. Unser wissenschaftliches Denken dringt näher ein in dieselbe Sache, die in der Wahrnehmung vor uns steht und sublimiert sie zum physikalischen Ding, immer aber steht sie „als real da", d. h. sich auf eine ganz eigentümliche, in besonderer Weise zu beschreibende Art in dem reinen Bewußtsein, auf das wir als letztes gestoßen waren, konstituierend. Unsere neue Einstellung aber macht diese Realitäts-Konstitutionen nicht mehr naiv mit, sie ist auf dieses geheimnisvolle Triebwerk aufmerksam geworden und belauscht — cum grano salis — dieses Wachsen der Realität. Wie es sich mit der Erfassung eines Dinges in der Wahrnehmung und der dadurch bestimmten Seinssetzung verhält, so mutatis mutandis mit jedem Stellungnehmen der Welt gegenüber, ob wir uns ihr gegenüber wertend verhalten und in solchen Akten Werte setzen oder ob wir handelnd Handlungen konstituieren.

Wir sprachen bis jetzt ausführlicher nur von Sachen und Dingen, die *in äußerer* Wahrnehmung erfaßt werden. Wie aber steht es mit Vorstellungen, Gefühlen, Strebungen, wie sie die Psychologie behandelt (Jd. S. 103 ff.)? Sind sie nicht etwas ganz Unmittelbares, Selbstgewisses? Aber auch sie sind reale Dinge, und was real ist, ist nichts für sich Bestehendes (Jd. S. 92), ist nur durch Konstitution im reinen Bewußtsein. Was für uns infolge der phänomenologischen Reduktion zurückbleibt, sind also lediglich die Konstituentien aller Realität im reinen Bewußtsein. Die omnitudo

realitatis selbst ist „ausgeschaltet", „eingeklammert" (Jd. S. 54). Wir machen die Thesen, d. h. „Setzungen" (Jd. S. 94), die auf Grund gewisser Konstellationen dieser Konstituentien aufgestellt werden, nicht mit. Wenn sich diese Konstituentien zu Gebilden zusammensetzen, bei deren Vorhandensein, d. h. Uns-Bewußtwerden wir sonst urteilten, es ist etwas da, real da, dann halten wir uns jetzt zurück: wir schauen nur. Die „natürliche Generalthesis", in der wir die Welt als real setzen, wird „außer Aktion" gesetzt (Jd. S. 54). Deswegen stehen wir nicht vor einem Nichts; die Welt als „Natur" ist zwar ausgeschaltet, aber mit „geändertem Vorzeichen" (Jd. S. 278) ist sie wieder da als „dahingestelltes" Produkt von den im reinen Bewußtsein sich zu den mannigfachsten Gruppierungen zusammenfindenden Konstituentien aller Realität. Hier ist ein weites Feld für phänomenologische Forschungen. Es gilt jetzt nur in diese Welt sich schauend zu vertiefen und das Geschaute eindeutig auszudrücken.

Die phänomenologische Reduktion ist nach all dem Angeführten äquivalent einer Nichtberücksichtigung aller Wissenschaften (Jd. S. 108, 113, 115). Sie sollen in ihrem eigenen Gang nicht gestört werden. Die Phänomenologie will sich mit diesem Vorgehen nur die „absolute Independenz" von allen Wissenschaften sichern (Jd. S. 115). Sie will so voraussetzungslose prima philosophia sein (Jd. S. 121) und umgekehrt die letztauswertende Kritik für alle anderen Wissenschaften liefern. Und das kann sie begreiflicherweise restlos nur dann, wenn sie in keinem ihrer Resultate sich auf diese stützt. Freilich kann sie nicht umhin mit Erkenntnissätzen zu hantieren, die schon in den vorhandenen Wissenschaften ihre Stelle haben. Aber sie nimmt einen solchen Satz nur an, wenn sie ihm die Klammer erteilt hat, d. h. nur in dem modifizierenden Bewußtsein der Urteilsausschaltung, also gerade nicht so, wie er Satz in der Wissenschaft ist, ein Satz der Geltung beansprucht und dessen Geltung ich anerkenne und benütze (Jd. S. 57).

Wir haben also nur auf jenes obenbezeichnete Feld hinzusehen, auf die reinen Akte des reinen Bewußtseins. Das ist der Sinn der zunächst etwas befremdlichen Forderung der phänomenologischen Reduktion, die omnitudo realitatis auszuschalten.

3. Das reine Bewußtsein, das in seinem absoluten Eigensein alle Realität trägt, selbst also kein Reales ist, haben wir zu schauen gelernt. Die Richtung, in der wir die neuen Objekte der neuen Wissenschaft zu suchen haben, ist herausgearbeitet. Zur vollständigen Beherrschung der phänomenologischen Methode fehlt uns aber noch das Verständnis des Begriffes „Wesen". Zur phänomenologischen Reduktion kommt noch die „eidetische" Reduktion hinzu. Sie reduziert die zeit-räumlich eingebettete Tatsache auf das ihr zugrunde liegende Was, auf ihr Wesen, ihr Eidos (Jd. S. 114). Die Kompliziertheit der Struktur der Tatsache ist so radikal durchschaut. Sie muß ihrer Realität — das taten wir schon oben — und ihrer Individualität — denn das bedeutet hier ihre zeiträumliche Einbettung — entkleidet werden, wenn man ihr auf den Grund sehen will. Wie es Wissenschaften gibt, die die Tatsachen durchforschen, so gibt es auch Wissenschaften, die die Wesen zum Objekt haben (Jd. S. 10), sie beschreiben und den zwischen ihnen waltenden Verhältnissen nachspüren. Und wie das Wesen der Tatsache gesetzgebend zugrunde liegt, so sind die Tatsachenwissenschaften von den Wesenswissenschaften eidetisch abhängig (Jd. S. 18) und schöpfen aus ihnen einen großen Teil ihrer Einsichten. Die Phänomenologie ist eine derartige Wesenswissenschaft (Jd. S. 113 f.). Das transzendental gereinigte Bewußtsein soll nicht als Tatsache durchforscht werden, also tatsachenwissenschaftlich, sondern nach seinem Wesen, also wesenswissenschaftlich. So werden beide Einstellungen kombiniert: Der Phänomenologe schaut das reine Bewußtsein und er schaut Wesen. Erschließt uns das erstere die phänomenologische Reduktion, so das Wesen die eidetische Reduktion. Sie ermöglicht die „Wesensschau".

Es gibt nämlich nicht bloß ein Schauen von individuellen Gegebenheiten in der individuellen oder erfahrenden Anschauung (Jd. S. 10). Es gibt auch ein Schauen reiner Wesen in der Wesensschau (Jd. S. 11). „Wesensanschauung ist also Anschauung, originär gebende Anschauung, das Wesen in seiner leibhaften Selbstheit erfassend. Andererseits ist sie aber eine Anschauung von prinzipiell eigener und neuer Art, nämlich gegenüber den Anschauungsarten, die den Gegenständlichkeiten anderer Kategorien korrelativ zuge-

hören und speziell gegenüber der Anschauung im gewöhnlichen engeren Sinn, d. i. der individuellen Anschauung" (Id. S. 11/12).

Diese Wesensschau in den Ideen ist die Erweiterung der bereits in den „Logischen Untersuchungen" aufgewiesenen kategorialen und allgemeinen Anschauung (L.U. II 1 VI 6). Nach Husserls Schema ist dort das Erkennen ein Sich-Decken einer Intention mit ihrer Erfüllung, d. h. die bloß meinenden Bestandteile eines Aktes müssen in einer Anschauung ihre Erfüllung finden, wenn Erkenntnis zustandekommen soll. Der Zusammenklang des Signitiven mit dem Intuitiven ergibt das Erkennen. Die Leere des Meinens ist dann durch die Fülle der Schauung überdeckt. So kommt also in der erfüllenden Intuition das signitive Meinungsstreben zur Ruhe und konstituiert mit diesem durch ein Bewußtsein konstatierten Ineinanderfallen Erkenntnis. Wie nun ein auf einem individuellen, anschaulich zu gebenden Gegenstand gerichtetes Meinen seine Erfüllung findet, ist leicht einzusehen, durch die ganze Problemstellung schon angedeutet. Es ist eben die individuelle Anschauung, die diesen Gegenstand gibt. Sie gibt die Sinnesdaten, die im Meinen eine beseelende Auffassung erfahren, und damit steht der individuelle Gegenstand da.

Wie steht es aber mit Bedeutungsintentionen, wie „ist" und „und"? Soll das Schema restlos durchgeführt werden, so muß auch ihnen ein erfüllendes Moment entsprechen. Wenn ich mir den bloß signitiv meinenden Bedeutungsgehalt „Lamm und Wolf" veranschauliche, d. h. intuitiv erfülle, entspricht dann dem „und" auch ein Erfüllungsmoment? Zur Klarheit darüber kann ich kommen, wenn ich hier die Bedeutungsintentionen zunächst einmal im bloßen Nacheinander, also ohne dieses „und" und dann erst im Nebeneinander mit diesem „und" zur Erfüllung bringe. Ergeben sich Unterschiede in dem dabei sichtig werdenden Anschauungsgehalt, dann werden sie wohl diesem „und" zuzuschreiben sein, das in bestimmter Weise den Anschauungsgehalt im ganzen modifiziert. Das ist denn auch tatsächlich der Fall. Es soll dieser Wesensverhalt an der Ist-Bedeutung, an der er sich leichter zur Abhebung bringen läßt, aufgezeigt werden. Sicherlich entspricht dem signitiven Ist nicht ein individueller Anschauungsgehalt im Sinn der gewöhnlichen

sinnlichen Anschauung; ich kann das „ist" nicht sehen, so wie ich „diesen Baum da" sehe; deswegen aber zu sagen, es entspreche ihm nichts, ist der grundsätzliche Irrtum, der jegliches Verständnis für eine sich darüber bauende Wesensschau von vornherein ausschließt. Bringe ich mir die Bedeutungs-Intention: der Baum ist grün zur Erfüllung, so steht mir ein anderer Anschauungsgehalt gegenüber, als wenn ich die Einzelbedeutungen im bloßen Nacheinander ohne das Ist sich erfüllen lasse. Ich sehe das ja besonders deutlich, wenn ich eine Bedeutungs-Intention, die nicht mit einer andern in der Weise des „Ist" zusammengeht, in unserem Falle z. B. blau, trotzdem mit ihr zusammen in der Ist-Verbindung veranschaulichen will. Die Folge ist ein Sich-Sträuben der Intention bei dem Deckungsversuch mit der erfüllenden Anschauung. Es bleibt aber aus, wenn ich beide in der Verbindung des „Ist" nicht zusammengehende Intentionen nacheinander erfüllend vollziehe. Der Grund kann nur in dem Ist-Moment liegen, dessen zugehöriger „Anschauungsgehalt" in dem ersten Fall das Zusammen der erfüllten Intentionen nicht zuläßt oder sprengt.

