

Einführung in die Philosophie



Edith Stein/Sr. Teresia Benedicta a Cruce

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
A. Aufgabe der Philosophie [I. 1.]	7
B. Methode [II.]	13
I. Die Probleme der Naturphilosophie	18
a) Beschreibung der Naturphänomene [III.]	18
1. Der anschauliche Zusammenhang der räumlichen Welt	19
2. Abgrenzung der materiellen »Natur« aus der Gesamtheit der Raumgegenstände	19
3. Der Aufbau der materiellen Natur und die Ausnahmestellung der festen Körper	21
4. Der Raum als constituens der materiellen Dinge und die Aufgaben der Raumlehre	24
5. Sinnliche Qualität, reine Farbenlehre	28
6. Bekundungen der Materialität; Substanz und Kausalität	28
7. Reine Bewegungslehre und reine Zeitlehre	30
8. Bewegung als Naturgeschehen	36
9. Reine Veränderung und Veränderung in der Natur	38
10. Überblick über die Aufgaben der Naturphilosophie	42
b) Die Naturwissenschaft als philosophisches Problem	43
1. Die Grundeinstellung des Physikers	43
2. Primäre und sekundäre Qualitäten	43
3. Die Möglichkeit exakter Bestimmung, das Problem der Messung	44
4. Exakte Bestimmbarkeit der Bewegung und Zurückführung aller Naturvorgänge auf Bewegung	47
5. Der Wahrheitsanspruch der Physik und das Prinzip der Denkökonomie	48
6. Die Grenzen der physikalischen Naturbetrachtung	49
c) Die Naturerkenntnis als philosophisches Problem	49
1. Übergang in die reflektierende Einstellung	49
2. Die sinnliche Wahrnehmung als Grundlage aller Naturerkenntnis und ihre	

Wesensmerkmale	50
3. Leibhafte Gegebenheit; eigentliche Wahrnehmung und Mit-Wahrnehmung	51
4. Das Wesen der Empfindungen und ihre Bedeutung für die Wahrnehmung; die Dingkonstitution	52
5. Die metaphysische Bedeutung des Wahrnehmungsproblems; die Idealismusfrage	54
6. Der naturalistisch-empirische Standpunkt	57
7. Idealismus und Realismus	58
8. Der Begriff der Erkenntnis; Erkenntnisnahme und Erkenntnis	61
9. Erkenntnis und Urteil; die Idee der Wahrheit und die Bedingungen gültiger Erkenntnis bzw. wahrer Urteile	63
10. Kritizistische Einwände	66
11. Gegenstand und Sachverhalt	69
12. Formale Ontologie und formale Logik; Sein und Wahrheit	72
13. Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnistheorie. Einsichtigkeit als Kriterium für Sein und Geltung	73
14. Form und Materie der Erkenntnis; materiale Kategorien	74
15. Der Stoff der Naturerkenntnis und seine erkenntnistheoretisch-metaphysische Bedeutung	75
16. Die Grenzen der Erkenntnis	76
17. Allgemeine und spezielle Aufgaben der Erkenntnistheorie	77
II. Die Probleme der Subjektivität.....	78
Einleitung: Die verschiedenen möglichen Bedeutungen von »Subjektivität«; Aufbau der Persönlichkeit	78
a) Bewußtsein und Bewußtseinerkenntnis	80
1. Das reine Ich und Bewußtsein 289/6	80
I. Person als Subjekt des Ichlebens, persönliches Bewußtsein	80
§ 1 Person und reines Ich; persönliches Bewußtsein als Bewußtsein der Form cogito; Individualität des Ich bzw. der Person	80
2. Die Phänomenologie als Wissenschaft vom reinen Bewußtsein und die Möglichkeit ihres Verfahrens	81

[I. Die Erkenntnis des Bewußtseins]	81
§ 1 Das ursprüngliche Bewußtsein als »letzte« Erkenntnis]	82
(α) § 2 Erkenntnis des Bewußtseins (im prägnanten Sinne) und die Bedingungen ihrer Möglichkeit	82
§ 3 Erkenntnis der allgemeinen Bewußtseinsstrukturen	84
3. Adäquatheit der Bewußtseinerkenntnis und Täuschungsmöglichkeiten	85
§ 4 Adäquatheit und Täuschungsmöglichkeiten der Bewußtseinerkenntnis	85
b) Die ontische Struktur psychischer Subjekte	87
α) Leiblichkeit	87
1. Der Leib als materieller Körper von besonderer Erscheinungsweise	87
§ 1 Die Struktur des Leibes	87
2. Der Empfindungsleib	88
3. Der Leib als lebender Organismus	90
4. Die Person als Lebewesen	90
5. [e)] Der Leib als Willensorgan	93
6. [f)] Der Leib als Ausdrucksorgan	93
β) [§ 2] Die Struktur der Psyche	94
1. Die Psyche als Realität, ihre Zuständlichkeiten und Eigenschaften	94
[a) Die Psyche als Realität im Gegensatz zum Bewußtsein]	94
b) Eigentümlichkeiten der Psyche gegenüber dem materiellen Ding	95
2. Der Charakter	97
c) Ausgrenzung des Charakters aus der Gesamtheit der seelischen Eigenschaften	97
d) Abhängigkeit der seelischen und speziell der Charakterentwicklung vom Willen	98
3. Charaktertypen und individuelle Eigenart: Persönlichkeitskern	99
§ 3 Das persönliche Ich	99
a) Typische Charaktere und individuelle Eigenart	99
b) Persönliche Eigenart als einfache Qualität	100

c) Der »Kern der Person« oder das persönliche Ich	102
4. Die Seele und ihre Tiefen, ihr Verhältnis zu Gefühls- und Willensleben	103
β) Tiefenlagen des persönlichen Ich	103
γ) Stellung des Willens im persönlichen Ich	104
5. Gestaltung des Leibes durch das seelische Leben	105
δ) Persönlichkeitskern und Leiblichkeit	105
6. Der psychologische und der religiöse (eventuell naive) Seelenbegriff	108
ε) Stellung des persönlichen Ich in der realen Person; persönliches Ich und Seele	108
7. Ungeistige psychische Individuen; seelenlose geistig-leibliche Wesen und reine Geister	109
c) Die Erkenntnis von Personen.....	111
1. Eigenerfahrung und Fremderfahrung. Die Wahrnehmung des fremden Leibes	111
II. Die Erkenntnis der fremden Person	112
2. Die Erfahrung der fremden Psyche und des seelisch-geistigen Lebens	118
3. Zusammenfassende Charakteristik der Fremderfahrung	131
4. Erfahrung des eigenen seelisch-geistigen Seins und Lebens	132
III. Die Erkenntnis der Person als leiblich-seelischer Realität	132
§ 1 Erkenntnis der Seele	132
5. Erfahrung der eigenen Psyche	133
b) Innere Wahrnehmung des Charakters	133
c) Verhältnis von innerer Wahrnehmung und ursprünglichem Bewußtsein; Täuschungen der inneren Wahrnehmung	134
d) Wahrnehmung der weiteren seelischen Eigenschaften	135
e) Psychische Fähigkeiten und Freiheit der Person	137
f) Einbezogenheit der bedingenden Umstände in die Wahrnehmung der Eigenschaften	137
g) Seelische Zuständlichkeiten als Objekte innerer Wahrnehmung	139
6. Erfahrung des eigenen Leibes	140