In der Weise dieses „und" und „ist" haben wir uns nun auch die Wesen zu denken. Sie entsprechen allerdings einer anderen Gruppe kategorialer Akte, wie die, zu der die Ist-Form und die Und-Form gehörten. Während nämlich bei letzteren in der Konstitution des neuen Gegenstandes (also „ist" und „und") die Intention auf die Gegenstände der fundierenden Wahrnehmungen mitgerichtet war, treten hier die Gegenstände der fundierenden Akte in die Intention des fundierten nicht mit ein (L. U. II¹ S. 633). Das muß kurz erläutert werden. Im Gegensatz zu der schlichten sinnlichen Anschauung bauen sich alle kategorialen Anschauungen in Stufen auf. So sind jeweils fundierende und fundierte Akte bzw. Gegenstände zu unterscheiden. Wir machen uns das an einem Beispiel klar. Setzen wir ein Individuelles in Idee, das ist eben das Vollziehen der eidetischen Reduktion, dann fällt also das Tatsächliche ab. Die Intention bleibt nicht mehr bei der individuellen Anschauung und damit bei dem durch sie sich konstituierenden individuellen Gegenstand stehen, sondern geht durch sie bzw. ihn hindurch und erfaßt hinter ihnen in einer fundierten Anschauung

einen neuartigen, von dem ersten prinzipiell verschiedenen Gegenstand. Das individuelle Meinen (bzw. Gegenstand) fundiert also nur eine auf ersteres sich aufbauende, neue Erkenntnisleistung (bzw. Gegenstand). Der individuelle Gegenstand des fundierenden Meinens selbst aber ist in der neugewonnenen Erkenntnishaltung nicht mitintendiert oder mitgemeint, im Gegensatz zu dem Wesensverhalt bei den vorhin besprochenen kategorialen Akten der „Ist"- und „Und"-Form, bei denen in die Intention des sich neu konstituierenden, fundierten Gegenstandes die Intentionen auf die verbundenen Gegenstände mit eingehen. So meint der Mathematiker in seinen Gedankengängen nicht die Gerade, die er auf dem Papier vor sich hingezeichnet sieht und die von einer individuellen Anschauung intendiert wird. Sie ist vielmehr nur eine exemplifizierende Anschauung, auf Grund der sich erst die eigentliche mathematische Intention vollzieht. So bildet auch bei der eidetischen Reduktion die individuelle Anschauung bloß die fundierende Basis, auf der die fundierte Anschauung sich gründet. Und diese greift erst über den individuellen Gegenstand, den sie dabei ganz aus dem Blickfeld verliert, hinaus zum Wesen.

Von da aus ist ersichtlich, wie jede solche Ideation (d. i. Vollziehen der Wesensschau) von exemplifizierenden Anschauungen ausgehen muß. Und zwar brauchen es nicht gerade Wahrnehmungsgegebenheiten zu sein, die als exemplifizierende Anschauungen fungieren. Dieselben Dienste leisten auch Phantasiegegebenheiten. Letztere sind sogar noch zu bevorzugen (Jd. S. 153), da sie für freieste Bewegung Spielraum lassen. Daher die Paradoxie: Die Fiktion ist das Lebenselement der Phänomenologie — die Quelle, aus der die Erkenntnis der „ewigen Wahrheiten" ihre Nahrung zieht (Jd. S. 132). Der Phantasieakt dient ja nur als Unterlage für einen daraufgebauten Akt höherer Stufe. Erst durch diesen hindurch blickt die Intention auf den neuartigen Gegenstand. Der Akt ist fundiert; daher die in diesem Betracht relative Gleichgültigkeit des fundierenden. Die synthetische Funktion des Aktes ergreift ja über die fundierenden Akte hinaus etwas Neues, ohne auf jene mitgerichtet zu sein. Wir erschauen so das Allgemeine, das Wesen.

Das ist die Vorgeschichte der Wesensschau in den „Logischen Untersuchungen".

„Reine Wesen sind also da, es kommt nur darauf an, daß wir sie sehen" [1]). Hier ist der Punkt, an dem der Kampf entbrennt. Die Ideenblindheit des Empirismus und Naturalismus will ein derartiges über die Sphäre der Realität hinausliegendes Gebiet nicht anerkennen. Das Allgemeine bedeutet diesen Richtungen einen bloßen Namen. Der Kampf des Realismus und Nominalismus taucht so nach 6 Jahrhunderten mit geläuterten Voraussetzungen wieder auf. Nach dieser nominalistischen Ansicht hat die Idee, das Wesen kein Eigensein, dessen Eigenschaften und Wesensverhältnisse man ablesen könnte, wenn man sich ihm schauend hingibt, sondern ist nur ein Produkt unserer Abstraktion, also eine abhängige Variable unserer Denktätigkeit. Die naturwissenschaftliche Einstellung auf der andern Seite bleibt vor den Tatsachen stehen. Die undurchdringlichste ist ihr die Realität, sie sieht nicht, daß auch die Realität wie alle Tatsachen, nur durch „Sinngebung" ist (Id. S. 106), daß ihr ein gesetzgebender Kern zugrunde liegt, der sie vor einem Aufgehen in Zufälligkeit schützend trägt und hält. Dieser Kern ist das Wesen. So laufen die beiden Gedankengänge, der nominalistisch-empiristische und der naturwissenschaftliche darauf hinaus, die Ideen zu natürlichem bzw. psychischem Sein herabzusetzen. Dann kann aber nur die Wissenschaft vom Psychischen an sie herankommen und sie erfahrungsgemäß durchforschen. Beobachtung und Induktion bleiben die einzigen Hilfsmittel bei ihrer Erforschung. So macht man also die Phänomenologie, die Wesenswissenschaft sein will, zu bloßer deskriptiver empirischer Psychologie. Man will ihr nicht glauben, daß sie an einem Fall Wesenszusammenhänge erschaut. Man will ihr nur zugeben, daß sie wie alle Empirie Einzelfälle vergleicht und daraus durch Induktion zu Erkenntnissen kommt, die sie nur aus Selbsttäuschung durch Vertiefung in den Einzelfall gewonnen zu haben glaubt. Für jene Position gibt es eben nur die empirische Methode des Sich-Beschäftigens

1) Th. Elsenhans, Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie. Kantstudien XX S. 234.

mit den Dingen. Und von diesem Standpunkt des Panempirismus aus ist natürlich jeder Versuch einer davon wesensverschiedenen Methode wissenschaftlicher Beschäftigung mit den Dingen von vornherein zu verwerfen.

II. Phänomenologische **Religions**psychologie, empirische Religions**psychologie.**

1. Wir sind an dem Punkt angelangt, wo wir einer gleichgerichteten Tendenz der religionspsychologischen Methode begegnen und die Situation, der sie sich gegenüber findet, verstehen können. Auch die religionspsychologische Methode geht wesenswissenschaftlich vor, sie sucht das Wesen der Religion zu bestimmen, d. h. die Wesensgesetzmäßigkeit, die dem faktischen Tatbestand, wie ihn die empirische Forschung dieses Gebiets in ihren Verzweigungen als Religionsgeschichte und Religionspsychologie herausarbeitet, zugrunde liegt. Diese empirische Forschung stellt empirisch fest, was hier und dort Religion genannt wird, beobachtet, induziert und glaubt sich damit am Ziel. Soweit sie ihr Ziel erreicht haben will, ist sie damit auch im Recht. Zurückweisung erfährt sie von uns erst dann, wenn sie ihr Ziel zu dem Ziel macht. Diese rein empirische Bearbeitung der religiösen Phänomene kommt allerdings nur zu einem Wesensbegriff, der das Endprodukt eines bloßen Abstreichens von Verschiedenheiten ist und nur eine abhängige Variable unserer Denktätigkeit bedeutet. Er hat keinen Halt in einem selbständigen Eigensein (siehe S. 113). Die religionspsychologische Methode will demgegenüber mehr. Sie will im Wesen selbst stehen und von hier aus den faktischen Tatbestand „verstehen", das Wesen nicht bloß von außen ansehen und damit im Grunde genommen bei der Tatsache stehen bleiben. Da das Wesen in unserem angedeuteten Sinn nur vom Bewußtsein aus und im Bewußtsein zu erfassen ist (siehe S. 107 f.), ergibt sich damit die Notwendigkeit einer nach anderen Zielen strebenden und damit auch ihre Methoden nach ihnen gestaltenden „Psychologie".

Ohne weiteres sollte man einsehen, daß eine Wissenschaft, die auf Wesen geht, doch wesentlich anders vorgehen muß, als eine

Wissenschaft, die Tatsachen konstatiert. Nennt man das Vorgehen der letzteren empirisch, so muß es also auch ein nicht-empirisches Verfahren geben, falls man die Aufgaben der ersteren überhaupt in Angriff nehmen will. Das überträgt sich aber auf unseren Fall. Neben der empirischen Psychologie muß es eine Wissenschaft geben, die das Bewußtsein auf andere Weise durchforscht, als es jene tut. Die eine, die auf Tatsachen gerichtet, deren Zusammenhang *erklären* will, die andere, die, von der Tatsache auf das Wesen zurückgehend, sie *verstehen* will, also erklärende Psychologie auf der einen Seite, auf der anderen Seite verstehende Psychologie, wenn man das Wort Psychologie beibehalten will. Es ist aber dabei wohl im Auge zu behalten, daß das eigentlich Psychische im engeren Sinn nur in dem zu suchen ist, was die erklärende Psychologie behandelt [1]). Es ist die Realitätsform des inneren Seins, das sich der inneren Wahrnehmung erschließt, geradeso wie das Physische die Realitätsform des äußeren Seins ist, wie es sich der sogenannten äußeren Wahrnehmung kundgibt. Beides aber ist Realität und konstituiert sich auf den Sinnzusammenhängen, denen eine verstehende Psychologie als systematische Ausprägung jenes wesenswissenschaftlichen Vorgehens, wie sie auch die religionspsychologische Methode ist, nachgeht.