§ 2 Erkenntnis des Leibes	140
a) Der Leib in äußerer Wahrnehmung	140
b) Die spezifische »Leibwahrnehmung« und ihre Einigung mit der äußeren Wahrnehmung	141
ε) Auffassung »kausaler Eigenschaften« des Körpers und des Leibes. Verhältnis der äußeren Bedingtheit zur Willensbedingtheit	144
7. Psychophysische Zusammenhänge; Ineinandergreifen von innerer Wahrnehmung und Leibeswahrnehmung	146
§ 3 Erkenntnis der reellen Einheit von Seele und Leib	146
a) Sinnesdaten und Gemeingefühle als leiblich-seelische Zustände	146
b) Einbezogenheit der Seele in die Abhängigkeitsverhältnisse von Leib und Außenwelt	147
c) Der »Ausdruck« als leiblich-seelisches Phänomen	148
d) Täuschungen in der Wahrnehmung des Leibes	148
8. Zusammenwirken von Eigen- und Fremderfahrung	149
§ 4 Lücken in der Eigenerfahrung der Person	149
d) Die Wissenschaften von der Subjektivität.....	150
1. Physiologie als Wissenschaft vom Leibe	151
2. Psychophysik und Psychologie	156
3. Geisteswissenschaften	158
a) Seinsgesetzlichkeit des geistigen Lebens und ihr Zusammenwirken mit psychologischen Gesetzen	158
β) Apriorische und empirische Geisteswissenschaften	159
γ) Die Erfassung der Individualität in den Geisteswissenschaften; das Problem des Ausdrucks	160
δ) Die historische Methode als Beispiel des Verfahrens der empirischen Geisteswissenschaften;	162
Der Begriff der »Quelle«	162
ε) Der Gegenstand der Geschichte und seine Bedeutung für die Abgrenzung des Quellenbegriffs	168
ζ) Gegenstand und Methode der Kulturwissenschaften	172
η) Ergänzungsbedürftigkeit des geisteswissenschaftlichen Verfahrens	175

Einführung in die Philosophie

Einleitung

A. Aufgabe der Philosophie [I. 1.]

|1 Wenn man das Versprechen erhält, in die Philosophie eingeführt zu werden, so wird man an erster Stelle Aufklärung darüber erwarten, was denn eigentlich Philosophie ist. Das läßt sich nun freilich nicht in ein paar kurzen Worten sagen. Man kann – nach einem bekannten Wort – nicht Philosophie, sondern nur philosophieren lernen und lehren. Man kann nicht ans Ziel kommen, ohne den Weg zu gehen. Immerhin wird man etwas über das Ziel hören wollen, ehe man sich den Weg führen läßt. Und so wollen wir versuchen, es vorausblickend ins Auge zu fassen, wenn es sich uns auch nach und nach erst immer klarer enthüllen wird.

Wenn wir uns an den ursprünglichen Wortsinn halten und, von allem absehend, was dem Wort durch langen Gebrauch und Mißbrauch anhaftet, den reinen Gehalt selbst erfassen, so werden wir dem Geist Platos darin begegnen: Liebe zur Weisheit – das ist der platonische Eros, das Streben nach der reinen Erkenntnis. Aber mit dieser Bestimmung wird man sich heute nicht zufrieden geben. Einmal faßt sie Philosophie nur von der subjektiven Seite, als |2 Betätigung der Persönlichkeit, und nicht als wissenschaftliche Disziplin. Und außerdem wird man fragen: welche Art ist denn die Erkenntnis, die hier angestrebt wird? Und worauf ist sie gerichtet? Um Erkenntnis und Erkenntnisstreben handelt es sich ja bei jeder Wissenschaft und jeder wissenschaftlichen Betätigung. Hat die Philosophie nicht ihr eigenes Gebiet? Nun sind tatsächlich in der Zeit, als das Wort geprägt wurde, Philosophie und Wissenschaft keine getrennten Begriffe gewesen. Und man wird sich über den Sinn des Philosophierens vielleicht am besten Klarheit verschaffen können, wenn man es herausgrenzt aus dem ursprünglichen Wissenstrieb, wie er sich uns vor aller Brechung und Spaltung darstellt.

Suchen wir uns also zunächst die eigentümliche Haltung der Welt gegenüber klar zu machen, die das Wesen aller wissenschaftlichen Betätigung überhaupt ausmacht. Es gibt eine Einstellung zur Welt, die wir als die »natürliche« oder »naive« bezeichnen können, weil sie dem Menschen, so wie er im Alltag lebt und sich betätigt, eigen ist. Jeder Mensch findet sich, sobald er mit wachen Augen um sich blickt, in einer Welt von Sachen und Personen, mit denen er in einem lebhaften Wechselverkehr steht. Alle machen auf ihn einen gewissen Eindruck, ziehen ihn an oder stoßen ihn ab, erscheinen ihm begehrenswert oder zu fliehen, jedenfalls aber mit einer bestimmten Bedeutung für ihn behaftet, und danach richtet sich sein Verhalten zu ihnen, seine eigene praktische Wirksamkeit, in der sein naives Leben aufzugehen pflegt. Mitten in diesem tätigen Leben aber wird es ihm begegnen, daß ein Ding gleichsam neu vor ihm aufgeht und daß er staunend |3 davor stillsteht. Er bemerkt plötzlich, daß es, ganz abgesehen von seiner Bedeutsamkeit für ihn, sein eigenes Sein und Wesen hat und daß die Seite, die es ihm zukehrt, nur eine von vielen ist, vielleicht gar keine sehr wichtige – »objektiv« betrachtet. Das Wörtchen »objektiv« spielt in der Philosophie eine große Rolle, und wir sind jetzt gerade an der Stelle, wo wir uns seinen Sinn ganz klar machen können. Für die »natürliche Einstellung« existiert der Unterschied von Subjektivität und Objektivität noch gar nicht. Der naive Mensch ist der Mittelpunkt seiner Umwelt und diese Umwelt ist die Welt der Dinge, so wie sie sich um ihn gruppieren und von seinem Standpunkt aus erscheinen. Darüber hinaus gibt es für ihn nichts. In der neuen Einstellung aber – die wir die theoretische oder geradezu die objektive nennen können – ruht der Blick auf den Sachen, wie sie in sich selbst sind. Das auffassende Individuum rückt aus seiner Zentralstellung heraus und sieht sich selbst als Objekt, als ein Glied der »objektiven Welt«, wofern es den Blick auf sich selbst richtet. Den andern Objekten gegenüber aber schaltet seine eigene Beschaffenheit, von der ihre Bedeutsamkeit für es abhängt, aus und damit die Schranken, die ihm den freien Blick in die Objektwelt versperren. Das theoretische Subjekt ist ganz offenes Auge, das »uninteressiert« |4 – d. h. unbeirrt durch praktische Interessen – in die Welt hineinschaut. Was Ranke als Ideal für die historische Erkenntnis hingestellt hat: ich möchte mich selbst auslöschen und die Dinge sehen, wie sie gewesen sind, das gilt – passend abgewandelt – für alle wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt. Sie geht darauf aus, in völlig selbstloser Hingabe die Sachen selbst zu erfassen. (Dahinter darf nicht mehr gesucht werden, als es heißen soll. Es mag manchem das Ergebnis der Kantischen Vernunftkritik bekannt sein, daß eine Erkenntnis von Dingen an sich nicht möglich ist. Was wir sagten, sollte weder dagegen noch dafür sprechen. Wir können vorläufig gar nicht daran denken, an so schwierige Problemstellungen überhaupt heranzugehen. Was wir geben wollten, war nur eine ganz schlichte Beschreibung zweier prinzipiell verschiedener Einstellungen, die jeder aus seinem eigenen Erleben kennt: der natürlichen Einstellung, in der die praktischen Interessen maßgebend sind für das, was in den Gesichtskreis des Subjekts fällt, und der theoretischen Einstellung, in der das Sein der Dinge selbst das leitende Interesse ist.)