Damit soll die Gegenüberstellung nur in den allgemeinsten Umrissen charakterisiert sein und es bleibt die ins einzelne gehende Ausgestaltung den weiteren Ausführungen vorbehalten. Nur eine nähere Bestimmung muß zur Verhütung von Mißverständnissen noch ergänzend eingreifen. Jene verstehende Psychologie, die sich auf Sinneszusammenhänge richtet, die jenseits aller Tatsachen ihnen vielmehr zugrunde liegen und ihnen erst Sinn verleihen, fungiert auf zweierlei Weise. Dieses Sich-Richten auf Sinneszusammenhänge kann nur ein Umweg zur Beherrschung von Tat-

1) Derselbe Vorbehalt ist der „religionspsychologischen Methode" gegenüber zu machen. Psychologie darf bei dieser Anwendung des Worts nicht die Lehre vom Psychischen bedeuten, wie es die empirische Psychologie zum Vorwurf hat. Dann könnten wir nicht sinnvoll von einer *religionspsychologischen* Methode reden. Nun empfiehlt sich aber doch der Sprachgebrauch, das Wort Psychologie für jedes bewußtseinswissenschaftliche Vorgehen beizubehalten, es also in einem weitesten Sinn zu nehmen.

sachenzusammenhängen sein. Dieser Sachverhalt liegt in der Einfühlung vor. Alle Geschichtswissenschaften bedienen sich ihrer als unentbehrlichen Hilfsmittels für die Feststellung ihrer Kausalzusammenhänge. Sie bleiben aber nichtsdestoweniger empirische Wissenschaften. Das verstehende Einfühlen bleibt hier dem eigentlichen Hauptzweck, der empirischen Tatsachenfeststellung, untergeordnet. Nun kann aber dieses verstehende Eindringen in Sinneszusammenhänge Selbstzweck werden. Es systematisiert sich dann und stellt sich uns so als phänomenologische Methode in allen systematischen Kulturwissenschaften, die sich die Analyse eines Kulturwerts vornehmen, dar. Zur Kultur in einem weitesten Sinn als Inbegriff aller Wertverwirklichung gehört aber auch die Religion. Und hier ist eben die religionspsychologische Methode jenes phänomenologische Vorgehen, das sich mit einem verstehenden Eingehen auf Sinneszusammenhänge deckt.

Damit erledigt sich auch die Frage Fabers, die er im Anschluß an die Darstellung Wobbermins (ZThK 1917 S. 331) stellt (Faber, Prinzipienfragen der RPs., 1917, S. 38): „Ja warum bleibt denn in der historischen Forschung die psychologische Betrachtung als nichtempirische dem Prinzip der historischen Forschung untergeordnet, so daß also das Verfahren übergreifend als empirisches zu kennzeichnen ist, während bei der systematischen Forschung nicht das systematische Interesse übergeordnet wird, sondern das psychologische?“ Die Parallelität verlange doch die Ueberordnung des systematischen. Durch unsere Darstellung ist die Antwort bereits implicite mitgegeben. Das psychologische Denken ist hier die Art und Weise, in der sich die Systembildung vollzieht. Das Wort systematisch für sich allein ist noch nicht voll bestimmt, wie es der Begriff historisch ist. Die nähere Bestimmung des Systematischen aber ist hier durch die psychologische Fragestellung gegeben. Beide Tendenzen stehen nicht nebeneinander, sondern ineinander. Stellt sich im System der Gedanke der Aufgabe dar, so in dem psychologischen Denken das Mittel für ihre Lösung in dem vorliegenden Fall.

Gegenüber einem unmethodischen Durcheinanderbringen wesensverschieden orientierter psychologischer Arbeit, hat sich uns also im Anschluß an die Idee der Husserlschen Wesenswissenschaft das

Auseinandertreten dreier Begriffe von Psychologie ergeben: 1. eine empirische Psychologie, die die psychischen Tatsachen als reale Bestandsstücke untersucht, 2. eine verstehende Psychologie, die als Hilfsmittel der Geschichtswissenschaften fungiert und keine eigene Selbständigkeit besitzt, 3. eine Sinnespsychologie oder Phänomenologie, die im Grunde genommen nur eine Verselbständigung jener unter 2 angeführten verstehenden Psychologie ist. Für unsere weitere Betrachtung können wir 2. unberücksichtigt lassen. So lautet also unsere These: Es gibt neben der empirischen Psychologie, die mit den Mitteln der empirischen Wissenschaft, Beobachtung und Induktion, die Form des seelischen Lebens bearbeitet und als empirische Wissenschaft Tatsachenwissenschaft ist, eine nichtempirische Psychologie, die erst auf den eigentlichen seelischen Inhalt geht und eine Psychologie des Sinnes, der Wesen, also Wesenswissenschaft ist. Gegen diese These wendet sich der religionspsychologische Panempirismus. Wir haben uns aber nun in unseren bisher entwickelten phänomenologischen Erkenntnissen die nötigen Voraussetzungen verschafft, um mit ihm eine Auseinandersetzung zu wagen. Dabei wird sich gleichzeitig unsere Scheidung vertiefen und die Eigenart eines phänomenologischen Vorgehens zu scharfer Abhebung kommen [1]).

Da wir nicht annehmen, daß unser Gegner seine Position nach kurzem Geplänkel aufgeben wird, bereiten wir uns für eine regelrechte Belagerung vor. Wir schließen ihn zuerst ein, indem wir immer und immer wieder zeigen werden, daß es für eine Psychologie zwei ganz verschiedene Gebiete zur Bearbeitung gibt. Falls das eine Gebiet die empirische Psychologie für sich rechtmäßig in Anspruch nimmt, muß sich uns zum mindesten das Postulat einer wesentlich anders verfahrenden Psychologie ergeben. Schließlich können wir

1) Als gegnerische Literatur für diese Debatte kommen in Betracht (chronologisch geordnet): 1. H. Faber, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik, 1913. — 2. F. Stählin, Rezension von Wobbermins Hauptwerk im Archiv für Religionspsychologie I, 1914, S. 279—298. — 3. F. Traub, Theologie, Religionspsychologie, Metaphysik. ZThK 1915 S. 93 ff. — 4. H. Faber, Prinzipienfragen der Religionspsychologie, in der „Schwäbischen Heimatgabe für Theodor Häring", hsg. von H. Völter, 1918, S. 28—47.

die Festung dadurch einnehmen, daß wir die Struktur der bisher nur geforderten Methode aufweisen und ihre Charakterisierung als empirische abweisen.

2. Unsere phänomenologisch-religionspsychologische Methode geht auf Wesen, genauer, sie sucht ihre Objekte als Wesen zu ergreifen, die empirische Psychologie aber ihre Objekte als Tatsachen. Handelt es sich in jeder Wissenschaft zunächst um ein Aufsuchen und ein daran sich anschließendes adäquates Zum-Ausdruck-Bringen, so steht also dort ein „Konstatieren" von Wesen, hier ein „Konstatieren" von Tatsachen voran. Das Konstatieren der ersteren aber hat mit dem der letzteren gar nichts zu tun und mit ihm lediglich den Namen gemein. Hier ist schon das πρῶτον ψεῦδος aller Verwechslungen. Setzt man das beiderseitige Verfahren kurzweg gleich oder gesteht, je nachdem dem einen oder dem andern einen verwickelteren Charakter zu, der aber die qualitative Gleichheit sonst nicht berührt, so bleibt, wenn man zugunsten der Tatsache reduziert, nur die empirische Psychologie übrig, die dann allmächtig über das ganze Gebiet des Geisteslebens herrscht. Das werden doch aber auch Faber und Traub nicht wollen. Sagt doch Traub selbst (ZThK 1915 S. 110) von der Dogmatik: Sie sei eine nicht psychologische (d. h. aber bei ihm immer nicht empirischpsychologische) Aufgabe, sondern eine rein normativ-kritische Aufgabe (also jedenfalls nicht empirisch). Andererseits ist aber doch ihr Objekt etwas bewußtseinsmäßig Gegebenes oder nur vom Bewußtsein aus zu Erfassendes. Der Schluß ist unabweisbar: Sie muß einesteils psychologisch orientiert sein, andererseits aber doch nicht so, wie es die empirische Psychologie ist. Es bleibt demgegenüber für Traub eigentlich nur der Ausweg, die Rechtmäßigkeit der Terminologie zu beanstanden. Ein derartig bewußtseinsmäßig orientiertes Verfahren könne man nicht mehr Psychologie nennen. Darüber ließe sich ja reden (siehe Anm. S. 115). Aber Traub-Faber wenden sich gar nicht dagegen, machen eine derartige Wendung von vornherein unmöglich. Die spezifisch religiösen Motive und Tendenzen soll ja die empirische Psychologie herausarbeiten können, d. h. aber die empirische Psychologie kann die Wesensfrage der Religion erledigen. Denn die Frage nach den spezifisch-religiösen Motiven und Tendenzen ist eben die Entfaltung

der Wesensfrage. Traub-Faber widersprechen sich eigentlich damit selbst. Es soll der Wesensbestand (z. B. Faber, Wesen der RPsych. S. 76) konstatiert werden, der dem Tatbestand, der auch seinerseits konstatiert werden kann, zugrunde liegt. Soll das ein und dasselbe Verfahren leisten können?