In dem theoretischen Interesse, dem ursprünglichen Trieb nach uninteressierter Weltbetrachtung und -erkenntnis, haben wir den Urquell aller wissenschaftlichen Betätigung zu sehen. Indem es sich nach

und nach verschiedenen Gegenstandsgebieten zuwandte, sind die verschiedenen Wissenschaften entstanden. Zunächst |5 war es die äußere Natur, die den forschenden Blick auf sich lenkte, dann die Seele des Menschen, seine inneren Zuständlichkeiten, weiter die historischen Begebenheiten, die Schöpfungen des Geistes selbst usf. So entstanden Naturwissenschaft, Psychologie, Geschichte und die Geisteswissenschaften, die von objektiven Kulturgebilden handeln usf.

Es erhebt sich nun aufs neue die Frage: welches Gegenstandsgebiet ist nach der Ausbildung der einzelnen Wissenschaften der Philosophie geblieben, und worin unterscheidet sich ihre Einstellung von der der Wissenschaft überhaupt? Da ist zunächst festzustellen, daß der Forschungsbereich der Philosophie sich durch die Abgrenzung bestimmter Aufgaben für die Einzelwissenschaften nicht verengert hat. Im Gegenteil: es sind ihr in Gestalt dieser Wissenschaften, die als bis dahin unbekannte Gegenstände in der Welt auftraten, neue Forschungsobjekte entstanden. Ihre Aufgabe ist ihr durch die positiven Wissenschaften nicht abgenommen worden, sie ist viel mehr durch deren Ausbildung erst sichtbar geworden. Die positiven Wissenschaften halten sich an die Gegenstände, so wie sie sie in der Welt vorfinden, und suchen ihre tatsächliche Beschaffenheit zu erforschen. Von der natürlichen Erfahrung gehen sie aus und wandeln sie, von dem theoretischen Interesse getrieben, das mehr von den Gegenständen zu wissen wünscht als die Bedürfnisse des praktischen Lebens erfordern, in wissenschaftliche Erfahrung um. Sie bilden Erfahrungsmethoden aus – systematische Fragestellungen, mit denen man an die Gegenstände herangeht, und Mittel, die fähig sind, ihnen die Antwort auf diese Fragen zu entlocken.

Im Gegensatz dazu ist die Philosophie keine Wissenschaft aus Erfahrung, und was sie an den Gegenständen interessiert, ist nicht ihre tatsächliche Beschaffenheit. Wie die Gegenstände tatsächlich beschaffen sind, das ist in gewissem Sinne immer zufällig. Es hängt nicht nur von ihnen selbst ab, sondern von den Umständen, unter denen sie auftreten, von den Beziehungen, in denen sie zu andern Gegenständen stehen. Wären diese Beziehungen anders, würden die Gegenstände andere Beschaffenheiten zeigen. Die positive Wissenschaft ist ihrem Hauptbestande nach Erforschung dieser Beziehungen. Der Gegenstand ist für sie ein Schnittpunkt zahlloser Beziehungen. In Wahrheit ist er aber damit nicht erschöpft. Er ist nicht nur das, was er unter diesen oder jenen Umständen ist, er hat nicht nur zufällige Beschaffenheiten, sondern er hat ein Wesen, Eigenschaften, die ihm notwendig zukommen und ohne die er nicht sein könnte. Dieses Wesen der Dinge, ihr eigentliches Sein, ihr οντοσ ον (wie es Plato genannt hat) ist es, auf das es die Philosophie abgesehen hat. Und sofern sie Wesensforschung ist, können wir sie als Ontologie bezeichnen. Wir führen diesen neuen Terminus ein, weil mit |7 den ontologischen Fragen, wie wir bald sehen werden, die philosophische Problematik nicht erschöpft ist. Und es lohnt sich, dafür einen eigenen Terminus einzuführen, weil es sich dabei um eine große, noch in viele einzelne Forschungszweige gegliederte Disziplin handelt. Das Wesen oder die ontische Struktur ist nämlich nicht bei allen Gegenständen gleich, sondern für jedes Gegenstandsgebiet spezifisch verschieden und muß für jedes besonders erforscht werden. Es gibt eine Ontologie der Natur und eine Ontologie des Geistes. Genauer gesprochen: während die empirischen Naturwissenschaften

untersuchen, was für Gegenstände in der Natur vorkommen und wie sie beschaffen sind, fragt die Ontologie der Natur, was ein materielles Ding überhaupt (d. h. seinem Wesen nach) ist, was ein Organismus überhaupt ist etc. Während die Geschichte den Entwicklungsgang von Völkern und individuellen Persönlichkeiten, die in ihnen eine Rolle gespielt haben, verfolgt, erforscht die Ontologie, was eine individuelle Persönlichkeit, ein Volk, ein Staat, ein historisches Ereignis überhaupt ist. Die positive Rechtswissenschaft stellt fest, was bei diesem oder jenem Volk geltendes Recht war oder ist. Die Ontologie des Rechts – oder, wie wir im Gegensatz zur empirischen Wissenschaft auch sagen: die apriorische Rechtswissenschaft – untersucht, was Recht überhaupt ist. Die Philologie untersucht, welche Sprachformen |8 in der deutschen, französischen, englischen Sprache usw. vorkommen, die vergleichende Sprachwissenschaft darüber hinaus, welche Formen den verschiedenen erfahrungsmäßig bekannten Sprachen gemeinsam sind. Die Ontologie der Sprache dagegen untersucht, was Sprache überhaupt ist, welche Eigentümlichkeiten zur Sprache notwendig und allgemein und unaufhebbar gehören. Soviel über den Gegensatz der Forschungsrichtung in Ontologie und positiver Wissenschaft.

Bei näherem Zusehen bemerkt man, daß diese verschiedenartigen Untersuchungen nicht unabhängig nebeneinander, sondern in bestimmten Beziehungen stehen. Wie Wesen und Faktum nicht getrennt voneinander existieren, sondern jeder empirische Gegenstand ein Wesen hat und jedes Wesen Wesen von Gegenständen ist, so stehen auch Wesenswissenschaft und empirische Wissenschaft in einem bestimmt gearteten Abhängigkeitsverhältnis. Bei allen Untersuchungen einer positiven Wissenschaft werden die Wesenswahrheiten des betreffenden Gebiets als Selbstverständlichkeiten vorausgesetzt, mag sich auch der positive Forscher selbst niemals darüber klar geworden sein. Wenn man daran geht, bestimmte materielle Dinge auf ihre Beschaffenheit zu prüfen, so setzt man als bekannt voraus, was ein materielles Ding ist. Wenn man als Botaniker die Merkmale einer neu aufgefundenen Pflanze bestimmt, glaubt man zu wissen, was eine Pflanze überhaupt ist. Und der |9 Historiker, der die Geschichte eines Volkes erzählt, fühlt sich nicht verpflichtet zu untersuchen, was ein Volk ist. Das alles sind Voraussetzungen der positiven Wissenschaften. Der Einzelforscher hat das Recht, sie unerörtert zu lassen, an sich sind sie aber durchaus nicht klar und selbstverständlich, sondern erfordern eine eigene Behandlung, und diese muß von der Ontologie geleistet werden. Und darum ist sie als die sachliche Grundlage der positiven Wissenschaften anzusehen. Sie sind von ihr abhängig, und wenn auch ihre Aufgabe nicht gelöst sein muß, damit die Arbeit der positiven Wissenschaften beginnen kann (der Weg ist vielmehr in der Regel umgekehrt), so werden sie doch durch die Klärung ihrer Grundlagen fortschreitend gefördert.