Ein Wesen ergreife ich in ganz anderem wesensverschiedenem Sinn, wie eine Tatsache. Genau genommen kann ich von einem „Konstatieren" des Wesens gar nicht sprechen. Ich darf es nicht, wenn ich unter Konstatieren das Feststellen eines „Hier- und Jetzt"-Seins verstehe. Ein Wesen ist nicht hier und jetzt, wie eine Tatsache, also nicht d a seiend-real. (Sein S o sein wird dadurch nicht in Frage gestellt.) Ein Wesen erschaue ich, eine Tatsache erschaue ich nicht, sie ist ein auf Grund eines Schauens Hic-et-nunc Gesetztes, ohne daß dieses Schauen in expliziter Weise bewußt dabei zugrunde zu liegen braucht. Es ist aber selbst wieder als Wesensmöglichkeit zu verstehen, daß jeder Tatsachensetzung eine Wesensschauung entspricht. Denn ohne ein Wesen keine Tatsache. In einem gewissen Sinne läuft das Wesenschauen dem Tatsachen-Setzen voran. Unsere Tendenz auf Unmittelbarkeit, auf Drängen zum Letzten, hat also recht, wenn sie sich nicht mit dem Konstatieren von Tatsachen zufrieden gibt, sondern das Wesenschauen der Wesen fordert. Noch einmal ist die Wesensverschiedenheit zweier Gebiete dargetan, die ein und dasselbe Verfahren beherrschen soll.

3. Um die Eigenart der phänomenologischen Methode in ihrer mit der religionspsychologischen gleichgerichteten Tendenz zu verstehen, stellen wir sie unter Hervorkehrung jeweils verschiedener Gesichtspunkte dem empirisch orientierten psychologischen Vorgehen gegenüber. Zunächst soll auf den Begriff: psychisches Sein näher eingegangen werden. Psychisches Sein ist ein reales Sein. Als solches konstituiert es sich im Flusse des reinen absoluten Bewußtseins, dem Bewußtseinsstrom, der nulla re indiget ad existendum (Id. S. 92), wogegen das Sein der res, also der realen Dinge, auf Bewußtsein angewiesen ist. Und solche realen Dinge sind eben auch die psychischen Größen. Die empirische Psychologie als eine Tatsachenwissenschaft (siehe S. 117) richtet sich auf sie, beobachtet sie als daseiende, vergleicht sie, findet gewisse Regelmäßigkeiten an

ihrem Bau und Ablauf. Daraus nimmt sie die Idee einer psychologischen Kausalität und stellt psychologische Gesetze auf. Damit scheint sich die Bearbeitung der psychischen Größen zu erschöpfen und die empirische Psychologie so ihre Alleinherrschaft zu behaupten. Aber von zwei Ueberlegungen her erweist sich das als Anmaßung. Einmal: die psychische Realität ist doch selbst nur durch Sinngebung. Es muß also noch eine mögliche Aufgabe sein, ihrem „Ursprung" nachzuspüren und das kann doch offenbar keine Aufgabe der empirischen Psychologie sein. Denn jene Ursprünge konstituieren ja erst das, woran sich eine empirische Psychologie betätigen kann.

Aber auch nach einer anderen Richtung hin geht das psychische Sein nicht darin auf, Psychisches zu sein. In jedem Psychischen wird etwas gemeint, das Vorstellen geht auf ein Vorgestelltes, das Fühlen auf ein Gefühltes usw. Dieses Vorgestellte usw. ist aber nicht in der Weise des Vorstellens usw. gegeben. Sonst gäbe es ja nur objektlos verworrene, richtungslose Zustände. Jene Gegenstände, auf die sich das Psychische richtet, sind aber nicht „reell" im Bewußtsein vorhanden, wie Husserl sagt, sondern nur „intentional". Hat die Psychologie vorhin den Anspruch gemacht, alles Psychische, soweit es real da ist, zu bearbeiten, so haben wir jetzt ein Gebiet, das sich ihrem Bannkreis entzieht. Wir haben etwas Psychisches, das doch wieder nicht-psychisch ist. Es ist nur mit einer psychischen Hülle umkleidet. Sie überantworten wir der empirischen Psychologie. Für jenes andere aber halten wir sie nicht für zuständig. Wieder tut sich uns die Notwendigkeit einer psychologischen Wissenschaft auf, die aber anders vorgeht wie die empirische Psychologie.

4. Eine zweite Ueberlegung soll uns den gleichen Tatbestand noch deutlicher herausstellen. Der empirische Psychologe sucht beispielsweise eine erschöpfende Charakteristik der Vorstellung als psychischer Größe. Zu diesem Zweck betrachtet er eine Zahlvorstellung oder eine Baumvorstellung. Das was die Vorstellung vorstellt, den Inhalt der Vorstellung, ignoriert er dabei. Er will ja bloß das Psychische an sich erforschen, die Realitätsform des inneren Seins. Genau dasselbe ist der Fall bei der wissenschaftlichen Betrachtung des religiösen Bewußtseins. Auch hier kümmert sich die empirisch vor-

gehende Psychologie — jetzt also Religionspsychologie — nur um die psychische Form und läßt das Inhaltliche unberücksichtigt. Anderenfalls würde sie ja noch ganz andere Aufgaben in ihren Bereich nehmen, die sie mit ihren gewohnten Methoden nicht bewältigen kann. Eine Religionspsychologie im empirischen Sinn ist so im Grunde genommen nur allgemeine Psychologie, die sich auf dem Gebiet der religiösen Erlebnisse ansässig macht. Streng genommen kann daher von Religionspsychologie in diesem Sinn gar keine Rede sein. Sie dringt ja zum eigentlich religiösen Inhalt, um dessentwillen dem Erlebnis der Charakter eines religiösen zugesprochen wird, gar nicht vor. Sie läßt ihn sogar ihrem ganzen methodischen Ansatz nach außer Betracht.

Freilich ist auch bei der Behandlung der Form, also in der empirischen Psychologie, das Inhaltliche irgendwie mitgesetzt. Faber bezeichnet diese inhaltliche Mitsetzung treffend als Etikettierung (Prinzipienfragen S. 33). Er zieht nur nicht die Konsequenzen. Das Inhaltliche ist hier eben bloß Etikettierung und nichts weiter. Es ist die Sache nicht selbst, die hier zur Frage steht, die Sache fungiert hier nur als Etikette und zeigt dem empirischen Forscher nur an, was er untersuchen soll. Solange bleibt das Verfahren allerdings ein empirisches. Ich darf dann aber auch nicht den Anspruch machen, die Religion untersucht zu haben. Erst wenn ich das inhaltliche Moment einer selbständigen Betrachtung unterwerfe, es also nicht mehr bloße Etikette ist, bewege ich mich auf dem Feld, das wir unserer nichtempirischen Psychologie zugeschrieben haben. Hier wird die Voraussetzung selbst, die dem empirischen Verfahren durchlaufend zugrunde liegt, ans Licht gezogen. So muß eine empirische Psychologie scharf voneinander trennen „das System der Voraussetzungen, die sie beherrschen“ [1]), und ihre eigentliche Arbeit. Beides aber verwechselt Faber in klassischer Weise, wenn er auch das Inhaltliche, was bloße Voraussetzung seiner Arbeit ist, durch eben diese Arbeit mitbehandeln will. Das Ziel des empirisch-psychologischen Verfahrens aber bestände eigentlich dann im wesentlichen darin, daß es ihm gelänge, aufzuzeigen, wie, an welchem Punkte

1) Hönigswald, Prinzipienfragen der Denk-Psychologie. Kantst. XVIII S. 221.

und bei welcher Konstellation psychischer Zuständlichkeiten das aufblitzt, was wir Religion nennen. Dann wäre man ja glücklich bis zum Inhaltlichen vorgedrungen. Aber gerade darüber muß man sich klar sein, daß das überhaupt keine mögliche Aufgabe bedeutet. Die Ableitung der Religion aus einem religionsfremden Substrat ist etwas Widersinniges. Das will aber doch auch Faber nicht, er etikettiert ja vorher die in seine empirisch-psychologische Untersuchung eingehenden psychischen Größen, d. h. aber, er setzt Religion voraus. Seine Position ist also widerspruchsvoll.

Ein Chemiker kann nur in ganz unkorrekter Weise sagen, daß er aus seinen empirischen Forschungen erfahre, was der Begriff Atomverbindung besage [1]). Genau so wenig kann der Religionspsychologe, der empirisch verfährt, sagen, daß ihn seine Empirie lehre, was Religion sei. Man muß eben Voraussetzung und eigentliches Arbeitsgebiet scharf trennen, wenn man nicht in die Fabersche These verfallen will: Spezifisch religiöse Motive, d. h. also das Wesen der Religion, lassen sich mit den Mitteln der empirischen Psychologie herausarbeiten.

Will die empirische Psychologie für die Erforschung der spezifisch-religiösen Motive, also des religiösen Inhalts, kompetent werden — sie sind ja das Inhaltliche der Religion par excellence —, dann macht sie sich der schlimmsten μετάβασις εἰς ἄλλο γένος schuldig. Zuerst wollte man die psychische Form untersuchen und stellte sich ganz auf dieses Ziel ein, doch plötzlich will man auch Wahrheiten über die inhaltlichen Gebilde ausmachen, deren Formen man doch bloß untersuchen wollte, und man vergißt dabei, daß man darauf gar nicht eingerichtet ist. So wird die Psychologie zum Psychologismus. Dieser empirische Psychologismus aber hat mit dem, den man uns etwa vorwerfen könnte, nichts zu tun. Vom Bewußtsein ausgehen — der Inhalt unseres Psychologismus — heißt nicht beim bloß Psychischen stehen bleiben. Wenn wir aber darüber hinausgehen, machen wir uns nicht jener μετάβασις schuldig, wir unternehmen nicht mit unzulänglichen Mitteln unseren Versuch, wir orientieren uns am Ziel und das verlangt ein nicht-

1) P. F. Linke, Das Recht der Phänomenologie. Kantst. XXI S. 208.

empirisches Vorgehen, denn wir wollen ja zum Wesen kommen, und vor ihm versagt alle Empirie.

Mathematiker und Psychologen können es beide mit denselben Bewußtseinsgrößen zu tun haben. Aber ihre Einstellungen zu ihren Objekten sind grundverschieden. Genau so ist es mit dem empirischen Religions*psychologen* und dem eigentlichen *Religions*psychologen. Beide haben es mit den gleichen Bewußtseinsbeständen zu tun, aber jener geht auf die Form, dieser auf den Inhalt So ergibt sich wieder: Wir müssen psychologisch vorgehen, aber doch nicht so, wie die *empirische* Psychologie.

5. Wir charakterisieren dieses inhaltliche Moment, wie wir es im Gegensatz zum formalen herausgearbeitet haben, näher. Indem wir etwas als psychisch setzen — und die empirisch-psychologische Bearbeitung von psychischen Tatsachen setzt ja diese Setzung voraus — rücken wir es von uns weg und schauen es von außen an, stehen ihm betrachtend gegenüber. Im Inhaltlichen selbst aber leben wir, wenn wir uns mit ihm beschäftigen, d. h. wir erfassen es als Sinn. Etwas Sinnhaftem steht man aber nicht gegenüber mit dem Handwerkszeug von Theorien und Hypothesen und sucht es zu „erklären"; man „versteht" es. Freilich liegt auch dem Psychischen Sinnhaftes zugrunde. Es ist ja nur durch Sinngebung, aber indem wir es als Psychisches ins Auge fassen, entgeht uns der Sinn. Als bloß Psychisches ist es sinnlos, undurchdringlich für unser Verstehen [1]).

Daß jetzt dieses bestimmte Gefühl *da* ist und ihm nun ein anderes folgt, ist ein Kausalzusammenhang. Wir können ihn *erklären*, und doch kann er uns unver*ständlich* bleiben. Leben wir aber im Sinn, so verstehen wir alle Sinneszusammenhänge, die sich an jenen reihen. Wir sehen sie ja nicht bloß von außen, wir stehen in ihnen und gehen mit ihnen selbst von einem zum andern. So scheiden sich uns scharf Kausalzusammenhänge von Verständniszusammenhängen. Die psychische Abfolge mit ihren Regelmäßigkeiten überlassen wir der Psychologie, die empirisch vorgeht. Sie mag ihre Gesetze darüber aufstellen, aber die Sinneszusammenhänge nebst ihren Regelmäßigkeiten entnehmen wir ihrer Kompetenz. Die „Gesetze", die hier gefunden werden, sind keine empirisch ge-

1) Vgl. z. B. auch Rickert, Urteil und Urteilen, Logos III S. 230—245.

fundenen Gesetze, sie werden an einem Sinneszusammenhang erschaut. Sie sind nicht wie jene Kausalgesetze gewonnen, indem man verglich und Ungleiches ausschloß. Sie stehen nicht am Ende einer Induktionsreihe. Die Gesetze gelten zwischen realen Tatsachen, seien es nun psychische oder physische. Was uns hier vorliegt, verbindet Sinnesgebilde. Wir nennen diese Art von „Gesetzen" daher besser mit einem andern Namen und bezeichnen sie als Funktionen. Hat man die beiden Arten von Zusammenhängen je in ihrer Eigenart erkannt, wird man sie nicht mehr durch ein und dasselbe Verfahren erheben wollen (siehe dazu Faber: Wesen der RPs. 1913 S. 75 ff.). Wir stehen wieder vor der Entscheidung: Entweder Resignation oder ein anderes Verfahren!

6. Wir betrachten den Wesensverhalt, der sich uns ergeben hat, von einer neuen Seite. Wir sagten: Im Sinn leben wir, er steht uns nicht fremd gegenüber, so daß sich etwa hinter seiner undurchsichtigen Oberfläche uns etwas verberge. Die Tatsachen aber sehen wir bloß von außen. Eine Folge davon ist, daß uns alles reale Sein nie als Ganzes gegeben ist; wir sehen ja immer nur den Teil des realen Seins, der in unser geistiges Blickfeld zu liegen kommt. Aendern wir unseren Standpunkt, dann sehen wir dieses Sein anders. Husserl sagt dafür bezeichnend: „Ein reales Sein, ein Ding schattet sich ab" (Id. S. 77, 313). Als Ganzes, adäquat ist es nur in Form der Idee gegeben, die eine Regel für einen unendlichen Fortgang in der Anschauung des Dinges angibt. So verhält es sich auch mit dem psychischen Sein. Auch das psychische Sein schattet sich in gewissem Sinn ab. Auch psychische Realität ist nie adäquat gegeben, sondern nur in einem unendlichen Prozeß, dem eine Idee die Regel seines Fortgangs vorschreibt, zu erfassen. Damit haben wir wieder einen absoluten Gegensatz aufgedeckt: Auf der einen Seite absolutes, auf der anderen abgeschattetes Sein. Die Glieder dieses Gegensatzes durch ein artgleiches Verfahren zu erschließen muß doch mindestens problematisch erscheinen. So ergibt sich wieder: Wir brauchen eine Psychologie, sie darf aber nicht empirisch sein.

7. Wir führen eine parallele Ueberlegung durch. Wenn wir von einem seelischen Sein sprechen, so klingt immer eine physische

Mitbedeutung mit. Seelisches Geschehen ist mit anderen Worten immer leiblich fundiert. Andererseits vermeinen wir aber doch im seelischen Geschehen ein Etwas jenseits unserer Leibessphäre zu erfassen. Wir glauben, daß wir mit ihm in eine Welt des Geistes hineinragen. Das Seelenleben ist also zweifach orientiert. Ist es leibzentripetal, dann wird ein Wesensverhalt als psychische Tatsache aufgefaßt (Id. S. 104). Ist es leibzentrifugal, wird ein Wesensverhalt als solcher hingenommen. Wir sind im ersten Fall empirisch-psychologisch, im zweiten phänomenologisch eingestellt. Sofern dieses „Sein" des Wesensverhaltes leibgebunden ist, gehorcht es ganz andern „Gesetzen", als wenn es absolut seinen Sinneszusammenhängen unterworfen ist, die es funktional (s. S. 124) in Sollensweise zusammenhalten. Die psychologischen Gesetze, d. h. die Gesetze des seelischen, leibgebundenen Geschehens decken sich nicht mit den Funktionalzusammenhängen des Geistes. Daher hat ja auch die Genese irgendeiner geistigen Erscheinung als allmähliches Ergreifen einer geistigen Welt durch die Seele oder anders gesehen als das allmähliche Hereindringen einer Geisteswelt in das leibfundierte Bewußtsein nichts mit dem Wesen dieser Erscheinung zu tun, d. h. mit ihrem Sein unabhängig von einem seelischen Sein, also auch unabhängig von ihrem Gewordensein in einem seelischen Sein. Wir müssen vielmehr von ihm absehen, wenn wir die Sinneszusammenhänge in unsere Untersuchung aufnehmen wollen. Hier drängt sich uns wieder die Einsicht auf, daß ein und dasselbe oder ein artgleiches Verfahren uns unmöglich die bloß seelische Struktur und die Funktionalzusammenhänge des Geistes erschließen könne. Freilich muß es ein psychologisches Verfahren sein, denn auch diese geistigen Zusammenhänge sind nur von der Seele her faßbar; aber es darf kein empirisches sein, das sich in seiner eigenen Zielgebung an der Bearbeitung des seelischen Seins erschöpft.

8. Wir schließen daran eine weitere Kontrastierung der beiden grundverschiedenen Gebiete. Das seelische Sein ist wesensnotwendig an einen Leib gebunden, d. h. aber an ein Individuelles. Es bleibt seinem Sinn nach immer individuelles seelisches Sein, auch wenn es in seiner wissenschaftlichen Bearbeitung durch die empirische

Psychologie verallgemeinert wird. Auch wenn sie von Vorstellungen usw. redet, meint sie Vorstellungen eines Ich, nur sind aus ihnen diese Besonderheiten entfernt, wie sie durch ihre Bezogenheit auf ein individuelles Ich bedingt sind. Wenn aber nun das Geistesleben seinem Wesen nach nicht in einem derartigen bloß seelischen Sein aufgeht, so werden wir auch diese Individualität, d. h. hier die wesentliche Bezogenheit auf ein Ich von ihm fernhalten müssen. Wir müssen es zwar an einem individuellen Ich erfassen, daher ja die Notwendigkeit „psychologisch" vorzugehen, aber in seiner Bestimmung und Fixierung dürfen wir uns durch die Individualität nicht irre machen lassen.

Dabei ergibt sich uns aber noch ein weiterer Unterschied. Das seelische Geschehen verläuft in der Zeit. Die kausale Gesetzmäßigkeit, nach der es abläuft, ist zeitlich. Die im seelischen Leben ergriffene Geisteswelt aber, die in Form der „Bedeutung", des „Sinns", der „Wahrheit", dem Kausalgetriebe ganz fremdartig aufblitzt, ist so wenig, wie sie etwas Individuelles war, etwas Zeitliches. Zu vermeinen, die Bedeutungs-, Sinnes-, Wahrheitszusammenhänge verliefen in der Zeit, wäre absurd. So tun sich auch von dieser Seite gesehen zwei wesensverschiedene Aufgaben auf. Hönigswald rechnet es der Phänomenologie zum besonderen Verdienst an (Kantstudien XVIII S. 219—29), daß sie vor einer Verwechslung der zeitlichen Bestimmtheit jenes Seins (gemeint ist Bedeutung usw.) mit der Zeitlosigkeit seiner Beziehung warne. „Die Umstände, die den Eintritt jener spezifischen Seinsbestimmtheit des Bedeutungserlebnisses in der Zeit beherrschen", sind der experimentellen (also empirischen) Psychologie zugänglich und nur ihr (für eine wissenschaftliche Behandlung nämlich), aber „die zeitlose Beziehung" als solche verlangt eine selbständige Form wissenschaftlicher Behandlung.