Voraussetzungen der Wissenschaften gibt es aber noch in einem andern Sinne als dem soeben gekennzeichneten. Und ihre Erörterung ist die Aufgabe einer weiteren philosophischen Disziplin: der Erkenntnistheorie, wie man heute zu sagen pflegt; kantisch gesprochen und mit einem besseren, weil umfassenderen Ausdruck: der Vernunftkritik. Um ihr Gebiet zu Gesicht zu bekommen, müssen wir den Blick in eine ganz andere Richtung lenken, als wir es bisher getan haben. Unsere Betrachtung galt bis jetzt der Welt der Gegenstände; ihre innere Seinsstruktur zu ergründen, schien die Aufgabe der

Philosophie. Nun kann aber das Subjekt, das die Gegenstandswelt vor sich hat, den Blick zurückwenden – reflektieren – auf sich selbst, auf sein Erkennen |10 oder weiter gefaßt: sein Bewußtsein von den Gegenständen. Dann erscheint es auf einmal eingeschlossen in seinen eigenen Bereich; die Grundtatsache alles Bewußtseinslebens, die uns die allernatürlichste und selbstverständliche war, daß dem Bewußtsein eine gegenständliche Welt gegenübersteht, wird nun zum Rätsel, und es erhebt sich die Frage: wie ist es möglich, daß das Bewußtsein sich auf Gegenstände richtet, auf Gegenstände außerhalb seiner, die ein eigenes, von ihm abgelöstes Sein haben, ein transzendentes Sein, wie man zu sagen pflegt? Das Phänomen des sich selbst transzendierenden Bewußtseins, der Gegenstandserfassung steht im Mittelpunkt der Disziplin, die wir als Vernunftkritik bezeichnet haben. Doch handelt es sich dabei nicht um ein einfaches Problem, sondern um eine Frage, die sich ebenso mannigfach differenziert wie die Welt der Gegenstände selbst. Für jedes Gegenstandsgebiet ist es besonders verständlich zu machen, wie ein Bewußtsein daran möglich ist. So gibt es eine Kritik der Naturerfahrung, der historischen Erkenntnis usw. – Diese Beziehungen, die zwischen Bewußtsein und Gegenständen bestehen, lassen uns vermuten, daß auch Ontologie und Vernunftkritik in gewisser Weise aufeinander bezogen sein werden. Den Wesensunterschieden der Gegenstände entsprechen Wesensunterschiede der Bewußtseinsstrukturen, und da man das Bewußtsein nicht untersuchen kann, ohne die Gegenstände zu untersuchen, auf die es gerichtet |11 ist, bieten die ontologischen Unterscheidungen – die Herausarbeitung der verschiedenen Gegenstandsstrukturen – den Leitfaden dar für die Auffindung der entsprechenden Bewußtseinsstrukturen. Erscheint so die Vernunftkritik angewiesen auf die Ontologie, so läßt sich doch in einem anderen Sinne sagen, daß die Vernunftkritik ihrerseits noch »Voraussetzung« der Ontologie sei. Denn für die apriorischen Seinsstrukturen muß ebenso wie für alle Gegenständlichkeiten aufgezeigt werden, wie eine Erkenntnis von ihnen möglich ist. So ergibt sich die Wechselbezogenheit und untrennbare Zusammengehörigkeit der beiden philosophischen Grunddisziplinen.

Wir haben an einer früheren Stelle angedeutet, daß die Wissenschaften selbst Gegenstände philosophischer Betrachtung sind, und zwar ergeben sie Probleme für die beiden Arten philosophischer Betrachtungsweisen, die wir kennen lernten. Bei der Vernunftkritik wird das ohne weiteres einleuchten. Wenn wir auch davon ausgegangen sind, daß sie es mit dem Gegenstandsbewußtsein überhaupt, also auch mit der natürlichen vorwissenschaftlichen Erfahrung in allen ihren Formen zu tun hat, so pflegt man doch bei »Vernunftbetätigung« in erster Linie an die wissenschaftliche Forschung zu denken. Sofern die Vernunftkritik sich damit beschäftigt, das Verfahren der Wissenschaft überhaupt und jeder einzelnen Wissenschaft insbesondere verständlich zu machen, pflegt man sie als erkenntnistheoretische |12 Logik und Methodenlehre zu bezeichnen. Es gibt daneben auch eine ontologische Betrachtung der Wissenschaften: gegenüber der Untersuchung des wissenschaftstreibenden Geistes eine Untersuchung der Struktur der Wissenschaft selbst, so wie sie als eigene Gegenständlichkeit vor dem Geist steht. Die Disziplin, der diese Untersuchung obliegt, ist unter dem Titel reine oder formale Logik bekannt.

Indem wir dem Ausdruck »Vernunftkritik« vor dem heute üblichen Terminus »Erkenntnistheorie« den Vorzug geben, wollten wir zum Ausdruck bringen, daß die philosophische Problematik ein weiteres Gebiet umspannt als die Gegenstandserkenntnis und die Erkenntnisgegenstände. Es gibt andere Formen des Bewußtseins als das erkennende und auch andere Funktionen der Vernunft, die nicht minder der philosophischen Klärung fähig und bedürftig sind: das Fühlen, Wollen, Handeln. Es gibt eine Disziplin, die auf diese drei Grundfunktionen in ihrem Zusammenwirken gerichtet ist: die Ethik. Man ist zwar gewöhnt, sie als die Lehre vom richtigen Handeln anzusehen, und wenn man auch im allgemeinen nicht daran denkt, Wollen und Handeln auseinanderzureißen, so ist es doch ein in der Geschichte der Ethik viel umstrittenes Problem, ob auch die dritte genannte Funktion, das Fühlen, mit hierher gehört. Uns darüber Klarheit zu verschaffen, wird eine wichtige Aufgabe späterer Betrachtungen sein. Wie es aber auch damit stehen mag, soviel ist sicher, daß die Problematik des Gemütslebens |13 noch nicht erschöpft ist, wenn wir es unter dem Gesichtspunkt des richtigen Handelns erforscht haben. Das Fühlen ist eine mannigfach differenzierte Bewußtseinsform, und dementsprechend gibt es verschiedene Disziplinen, die es in den Kreis ihrer Betrachtungen einbeziehen müssen. Ich nenne als fest umrissene Problemgebiete die Ästhetik und Religionsphilosophie.

Für alle diese Gebiete müssen wir uns eins klar machen: die Doppelseitigkeit der Betrachtungsweise, die wir auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie kennen gelernt haben, erstreckt sich auch auf die neuen Problemkreise. Wenn wir sie auch zunächst von der Seite des Bewußtseins her sichtbar gemacht haben, so gehört doch unaufhebbar zu allem Vernunftbewußtsein, nicht nur zum erkennenden, ein gegenständliches Korrelat, auf das es sich bezieht. In allem Fühlen wird etwas gefühlt, in allem Wollen etwas gewollt, in allem Handeln etwas bewirkt. Dem entsprechend sind die genannten philosophischen Disziplinen niemals bloß Vernunftkritik, sondern stets zugleich Untersuchung der Struktur der Gegenstände, die dem jeweils untersuchten Vernunftbewußtsein entsprechen. Die Ästhetik ist nicht nur Analyse der ästhetischen Erlebnisse, sondern hat auch die Frage nach dem Wesen des ästhetischen Gegenstands zu beantworten, die Religionsphilosophie hat den religiösen Gegenstand zu erforschen, und die Ethik kann nach der hier vertretenen Auffassung nicht auskommen ohne eine Lehre von den Werten, |14 die die spezifischen Gegenstände ihres Gebiets sind. Ein tieferes Verständnis dieser Verhältnisse ist natürlich erst zu gewinnen, wenn man an die konkrete Behandlung der Probleme, die hier nur in flüchtigen Umrissen skizziert wurden, selbst herangeht.

Ehe wir damit beginnen, muß noch auf einen Punkt hingewiesen werden. Wir haben die verschiedenen philosophischen Problemgebiete kennen gelernt, indem wir die verschiedenen Grundfunktionen des Bewußtseins und die ihnen entsprechenden Gegenstandsgebiete entdeckten. Indessen, diese Trennung ist nicht als eine absolute zu betrachten. Im Grunde ist die Vernunft eine, das Bewußtsein eins und ungeteilt, und alle seine Funktionen wirken in der Fülle des Lebens zusammen. Diese Einheit zu begreifen und die verschiedenen Funktionen aus dieser Einheit zu begreifen, ist selbst eine Aufgabe der Philosophie, und keine einzige Funktion ist vollständig begriffen, so lange ihr Zusammenhang mit den andern außer acht gelassen ist. Es gibt keinen theoretischen

Gegenstand, d. h. keinen erkannten oder zu erkennenden Gegenstand, der nicht auch begehrt oder verabscheut und praktisch bearbeitet werden könnte. Es gibt andererseits keinen Wert, der nicht irgendeinem rein theoretisch zu betrachtenden Gegenstande anhaftete, und darüber hinaus können die Werte selbst, die wir ursprünglich als die spezifischen Gegenstände des Fühlens anzusehen haben, sekundär auch Gegenstände der Erkenntnis werden. Alle diese Zusammenhänge müssen durchleuchtet werden. So notwendig und unaufhebbar die Trennung |15 verschiedener Seins- und Bewußtseinsdomänen ist, ein volles Verständnis ist nur zu gewinnen, wenn auch die wechselseitigen Beziehungen der getrennten Gebiete geklärt sind.

*Damit stellt sich uns auch das wieder her, was uns immer mehr aus der Hand zu gleiten schien, je mehr philosophische Einzeldisziplinen wir kennenlernten: die Einheit der Philosophie. Sie dokumentiert sich darin, daß jedes Teilgebiet der Ergänzung durch die andern bedarf und ohne sie mit Rätseln behaftet bleibt. Und nun, nachdem wir ihre Sonderprobleme eins nach dem andern herausgestellt haben, dürfen wir es auch, ohne den Anschein der Phrasenhaftigkeit zu erwecken, wagen, **das** Problem der Philosophie in kurzen Worten zu formulieren. Es gibt ein Ziel, auf das alle philosophischen Einzelforschungen hinarbeiten und zu dessen Erreichung sie zusammenwirken: das Ziel, die Welt zu verstehen.*

B. Methode [II.]

Über das Ziel sind wir uns nun klar geworden. Aber es schwebt uns in unendlicher Ferne vor, und noch sehen wir keinen Weg, der dahin führen könnte. Die Methode des Philosophierens gilt es jetzt zu suchen. Um nicht fehl zu gehen, müssen wir uns klar vor Augen halten, welchen Ansprüchen die philosophische Methode genügen muß, wenn das Ziel erreicht werden soll. Wir haben gesehen, in welchem Verhältnis die Philosophie zu den positiven Wissenschaften steht: daß sie ihre sachliche Grundlage und Voraussetzung ist und untersucht, was von ihnen ungeprüft als selbstverständlich hingenommen wird |16. Daraus ergibt sich für die philosophische Methode die Folgerung, daß sie nicht auf den Ergebnissen irgend einer positiven Wissenschaft aufbauen darf. Und als gänzlich irrig erweist sich die Auffassung, die der Philosophie die Aufgabe zuschreibt, aus den Ergebnissen der einzelnen Wissenschaften ein »geschlossenes Weltbild« herzustellen. Die philosophische Arbeit dient allerdings letzten Endes dem Zweck, eine Weltanschauung im ursprünglichen Sinne des Wortes möglich zu machen, aber sie kann es nur dadurch, daß sie die Einzelwissenschaften zu philosophisch geklärten macht und sie in ihrem Sinn und Zusammenhang begreift, nicht indem sie ungeprüfte Einzelkenntnisse zusammenträgt.

Also wissenschaftliche Kenntnisse nützen uns nichts, sie müssen »ausgeschaltet« bleiben, wo es gilt, Philosophie als »letzte« Wissenschaft zu begründen. Soll nun vielleicht die natürliche, vorwissenschaftliche Erfahrung das Erkenntnismittel sein, dessen sich die Philosophie bedienen kann? Wer den früheren Betrachtungen gefolgt ist, wird ohne weiteres bereit sein, diese Frage mit »mein« zu beantworten. Der Unterschied zwischen natürlicher und wissenschaftlicher Erfahrung beruht ja darauf, daß diese von den praktischen Interessen gereinigt ist, mit denen der naive Mensch an die Welt herangeht, und daß sie systematisch vorgeht. Das bedeutet, daß sie gewisse Fehlerquellen vermeidet, von denen die natürliche Erfahrung stets bedroht ist; dagegen übernimmt sie die Voraussetzungen, mit denen sie arbeitet, bereits der Erfahrung, an die sie mit ihrer Forschung anknüpft, und zwar so, daß diese Voraussetzungen in der Erfahrung beschlossen sind, ohne durch sie gerechtfertigt werden zu können und ohne auch |17 nur einer Prüfung unterworfen zu werden. Um ein bekanntes Beispiel zu wählen: Daß alles Geschehen in der Natur eine Ursache habe, ist ein Axiom, auf dem die Naturwissenschaft als systematische Erforschung der kausalen Zusammenhänge beruht. Dieses Axiom spricht etwas aus, was schon in der natürlichen Erfahrung beschlossen liegt (schon der naive Mensch faßt alles Geschehen als Wirkung einer bekannten oder unbekanntenen Ursache auf), was sich aber auf keine Weise durch Erfahrung begründen läßt. Eine auf bloße Erfahrung begründete Philosophie ist also etwas ebenso Widersinniges wie eine auf Erfahrungswissenschaft begründete.