9. So haben wir also wieder eine Sphäre nicht individuellen, nicht in der Zeit verlaufenden Seins umschrieben, an das eine empirische Psychologie ihren eigenen Tendenzen nach, wenn sie sich nur recht auf sie besinnt, nicht heranreicht. Dieses so charakterisierte Sein ist aber das Wesen, der Inbegriff der spezifisch-religiösen Motive von dem wir ausgegangen waren. Konkret gesprochen

heißt das aber: Wir wollen bei unserer religionspsychologischen Analyse nicht ein religiöses Erlebnis eines bestimmten Individuums untersuchen, sondern das religiöse Leben als solches in seinem Eigensein, wie es ist, auch abgesehen von der besonderen Art, wie es ein bestimmtes Individuum erlebt. Dabei können wir aber nicht so vorgehen, wie es die empirische Psychologie tut.

Es kann also nur eine unkritische Vermengung beider Aufgaben zu dem aufgedeckten religionspsychologischen Panempirismus führen. Das wurde aus den von uns angestellten Ueberlegungen immer wieder deutlich. Tatsächlich bleiben ja auch Traub und Faber hinter der von uns gekennzeichneten Problemlage nicht zurück. Sie sehen auch die von uns aufgezeigten Aufgaben, wenn auch nicht in ihrem ganzen Ausmaß, da ihr Blick durch die empirische Kurzsichtigkeit getrübt ist. Aber gerade deshalb, weil sie nicht das ganze einer Bewußtseinswissenschaft zur Bearbeitung vorliegende Feld sehen, sondern nur ein kleines Stück davon, ist die Ausdehnung ihrer empirisch-psychologischen Methode über ihr berechtigtes Anwendungsgebiet hinaus um so leichter möglich. Würden sie das Ganze übersehen, dann würden sie ihre These nicht derartig überspannen. Ihre Absurdität wäre von vornherein klar. So bedingt es sich wechselseitig. Die empirische Einstellung schränkt das Gebiet einer möglichen Psychologie ein, und infolge der eingeschränkten Möglichkeit der Anwendung bewußtseinswissenschaftlicher Forschung wird der Gedanke eines bloß empirisch-psychologischen Vorgehens bestärkt und das Unhaltbare des Gedankens bleibt einem nicht in die Tiefe dringenden Blick verborgen. Klarheit kann nur die Einsicht in die Verschiedenheit der bis jetzt immer einander gegenübergestellten polaren Positionen verschaffen, wo man die Frage nach den spezifisch-religiösen Motiven, dem W e s e n der Religion, immer in dieselbe Seite einzureihen hat, und zwar in die, die eine nicht empirische Bewußtseinswissenschaft zu ihrer Bearbeitung verlangt. Jene Frage bezieht sich ja auf das Wesen, den Sinn, den Inhalt, auf absolutes, nicht abgeschattetes Sein, auf ein Geistesleben, das über alle Ich-bezogenheit und Zeitbestimmtheit hinausliegt. Alle diese Fragestellungen liegen aber ihrem Wesen nach außerhalb empirischer Reichweite.

10. Wir sind aber damit noch nicht am Ende. Es kommt noch ein Moment hinzu, das die reine Empirie von unserer Aufgabe ausschließt. Die Herausstellung der religiösen Motive soll unter dem Gesichtspunkte des Wahrheitsinteresses erfolgen (vgl. Wobbermin, ZThK 1917, S. 337 ff.). Vertiefen wir uns in den Sinn dieser Forderung, dann wird sich uns ein neues Gegenargument gegen die gegnerische Position ergeben.

Alle Wissenschaft ist letzten Endes nur durch eine gewaltsame petitio principii möglich. Ohne die Voraussetzung, daß es etwas Wahres nun einmal gibt, kann ich nicht anfangen. So steckt gewissermaßen im Anfangen selbst die petitio. Auch bei der wissenschaftlichen Behandlung des Problems der religiösen Erfahrung muß ich einfach voraussetzen, daß es so etwas wie religiöse Wahrheit gibt. Was meine wissenschaftliche Arbeit zutage fördert, ist nur die inhaltliche Darlegung dieser von allem Anfang an allerdings in unbestimmter Weise vorausgesetzten Wahrheit. Diese inhaltliche Näherbestimmung wird in der Wesensfrage der Religion gegeben, und wenn diese letztere in der Forderung nach einer Herausstellung der religiösen Motive unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses entfaltet wird, wird damit eigentlich nur ausgesprochen, was in der Wesensfrage infolge jener unvermeidlichen petitio schon enthalten war. Das Wesen steht schon immer irgendwie im Schein der Wahrheit. Wie will aber empirische Psychologie etwas konstatieren, was wahr sein will?

Eine zweite Ueberlegung soll uns auf diesen Punkt noch genauer hinführen. Das Wahrheitsinteresse ist für das religiöse Wesen konstitutiv. Ohne das Wahrheitsinteresse kann von einem religiösen Erlebnis sinnvoll gar nicht gesprochen werden. Eine Analogie stellt das noch klarer heraus. Lebe ich im Wesen Ton, so erschaue ich unmittelbar, daß er eine Höhe haben muß, ich brauche nicht erst auf ein anderes oder mehrere andere Wesen derselben Art zu achten, daß mir diese Zusammengehörigkeit klar werde. Aus dem konstatierten Zusammensein würde mir auch nie die erschaute Wesenszusammengehörigkeit, auch wenn sich das Zusammensein noch so oft wiederholte. Dem faktischen Sein liegt eben das Wesensein schon zugrunde, nicht umgekehrt. Ich erschaue also

in einem Wesen „Ton" sein notwendiges Verknüpftsein mit Höhe. Dasselbe ist aber der Fall mit dem religiösen Erlebnis und dem Wahrheitsinteresse. Mache ich mir den Sinn eines religiösen Erlebnisses klar, so sehe ich ohne weiteres, daß dieses Erlebnis wahr sein will. Ich brauche nicht erst auf so und so viele religiöse Erlebnisse hinzusehen um das einzu„sehen". Ich erschließe es also nicht auf Grund eines Induktionsverfahrens. Umgekehrt birgt das faktische Konstatieren vielmehr die Einsicht in diesen Wesenszusammenhang immer schon wesensmäßig in sich.

So ist das Wahrheitsinteresse also nicht primär ein faktisch konstatierbares Charakteristikum der Religion, wie es nach Traub (ZThK 1915 S. 101) scheint, sondern ein Wesensmoment der Religion. Das religiöse Erlebnis ist noch gar nicht voll bestimmt, solange wir ihm noch nicht dieses Wahrheitsinteresse beigelegt haben. Wenn ich einem religiösen Erlebnis bloß ein Spielen mit schönen Träumen oder ein Sich-Einwiegen in trügerische Illusionen zuschreibe und für es nicht vielmehr eine Beziehung zu einer über die Sinnenwelt hinaus liegenden transzendenten Wirklichkeit, die es im Glauben erfaßt, konstitutiv sein lasse — denn das will das Wahrheitsinteresse besagen —, dann habe ich dem religiösen Erlebnis seinen religiösen Charakter genommen. Andererseits darf ich aber auch nur ins Wesen der Religion hineinnehmen, was dem Wahrheitsanspruch wesensmäßig an sich trägt, sonst bestimme ich ja wieder nicht das Wesen der Religion als solcher. Darum ist eben der leitende Gesichtspunkt für die Bestimmung des Wesens der Religion das Wahrheitsinteresse. Aber nicht bei seiner faktischen Konstatierung dürfen wir stehen bleiben, wir müssen seine Wesensbeziehung zum religiösen Erlebnis erschauen. Damit sind wir aber jenseits der Grenzen empirischer Psychologie.

Wir können unser bisheriges Ergebnis auch so formulieren: Die Wesensfrage geht bei dem Feststellen der spezifisch-religiösen Motive nicht in einem bloßen Feststellen auf, es ist vielmehr dabei ein Auswahlprinzip wirksam. Sie konstatiert nicht bloß, sie konstatiert „Geltendes". Darum kann sie nicht bloß empirisch vorgehen, wie die empirische Psychologie, die ihren ganzen Apparat darauf eingerichtet hat, Tatsächliches als solches zu konstatieren. So haben

wir also zwei ganz verschiedene Feststellungsweisen, die man unter dem Titel quaestio facti zur Not begreifen kann. In der Gegenüberstellung der quaestio facti mit der quaestio juris pflegt man dann zu vergessen, daß erstere genau genommen zwei ganz verschiedene Aufgaben umfaßt. Wer diesen Unterschied beachtet, kommt von jener anderen Position aus in den unbegründeten Verdacht, psychologische und kritische Fragestellung zu verwechseln, wenn er ein nicht-empirisches Verfahren auch schon bei der quaestio facti fordert. Das Entweder-Oder, vor das man uns stellt, ist aber für unsere Position gar nicht vorhanden. Die erstere Fragestellung, die quaestio facti in einem engsten Sinn, reicht an unser Ziel gar nicht heran. Die zweite schießt über das Ziel hinaus. Wir könnten ja zuviel als geltend erweisen; so muß ein feststellendes Verfahren, das aber nicht empirischer Natur ist, erst herausarbeiten, was eigentlich als geltend „erwiesen" werden soll Ohne diese Fragestellung würden beide Aufgaben auseinanderklaffen. Eine Verwechslung mit der kritischen Fragestellung begehen wir trotzdem nicht. Unser nichtempirisches Verfahren weist als geltend auf, das kritische weist als geltend nach. Der Vorwurf hat nur solange seine scheinbare Berechtigung, als man beide Fragestellungen identifiziert: „Was ist rechtmäßig Religion?" und die andere: „Besteht Religion zu Recht?"