Die Untauglichkeit der Erfahrung zur Gewinnung philosophischer Erkenntnis läßt sich noch von einer andern Seite her sichtbar machen. Das Forschungsgebiet der Philosophie soll ein Feld absoluter Gewißheit, unwiderruflicher Erkenntnis sein. Eine unbezweifelbare Erkenntnis gibt es aber im ganzen Bereich der Erfahrung nicht. Jede Erfahrung kann prinzipiell durch eine neue Erfahrung aufgehoben, ihr Erkenntniswert durchstrichen werden. Die klarste und deutlichste Wahrnehmung, in der uns ein Ding handgreiflich vor Augen steht, kann sich als Traum, als Halluzination erweisen. Soll also die Philosophie ein Bereich zweifelsfreier Erkenntnis sein, so müssen wir nicht nur die Ergebnisse der Einzelwissenschaften ausschalten, sondern auch alles, was wir aus Erfahrung wissen, »in Klammer setzen«. Was aber bleibt uns übrig, wenn wir alles beiseite tun, was wir sonst als unseren Erkenntnisbesitz zu betrachten gewöhnt sind? Schon Descartes in seiner berühmten Zweifelsbetrachtung, an die wir soeben anknüpften, hat es gesehen: Wenn wir an allem zweifeln können |18, was natürliche Erfahrung und Wissenschaft uns lehren, so bleibt doch eins als unbezweifelbarer Rest bestehen: der Zweifel selbst. Und nicht nur der Zweifel, sondern auch die Wahrnehmung, deren Zuverlässigkeit angezweifelt wird, als Erlebnis des zweifelnden Subjekts, und so jedes Erlebnis überhaupt, die ganze Domäne des Bewußtseins. Descartes hat nur den Blick in dieses Forschungsgebiet eröffnet, ohne in der Folge weiteren Gebrauch von seiner fundamentalen Entdeckung zu machen. Daß es sich hier um ein großes Forschungsgebiet handelt und um das Feld einer eigenen Wissenschaft, das ist erst von Husserl herausgestellt worden. Was es damit auf sich hat, müssen wir nun etwas näher ergründen, um zu verstehen, daß hier nicht nur ein bisher unentdecktes Gebiet wissenschaftlicher Spezialuntersuchung vorliegt, sondern der notwendige Ausgangspunkt aller

philosophischen Forschung, der absolute Boden, den wir suchen. Zunächst wollen wir uns davon überzeugen, daß hier in der Tat absolute Erkenntnisse zu gewinnen sind. Wenn wir einen Vogel im Flug wahrzunehmen meinen und bei näherem Zusehen bemerken, daß es sich faktisch um ein herabfallendes Blatt handelt, so ist unsere Wahrnehmung als Täuschung entlarvt, und wir müssen alle unsere Aussagen über den fliegenden Vogel zurücknehmen, die den Anspruch erhoben, Erfahrungstatsachen Ausdruck zu geben. Daß wir aber die Wahrnehmung eines fliegenden Vogels hatten, dieser Tatbestand ist unaufhebbar und kann durch keine neue Erfahrung angetastet werden. Und alles, was zu diesem »Phänomen«: Wahrnehmung des fliegenden Vogels gehört, kann beschrieben werden, und diese Beschreibung bleibt wahr, auch wenn die Wahrnehmung sich als trügerisch herausgestellt hat. Die Beschreibung darf nur den Bestand des Phänomens, des Erlebnisses um |19 keinen Zoll überschreiten. Tut sie das, so ist der Boden des Absoluten verlassen. Was gehört nun zum Bestand des Wahrnehmungserlebnisses? Es gehört einmal dazu, daß das wahrnehmende Subjekt einen Gegenstand vor sich zu haben meint, daß es auf etwas außer ihm gerichtet ist. Diese Richtung auf einen Gegenstand pflegen wir als Intention zu bezeichnen. Es gibt mannigfache Arten intentionaler Erlebnisse. Die Wahrnehmungsintention speziell ist dadurch ausgezeichnet, daß sie ein Seiendes leibhaft und selbst vor sich zu haben meint. Daß sie auf ein Seiendes gerichtet ist, das unterscheidet sie z. B. von der Willensintention, die einem Seinsollenden, noch nicht Bestehenden gilt. Daß sie dieses Seiende selbst vor sich zu haben meint, unterscheidet sie von jeder symbolischen Intention, die auf ein Seiendes mittels eines andern, eines Zeichens gerichtet ist: etwa wenn eine Räderspür den geistigen Blick auf den Wagen lenkt, der sie hinterlassen hat. Die Leibhaftigkeit des Angeschauten schließlich unterscheidet die Wahrnehmungs- von der Erinnerungs- oder Phantasieintention, die es nur bildhaft vergegenwärtigt. Schließlich gehört es zur Wahrnehmung, daß sie Wahrnehmung eines individuellen Gegenstands von ganz bestimmtem Gehalt: eben dieses fliegenden Vogels ist. Der Charakter der Intention als solcher und jedes einzelne ihrer besonderen Merkmale weist darauf hin, daß das Erlebnis nicht vollständig beschrieben ist, wenn man nur die Subjektseite beschreibt, ja daß man auch die Subjektseite gar nicht beschreiben kann, ohne ständig zugleich ihren Gegenpol ins Auge zu fassen: das Gegenständliche, dem das Erlebnis gilt. In aller Wahrnehmung wird etwas wahrgenommen, und dieses Wahrgenommene als solches (nicht als objektiv Bestehendes) muß mitbeschrieben werden, wenn die Wahrnehmung be |20 schreiben werden soll: es gehört mit zum Phänomen der Wahrnehmung. Aber wohl gemerkt: wenn ich in der Einstellung auf das Erlebnis – der phänomenologischen Einstellung – den fliegenden Vogel beschreibe, so beschreibe ich kein Naturding, gebe keiner natürlichen Erfahrung Ausdruck, sondern gebe nur getreu wieder, was im Wahrnehmungserlebnis beschlossen liegt. Die Wahrnehmung ist Wahrnehmung eines so und so erscheinenden Gegenstandes, und das bleibt wahr, auch wenn die Wahrnehmung sich als Täuschung herausstellt und der wahrgenommene Gegenstand nicht existiert oder doch etwas anderes ist, als man meinte, solange das Wahrnehmungserlebnis dauerte.

So hat jedes intentionale Erlebnis zwei Seiten, die bei der Beschreibung berücksichtigt werden müssen: eine Subjektseite und eine Objektseite. Husserl hat sie als Noesis und Noema bezeichnet. – Diese einfache Feststellung hat weitgehende Konsequenzen. Es ergibt sich daraus, daß die ganze Gegenstandswelt, die uns durch die Ausschaltung der natürlichen Erfahrung zu entschwinden drohte, mit veränderten Vorzeichen in die phänomenologische Betrachtung einbezogen wird: nicht als seiende Welt, wie die natürliche Erfahrung sie ansetzt, sondern als Erlebniskorrelat. Wie es mit der Existenz der Welt steht, das lassen wir vorläufig dahingestellt. Wir leugnen sie nicht, indem wir von der natürlichen Erfahrung keinen Gebrauch machen, wir üben nur Urteilsenthaltung – ἐποχή, wie die Skeptiker zu sagen pflegten. Wir haben ein Feld absoluter Erkenntnisse gesucht, und wir haben es gefunden: es ist das Gebiet der Phänomene, d. h. der reinen Erlebnisse mit allem, was ihnen zugehört, und zu diesem Bereich der Phänomene gehört die Welt selbst. Die philosophische Methode, die wir suchten, besteht in der getreuen Beschreibung der Phänomene, die wir als Phänomenologie bezeichnen. |21 Noch bedarf es aber einiger Erörterungen, um die phänomenologische Methode und ihre Tragweite soweit klar zu stellen, daß wir einen ersten Versuch damit wagen können (denn ganz zu eigen wird sie uns erst, wenn wir praktischen Gebrauch davon machen). Zunächst muß völlig deutlich gemacht werden, was unter den reinen Erlebnissen zu verstehen ist, die wir als die »Phänomene« bezeichnet haben, von denen die Phänomenologie ausgeht. Es liegt hier ein gefährliches Mißverständnis nahe. Erlebnisse, so meint man, sind Zustände eines psychischen Subjekts, meine oder die eines andern Menschen oder Tieres. Psychische Zustände untersucht die Psychologie, und da verschiedentlich betont wurde, daß die Aufgabe der Phänomenologie reine Beschreibung sei, so scheint es, daß die Phänomenologie als das anzusehen ist, was man als deskriptive oder beschreibende Psychologie (im Gegensatz zur erklärenden) bezeichnet. Die philosophische Richtung, die |22 in der Psychologie die philosophische Grundwissenschaft sieht, bezeichnet man als Psychologismus, und so glaubt man in der Phänomenologie eine Spielart des Psychologismus vor sich zu haben. Aber diese ganze Betrachtung beruht auf einer falschen Voraussetzung: die reinen Erlebnisse, mit denen es die Phänomenologie zu tun hat, sind keine psychischen Zustände, keine Zustände des menschlichen Individuums. Menschen und Tiere und alle ihre Zustände – physische und psychische – gehören der realen Welt an und werden mit ihr durch die »phänomenologische Reduktion« ausgeschaltet. Der universelle Zweifelsversuch macht auch vor dem zweifelnden Individuum selbst nicht halt. Daß ich, die Persönlichkeit, die die Zweifelsbetrachtung durchführt, diesen mir wohlvertrauten Leib von bestimmter Größe etc. habe, daß ich diese bestimmte Stellung in der sozialen |23 Welt einnehme, daß ich diese und jene psychische Fähigkeit besitze – das alles sind keine unbezweifelbaren Tatsachen. Wie oft erwache ich aus dem Traume und finde mich als einen ganz andern, als der ich im Traumleben zu sein wähnte! Wer bürgt dafür, daß nicht das ganze Leben, auf das ich jetzt zurückblicke, sich im nächsten Augenblick in Traum auflöse und damit die Persönlichkeit, das reale Individuum, das ich zu sein wähnte? Es ist ein höchst phantastischer Einfall und es wäre durchaus unvernünftig, einem solchen Zweifel Raum zu geben, d. h. wirklich zu zweifeln. Aber als prinzipielle Möglichkeit ist ein solcher Täuschungsfall nicht von der Hand zu weisen, die eigene Persönlichkeit und alle ihre Zustände

müssen darum mit der Ausschaltung unterliegen. Wenn wir sagen konnten, daß das Erlebnis des Zweifelns (oder auch des Träumens |24 etc.) und sein Subjekt als unantastbarer Rest bestehen bleiben, so ist dies Subjekt nicht das reale Individuum, und der Zweifel, die Wahrnehmung, der Traum usw. nicht seine psychische Zuständigkeit. Das Ich, das nach dem Vollzug der Ausschaltung, der Reduktion, bleibt, ist nichts anderes als Subjekt des Erlebens, es hat keinerlei Eigenschaften und steht unter keinen realen Bedingungen; es ist von ihm nichts auszusagen, als daß das Erlebnis von ihm ausstrahlt, daß es in ihm lebt. Wir nennen es reines Ich. Es ist nicht ein Stück der realen Welt wie das psychische Individuum, sondern steht der Welt gegenüber. Und entsprechend ist das »reduzierte« Erlebnis, das die Phänomenologie beschreibt, keine Zuständigkeit eines realen Individuums, sie steht nicht unter realen Bedingungen, wie sie notwendig zu jeder psychischen Zuständigkeit gehören: diese Bedingungen fallen mit der Ausschaltung der Welt fort. Was vom Erlebnis übrig bleibt, wenn die Reduktion vollzogen ist, das ist der im |25 Erlebnis beschlossene, von allen realen Bedingungen unabhängige und für sich faßbare Gehalt. Zur psychologischen Untersuchung der Wahrnehmung z. B. gehört es festzustellen, von welchen Umständen ihre Beschaffenheit bedingt ist: wie sie von Allgemeinbefinden, Müdigkeit, Ernährungszustand usw. abhängt, welche Beschaffenheit der Sinnesvermögen dazu erforderlich ist usf. Mit dem reinen Erlebnis hat dies alles nichts zu tun. Zur Wahrnehmung, phänomenologisch betrachtet, gehört nur das, was in ihr selbst liegt, also etwa die Züge, die wir an einer früheren Stelle beschreibend hervorhoben: daß sie Wahrnehmung dieses bestimmten individuellen Gegenstands ist, ihm intentional zugewendet; daß sie ihn in leibhafter Selbstgegenwart vor sich zu haben meint usf. Die Psychologie ist also Lehre von dem psychischen Individuum und seinen psychischen Zuständigkeiten, die dem Zusam |26 menhang der realen Welt angehören, und deren Verflechtungen mit der übrigen Realität sie mit untersucht. Sie ist eine Erfahrungswissenschaft neben andern und zur Begründung der andern ebenso untauglich wie alles, was auf Erfahrung beruht. Die Phänomenologie ist Wissenschaft vom reinen Bewußtsein, das nicht Glied, sondern Korrelat der Welt ist und das Gebiet, auf dem in reiner und getreuer Beschreibung absolute Erkenntnisse zu gewinnen sind.

Noch ein Haupt Gesichtspunkt muß hervorgehoben werden, um die phänomenologische Methode richtig zu kennzeichnen. Das reine Bewußtsein soll sie erforschen. Aber nicht das jeweilige individuell-einzelne Erlebnis ist Objekt ihrer Beschreibungen, sondern sein Wesensaufbau. Was Wahrnehmung, was Wille, was Erkenntnis usw. überhaupt sind, was notwendig und unaufhebbar zu ihrem Wesen gehört, das suchen sie festzustellen. Die »im |27 manente« Betrachtung, die »Intention«, die erforscht, was im Erlebnis beschlossen ist, ist Wesens-Anschauung. Von hier aus fällt ein neues Licht auf den Gegensatz zwischen Phänomenologie und Psychologie und das Verhältnis beider. Die Psychologie, die Wahrnehmung, Wille, Phantasie usw. untersucht, so wie sie faktisch vorkommen, und die realen Bedingungen feststellt, unter denen sie auftreten, setzt bereits voraus, was Wahrnehmung, Wille, Phantasie etc. überhaupt ist, d. h. eben das, was die Phänomenologie untersucht. Und so erweist diese sich wiederum auch der Psychologie gegenüber als echte Grundwissenschaft. Andererseits ist es klar,

daß sie selbst, als Wesenswissenschaft, die herausstellen will, was zu den verschiedenen Bewußtseinsformen überhaupt notwendig und allgemein gehört, von den wechselnden realen Umständen, unter |28 denen dieses oder jenes Erlebnis auftritt, ganz absehen muß, daß sie es nur in sich selbst, in seiner Immanenz betrachten darf.

Wenn man den Charakter der Philosophie als Wesenswissenschaft ganz begriffen hat, dann wird auch verständlich werden, was zunächst wohl Bedenken erregen mag, daß die phänomenologische Methode als die philosophische Methode schlechthin, als der Weg zur Lösung aller fundamentalen philosophischen Probleme in Anspruch genommen wird. Halten wir uns vor Augen, daß durchgängig und unaufhebbar jeder »Noesis« ein »Noema« entspricht, konkreter: daß zu jeder Wahrnehmung ein Wahrgenommenes, zu jedem Wollen ein Gewolltes usw. notwendig gehört, ganz allgemein, daß notwendig dem Bewußtsein eine Welt gegenübersteht, so sehen wir ein, daß eine Wesens|29 beschreibung des Bewußtseins nur zu leisten ist, wenn Hand in Hand damit die Struktur der Welt, der Wesensaufbau aller Gegenstandsarten geleistet wird. In idealer Vollendung gedacht muß die Phänomenologie die Ergebnisse aller Ontologien in sich befassen, und sie muß zugleich, indem sie das Verhältnis von Bewußtsein und Gegenständen in allen seinen Formen klärt, die erkenntnistheoretischen bzw. vernunftkritischen Probleme lösen.