Wir können uns die Situation auch so deutlich machen. Die traditionelle, gewöhnlich ungeprüft übernommene Gegenüberstellung lautet: Tatsache — Geltung. Sie berücksichtigt aber nicht, daß einmal die Tatsachenfrage nicht eindeutig ist. Ich kann eine Tatsache aufweisen und mich damit begnügen. Ich kann sie aber auch aufweisen als Wesensausfluß. Dazu gehören aber wesensmäßig verschiedene Eruierungsweisen. Zum andern ist auch die Geltungsfrage nicht eindeutig. Ich kann die Geltung bloß aufzeigen. Ich kann sie aber auch in ihrem Geltungsrecht begründen. Das erste Problem der zweiten Reihe ist mit dem zweiten der ersten Reihe identisch. So ergibt sich uns in der anschaulichsten Weise eine Ueberbrückung jener beiden äußersten Fragekomplexe: Bloße Tatsachenfragen — reine Geltungsfragen, ein Mittleres, das geeignet ist, von dem einen zum andern überzuleiten. Das Gel-

tende wird aufgewiesen und wird als solches Objekt des Wahrheits-„beweises". Von einem Vorgreifen auf die Wahrheitsfrage kann dabei aber keine Rede sein, das von uns gekennzeichnete Verfahren greift nicht vor, es bereitet nur vor. Die Frage des Wahrheitsinteresses hat uns also wieder von einer anderen Seite her die Notwendigkeit erläutert, ein anderes Verfahren anzuwenden wie die empirische Psychologie und doch auf dem Boden der Psychologie zu bleiben. Andererseits zeigte es sich, daß wir nichtempirisch vorgehen müssen, ohne daß wir deshalb schon reine Geltungsfragen bearbeiten. Nicht kritisch — d. h. nicht reine Geltungsfragen betreffend — fällt nicht zusammen mit empirisch [1]).

11. Der Gang unserer Untersuchung bei der Polemik gegen den religionspsychologischen Panempirismus war also der: Wir suchten immer auf dem Gebiet des Bewußtseins zwei grundverschiedene Aufgaben nach ihren verschiedenen Seiten aufzuweisen, erkannten immer, daß der eine Aufgabenkreis in den Herrschaftsbereich der empirischen Psychologie falle, daß aber gerade deshalb die andere Seite für eine empirisch-psychologische Behandlung unzugänglich sei (s. bes. S. 127).

Nun sagt aber Traub (ZThK 1915 S. 103): „Ist eine solche Unterscheidung überhaupt durchführbar? Gibt es denn neben der empirischen noch eine andere Psychologie, die also nicht empirisch sein müßte? . . . . Steht ein solcher Begriff nicht im schärfsten Kontrast zu der ganz klar erkennbaren Tendenz, die in der Entwicklung der psychologischen Forschung sich offenbart? Diese Tendenz geht dahin, daß mit steigender Klarheit der empirische Charakter dieser Wissenschaft herausgearbeitet wird." Das ist richtig, wenn es auf die empirische Psychologie geht, aber entspricht den Tatsachen nicht, wenn wir auf unser phänomenologisches Verfahren sehen. Denn da bricht sich immer mehr die Einsicht Bahn, daß das empirisch-psychologische Verfahren nur für die Lösung ganz bestimmter Aufgaben ausreiche, daß daher daneben für die Lösung der noch offenbleibenden Fragen ein nichtempirisch-psychologisches Verfahren ausgebildet werden müsse. Gerade das letztere arbeitet

1) Zum Vorhergehenden vgl. besonders Faber, Prinzipienfragen der Religionspsychologie, 1918, S. 32.

sich mit steigender Klarheit heraus. Die Arbeiten der Husserlschen Schule dürften dafür ein beredtes Zeugnis ablegen [1]). Besonders der Umstand, daß es gerade auf experimentellem Gebiet tätige, also empirische Psychologen sind, die die neue Richtung vertreten, ist bezeichnend. Ich nenne nur die Lippssche Schule und Linke. Diese Forscher müssen doch wohl die Unzulänglichkeit der empirischen Psychologie für eine erfolgreiche wissenschaftliche Behandlung gewisser Aufgaben erkannt haben, wenn sie sich bei deren Bearbeitung nicht auf ihr sonst so bewährtes empirisches Verfahren stützen, und bei ihrer jahrelangen Beschäftigung auf diesem Gebiet gibt das doch zu denken.

Die Sachlage wird übrigens auch noch dadurch von Traub verschoben, daß er seine Empirie mit einem heroischen Glanze umgibt, als ob er durch ihre Verteidigung gegen theologische und philosophische Metaphysik ins Feld ziehe (ZThK 1915 S. 104); ähnlich auch Faber, Wesen der RPsych. S. 77). Damit kommt aber das nichtempirische Vorgehen der religionspsychologischen Methode von vornherein in eine falsche Beleuchtung. Nichtempirisch ist doch nicht spekulativ. Der Gegensatz gegen das Spekulative hindert uns nicht daran, ein bloß empirisches Verfahren aufzugeben.

12. Bestenfalls wird man uns jetzt die Verschiedenheit der aufgezeigten Aufgaben zugestehen, aber bedauernd bemerken, wir seien eben in der unangenehmen Lage, nur die eine empirische Psychologie zu besitzen. Alles andere sei Selbsttäuschung. Wir müßten sie aber für die Bearbeitung der neuen Aufgaben so modifizieren, daß die verhältnismäßig befriedigendste Lösung erreicht würde. Wir haben ein kleines Zugeständnis, in das wir einhaken können. Wir müssen modifizieren. Wir gehen darauf ein. Es wird aber solch eine gründliche Modifikation notwendig sein, daß von dem Sinn der ursprünglichen Methode gar nichts mehr übrig bleibt. An unsere bis jetzt mehr negativen Aufweisungen schließt sich also

1) Auch die Rickertsche Transzendentalpsychologie gehört hieher. (Siehe bes. Gegenstand der Erkenntnis, 3. Kapitel, IV. Psychologie und Sinnesdeutung, S. 154—168. Vom Begriff der Philosophie: Logos I, bes. S. 19 ff. Urteil und Urteilen. Logos III S. 230—245.)

nunmehr die positive Darlegung der Struktur einer nichtempirisch vorgehenden Psychologie, wie sie die phänomenologische Methode Husserls, die religionspsychologische Wobbermins ist. Wir knüpfen dabei gleichzeitig an den Punkt der Entwicklung an, bei dem wir Seite 113 stehengeblieben waren. Wir können die dort vorgebrachten Einwände wiederholen. Sie fügen sich jetzt zwanglos an das Vorhergehende an. Gibt es denn wirklich ein betrachtendes Verhalten den Dingen, speziell psychischen gegenüber, das ein nichtempirisches ist? Es gibt zwar nach allem Bisherigen ein Gebiet, über das wesensmäßig eine empirische Psychologie keine Auskunft geben kann; aber gibt es denn jene bis jetzt nur postulierte Methode, die uns den Zugang dazu öffnet?

Sind wir empirisch mit einer Sache beschäftigt, dann ist unser Bewußtsein in Form der individuellen Anschauung auf eine Sache gerichtet. In dieser Anschauungsweise steht der Gegenstand als individuelles Faktum nach Tatsachenweise real vor uns da. Alle Ausdrücke sind nunmehr in dem prägnanten Sinn zu nehmen, den sie im Lauf unserer Untersuchungen erhalten haben. Sind aber damit alle Möglichkeiten erschöpft? Wir wissen ja schon, daß unser Bewußtsein in einer derartigen individuellen Anschauung leben kann, ohne sich doch durch sie sein Meinungsstreben aufhalten zu lassen. Dieses Einzelne, auf das die individuelle Anschauung geht, ist dann nicht als solches gemeint. Das ganze Erleben ist von dem Nebengedanken begleitet, jedes andere Erlebnis der gleichen Art hätte das gleiche Recht als Beispiel zu dienen. Auch Volkelt gibt in seiner Kritik der phänomenologischen Gewißheit (Husserls Wesensschau) diese Interpretation zu. Eine Anschauung fungiert hier also nur in „exemplifizierender Weise". Sie zeigt über sich hinaus auf den eigentlichen Gegenstand, der eben nicht das Korrelat der bloß individuellen Anschauung ist. Wenn also hier Erfahrung fungiert, so fungiert sie doch nicht als Erfahrung (Jd. S. 17, 132). Der empirische Akt konstituiert sich durch das bewußte Einleben in die individuelle Anschauung, der nichtempirische Akt durch das Bewußtsein der Gleichgültigkeit der gerade zugrunde liegenden Individualanschauung für die durch sie fundierte Schau des Wesens. Allgemeine Feststellungen kann ich daher im ersten

Fall nur durch Vergleich mit anderen Einzelanschauungen gewinnen. Im zweiten Fall kann ich bei der einen bleiben. Sie kann mir ihrer wesensmäßigen Leistung nach alle andern vertreten. Volkelt spricht in diesem Fall von „singulär fundierter Wesenserkenntnis" (Gewißheit und Wahrheit S. 435) und gibt zu, daß es sich hier tatsächlich um ein nicht induktives Verfahren handle (a. a. O. 448). Trotzdem aber sei diese Wesenserkenntnis ein empirisch-logisches Vorgehen, das die Phänomenologie unter Mitwirkung weiterer Momente, die hier außer Betracht bleiben können, zur Wesensschau überspanne.

Nicht induktiv, aber doch empirisch! Ist jedoch nicht die Induktion der Schlußstein alles empirischen Verfahrens, mit dem man den empirischen Charakter seiner Arbeitsweise überhaupt aufgibt? Alle empirischen Beobachtungen werden schließlich doch nur für eine Induktion gemacht. Es bleibt eine faktische Zufälligkeit, wenn das nicht der Fall sein sollte. Denn Erfahrung erhält ihren Erfahrungswert, d. h. ihre Charakterisierung als solche, immer nur durch Eingliederung in einen Erfahrungszusammenhang. Gerade deshalb darf sie, wenn sie ihren Namen zu Recht tragen will, nicht bloß in sich selbst ruhen. Erst durch ihre wesensmäßige Beziehung zu anderen gleichgearteten in sich ruhenden Momenten konstituiert sie sich. Diese Beziehung wird im Gebiet der generalisierenden Wissenschaften durch die Induktion hergestellt. Auf dem Gebiet der individualisierenden Geschichtswissenschaften ist es nicht anders, wenn ich auch von Induktion in dem gleichen Sinn nicht reden kann. Die Setzung einer geschichtlichen empirischen Wirklichkeit vollendet sich erst mit ihrer Hineinstellung in einen geschichtlichen Wirklichkeitszusammenhang. Dies geschieht aber hier durch Quellenkritik, historische und psychologische Analogie. Den Terminus entsprechend weit gefaßt könnte ich dieses Verfahren als geschichtliche Induktion ansprechen, da es jener generalisierenden Induktion genau entspricht und dieselbe Funktion ausübt (die Einordnung in einen Wirklichkeitszusammenhang). Erst in diesem geschichtlichen Zusammenhang bekommt die einzelne geschichtliche „Beobachtung" ihren Charakter als solche. Sie steht nur scheinbar isoliert, genau so wie die naturwissenschaftliche „Beobachtung".

Erst infolge dieses Zusammenhangscharakters kann ich sinnvoll von ihr reden. So ergibt sich uns denn, daß eine „Beobachtung", die angeblich rein auf sich selbst steht, außerhalb aller Induktion, gar keine Beobachtung ist, das Wort in einem strengen Sinn genommen, in dem es empirische Beobachtung bedeutet. Der Anspruch einer solchen alleinstehenden „Beobachtung", Empirie zu sein, muß uns stutzig machen. Es handelt sich dann wahrscheinlich überhaupt um keine Beobachtung, sondern um eine Wesensfeststellung. Denn „wahre" Beobachtung gibt es nur im Hinblick auf eine faktische oder mögliche Induktion. Wenn ich etwas Gegebenes unter Absehen von diesem Gesichtspunkt betrachte, dann gehe ich eben sicherlich nicht empirisch vor. Wenn ich z. B. ein psychisches Erlebnis nicht in der Weise der induktiven Psychologie betrachte, d. h. nicht als in einen Wirklichkeitszusammenhang eingeordnet gedacht, also nicht als empirisch daseiend, dann habe ich eben nichtempirisch-beschreibende Psychologie getrieben (Volkelt, Gewißheit und Wahrheit S. 451). Beobachtung steht also als solche immer schon in einer Induktionsreihe und bekommt von da aus erst ihre letzte Bestimmtheit.

Der Begriff Erfahrung schließt nun einmal, wie er uns seit Kants klassischer Prägung vorliegt, in irgendeiner Weise den Gedanken an die Einordnung in einen Zusammenhang, also die Induktion in unserem weiteren Sinn, mit ein. Ohne diese Einordnung gibt es keine „Beobachtung".

So kommt man in Gefahr, Wahrnehmung und Erfahrung zu verwechseln. Wahrnehmung selbst ist noch neutral. Sie kann aber beiden zugrunde liegen, der empirischen Beobachtung und der nichtempirischen Wesensfeststellung. Das eine Mal ist sie bloß exemplifizierende Grundlage einer Wesensschau, das andere Mal als solche nicht gleichgültige und nicht auswechselbare Basis einer Induktionsreihe (im weitesten Sinn). Der gleiche Ansatz führt zu wesensverschiedenen Gegensätzen [1]).

1) Auch R. Kynast (Das Problem der Phänomenologie, 1917, S. 51, 82—83) kann eine Bestreitung des nichtempirischen Charakters der phänomenologischen Methode nur durch allerlei Zugeständnisse durchführen und aufrecht erhalten.

Beobachtung und Induktion gehören also zusammen, mit der einen gibt man auch die andere preis.

Aber man wird uns nun entgegenhalten: Auch das empirische Verfahren abstrahiert doch vom Individuellen und strebt nach dem Allgemeinen. Was bleibt da noch für ein Unterschied gegenüber dem „Allgemeinen" der Wesensschau? Beide haben aber nur den Namen miteinander gemein. Das echte „erste Allgemeine" ist allein der Gegenstand der Wesensschau. Letzten Endes liegt der Begriff Wesen gar nicht auf der Gegensatzlinie Individuell-Allgemein. „Eine Wesenheit oder Washeit ist als solche weder ein Allgemeines noch ein Individuelles." (Scheler, Formalismus I 2 S. 447.)

Das Allgemeine in einem prägnanten Sinn ist also nur das Wesen, das Allgemeine im laxen Sinn ein bloßes Erzeugnis der Induktion. Letzteres hat daher empirische Färbung. Hat man unserem phänomenologisch-religionspsychologischen Verfahren das Freisein von Induktion zugestanden, dann muß man ihm aber auch das Freisein von ihren Folgen zugestehen, daß unsere Wesen nämlich solch empirisch-allgemeine Begriffe seien, wie sie am Ende einer Induktion stehen. Eine Täuschung war nur deshalb möglich, weil jenes „erste Allgemeine", also unser Wesen, in „jenes induktiv Allgemeine" als Voraussetzung, mit eingeht, und weil jenes empirisch zustande kommt, überträgt man den empirischen Charakter auch auf seine Voraussetzung. Gerade weil wir das Zusammensein (Volkelt, Gewißheit und Wahrheit S. 441) von Stärke, Höhe und Klangfarbe am Ton erfahren, nicht aber das Zusammengehören, ihre wesenhafte Bindung, gerade deshalb müssen wir es erschauen, denn ein Erschließen kann doch jenes Zusammengehören auch nicht zustandebringen. Der Schluß baut sich ja auf Erfahrungsprämissen auf, die doch in der Konklusion nur ein

---

R. Hönigswald, Prinzipienfragen der Denk-Psychologie (Kantst. XVIII S. 219/20, 223, 226, 229, 234) stellt die phänomenologische Arbeit, wenn er sie auch S. 219 einengt (s. dazu auch Kynast S. 58 Anm.), von vornherein unter den Gesichtspunkt eines nichtempirischen Verfahrens. Vgl. bes. S. 229, wo die Erfahrungspsychologie der Phänomenologie gegenübergestellt wird.

diesmaliges bzw. jedesmaliges Zusammensein ergeben würden. Man dreht sich damit im Kreise und kommt so um eine Annahme einer nichtempirischen Wesensschau, die an allem Anfang steht, nicht herum.

13. So hat sich uns also auch die Möglichkeit eines nichtempirisch-psychologischen Verfahrens in Husserls Wesensschau ergeben. Allen empirischen Verdächtigungen gegenüber kann es sein jenseits aller Empirie sich bewegendes Verfahren behaupten. Mit vollstem sachlichem Recht kann es deshalb als ein transzendental-psychologisches Verfahren bezeichnet werden. Der Terminus birgt keinen Widerspruch in sich, wie man geglaubt hat, denn einmal geht das Verfahren ja von psychischen Tatsachen aus, insofern Einzelanschauungen ihm zugrunde liegen. Insofern ist es also psychologisch. Aber jene Einzelanschauungen sind ja nur das Fundament für den eigentlichen, das Ganze bestimmenden und ihm seinen Charakter aufprägenden Akt. Insofern ist es aber an andern Gesichtspunkten orientiert. Denn ist bei einem empirischen Verhalten der Blick durch die individuelle Anschauung hindurch auf die Tatsache selbst als solche gerichtet, so blicken wir in unserem zweiten Fall durch die Tatsache hindurch auf ihr Wesen, d. h. aber wir haben sie vor uns in ihrem Sich-Konstituieren. Hier handelt es sich also nicht um den Gegenstand, sondern um unsere Erkenntnisart des Gegenstandes, sofern diese a priori möglich ist. Das bezeichnen wir aber seit Kant als transzendentalen Gesichtspunkt. Der Name transzendental-psychologisch ist damit gerechtfertigt.

Eine Folge unserer Ergebnisse ist es, daß wir das Wort: gegeben in einem weitesten Sinn, verstehen. Empirisch und gegeben ist für uns nicht identisch, empirisch-gegeben keine bloße Tautologie. Dann ist aber die Vereinigung der beiden Behauptungen in der Phänomenologie, der einen: „daß es sich um die Erforschung von Gegebenheiten handelt, und der andern, daß dieses Verfahren doch von jeglicher Erfahrung losgelöst sein soll", nicht wie Elsenhans (Kantst. XX S. 230) will, „der unzweifelhaft schwächste Punkt", sondern, wie Linke hervorhebt (Kantst. XXI S. 167), einer der stärksten in Husserls Position, ja noch mehr der eigentlich starke Punkt der ganzen Phänomenologie. Denn er legt Zeugnis ab

von der Entdeckung des Wesens, von einem erfreulichen Weiterdringen über das bloß Empirisch-Gegebene hinaus zu dem, was ihm zugrunde liegt. Wir wissen jetzt: Es gibt Gegebenes, was nicht empirisch festgestellt werden kann, also ein feststellendes Verfahren, das doch nicht empirisch ist. Gerade darin zeigt sich nach allem Vorausgegangenen das Streben der Phänomenologie nach größerer Lebens- und Wirklichkeitsnähe, und das war es ja auch, weswegen wir die religionspsychologische Methode mit der phänomenologischen in Parallele setzten. Bei beiden hatte dieses „Lebens"streben ein Abrücken von der bloßen Empirie zur Folge.

Es müssen die beiden Vorurteile überwunden werden, die sich wechselseitig stützen: Was gegeben ist, ist als solches schon empirisch gegeben, und was nicht kritisches Verfahren ist, ist eben damit ein empirisches. Sie standen einer vorurteilslosen Beurteilung der Phänomenologie im Wege. Erst wenn man über sie hinausgekommen ist, hat man die Phänomenologie verstanden. Deshalb wurde es hier versucht, auf Grund der Abweisung der Traub-Faberschen Position, die in jenen weitverbreiteten Vorurteilen befangen ist, die methodische Eigenart von Husserls Phänomenologie zum Verständnis zu bringen. Ueber die phänomenologische Arbeit selbst und ihre Ergebnisse ist damit noch nichts ausgemacht (s. Anm. S. 103).

Fassen wir unser Resultat im Hinblick auf die Arbeit der systematischen Theologie noch einmal zusammen, so ergibt sich also folgendes: Eine wissenschaftliche Behandlung von geistigen Komplexen, wie z. B. der Religion, wenn sie nicht historisch sein soll, ist nur so möglich, daß man sie auf der einen Seite vom Bewußtsein aus zu verstehen sucht und sie damit einfühlend ins Bewußtsein aufnimmt und auf der andern Seite diese einfühlend aufgenommenen Komplexe eben damit ihres geschichtlichen Tatsachencharakters entkleidet und hinter ihrer Individualität ihr Wesen schaut. Das eine Mal geht man psychologisch, das andere Mal nicht empirisch vor. Das Ineinanderfallen beider Verfahrungsweisen charakterisiert die Methode der Phänomenologie.