Indem wir nun versuchen, für verschiedene Gegenstandsgebiete die Anfänge einer phänomenologisch-ontologischen Analyse durchzuführen, wollen wir den einleitenden allgemeinen Ausführungen eine konkrete Ausfüllung geben und sie dem lebendigen Verständnis nahe bringen.

I. Die Probleme der Naturphilosophie

|30

a) Beschreibung der Naturphänomene [III.]

Wir versuchen zunächst für das Gebiet der Natur die philosophische Problematik nach gewissen Grundzügen verständlich zu machen. Getreu der geschilderten Methode folgend, sehen wir von allem ab, was wissenschaftliche Theorie uns über die Natur lehrt. Wir halten uns an das, was uns im ursprünglichen Erlebnis als Natur entgegentritt und den selbstverständlichen Ausgangspunkt für alle naturwissenschaftliche Forschung bildet. Wir behalten ferner im Auge, daß die Aussagen, die wir nun machen werden, keine »Naturbeschreibung« darstellen, d. h. keine Beschreibung der wirklichen, als

Wirklichkeit erfahrenen und gesetzten Natur, sondern Beschreibung des »Naturphänomens«, dessen, was zum Naturerlebnis unaufhebbar gehört.

1. Der anschauliche Zusammenhang der räumlichen Welt

Wenn wir den Blick nach außen richten, wie es dem naiven |31 Menschen natürlich ist, aber nicht als praktische Menschen, die ihr Interesse in bestimmte Richtung lenkt, sondern rein betrachtend und darum durch nichts eingeschränkt, so können wir das, was sich uns darbietet, etwa wie folgt beschreiben: wir schauen hinein in eine Welt, die sich räumlich um uns ausbreitet. Diese Welt ist kein homogenes Ganzes, sondern es heben sich Dinge, in sich geschlossene Einheiten, heraus. Jeweils eines oder einige davon, auf denen der Blick ruht, stehen im Mittelpunkt der Szenerie, während die anderen, nur nebenher bemerkt, die Umgebung bilden und allmählich eine Grenze erreichen, über die hinaus der Blick nicht mehr langt. Aber mit dem Horizont, der das Blickfeld begrenzt, ist die Welt nicht zu Ende. Lassen wir den Blick schweifen, so wird das zum Zentrum, was bisher Peripherie war, und es erschließen sich für den Herumblickenden und Fort|32schreitenden jenseits des ursprünglichen Horizonts, vor ihm, hinter ihm, auf allen Seiten um ihn, neue Weiten. Für dieses Fortschreiten im Raume gibt es keine Grenzen, und wie mannigfach die Ausblicke sein mögen, die sich neu und neu eröffnen, immer ist es dieselbe räumliche Welt, die sich unendlich nach allen Seiten ausbreitet und von der wir nur jeweils ein anderes Stück zu sehen bekommen: als eine undurchbrochene und undurchbrechbare Einheit, als ein unendlicher Zusammenhang stellt sie sich uns dar.

2. Abgrenzung der materiellen »Natur« aus der Gesamtheit der Raumgegenstände

Wir haben in unserer Beschreibung bisher nur von der »Welt« gesprochen und nicht von »Natur«, und dies mit Absicht. Erst wenn wir unter den Gegenständen, die sich als Einheiten aus dem Gesamtzusammenhang der Welt herausheben, gewisse Scheidungen vornehmen, wird sich uns ein prägnanter Sinn von Natur in Klarheit abgrenzen. Wenn wir die Dinge auf das ansehen, was sie, | 33 abgesehen von ihrer Stellung im Zusammenhang der räumlichen Welt, die uns zunächst ins Auge fiel, sind, so drängt sich wohl vor allem die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer Gestalt und äußeren Erscheinung auf. Darauf wollen wir indessen vorläufig nicht achten. Um dem Sinn von »Natur« nahezukommen, gehen wir einem anderen Gegensatz nach, der prinzipieller Art ist und die ganze Welt der sichtbaren Objekte, ganz abgesehen von den individuellen Differenzen ihres Äußeren, durchzieht. Ich sitze am Schreibtisch, und die Dinge, die ich um mich herum sehe, sind Tische, Stühle, Sessel, Bilder, Wände eines Zimmers; zum Fenster hinausblickend gewahre ich Häuser, Wagen, Laternen usw. Darüber aber breitet sich der graue, wolkenbehängene Himmel aus. Der Himmel gehört mit zu dem Zusammenhang der |34 räumlichen Welt, die mich umschließt, und in die auch die Dinge meiner näheren Umgebung hineingestellt sind. Aber trotz dieser Zusammengehörigkeit haben alle die

aufgezählten Dinge etwas an sich, was dem Himmel durchaus fremd ist, und scheinen ihm gegenüber eine neue Welt darzustellen. Wenn ich das Haus verlasse und »ins Freie« hinausgehe, werde ich vieles finden, was ebenso sehr von ihnen getrennt ist wie der Himmel und sich mit diesem zu einer Einheit zusammenfindet. Die schwarze Erde, über die ich gehe, Busch und Baum, der Bach und die Steine, die auf seinem Grunde liegen, die Vögel, die darüber streichen – das alles liegt unter dem darüber gespannten Himmel ausgebreitet als ihm zugehörig und durch keinen fremden Zug von ihm geschieden. Dies alles ist »freie Natur«. Alles, was diesem Bereich angehört, |35 ist in einem gewissen Sinne selbstgenügsam. Zwar wächst jedes einzelne aus dem Gesamtzusammenhang der Natur heraus und ist, was es ist, nur in diesem Zusammenhang, aber jedes ist doch um seiner selbst willen da und empfängt den Sinn seines Seins nicht von einem Fremden außer ihm. Dagegen tragen die Dinge, die wir zuvor betrachteten, den Stempel ihres Zwecks an der Stirn. Sie sind dazu da, um benützt zu werden, sie dienen zu dem oder jenem, und davon kann man nicht absehen, wenn man sie gänzlich »uninteressiert« betrachtet; sie sind nicht mehr sie selbst, wenn man ihren Zweck streicht. Daß diese Welt der »Gebrauchsgegenstände« von der Natur nicht schlechthin getrennt ist, haben wir schon gesehen. Natur- wie »Kultur«objekte (wir brauchen diesen Ausdruck jetzt rein |36 als Bezeichnung dessen, was wir geschildert haben, ohne jeden darüber hinausgehenden Sinn) stehen als Glieder der einen räumlichen Welt gleichgewichtig nebeneinander und müssen als Teile eines Ganzen eine gleichartige Struktur zeigen. Und diese Gleichartigkeit der Struktur tritt zutage, sobald man von dem Zweck der Gebrauchsobjekte abstrahiert. Sie hören zwar dann auf zu sein, was sie vorher waren, aber etwas von dem, was sie früher auch waren, bleibt bestehen, und das ist eben das, was an ihnen Natur war. Denn die Gebrauchsgegenstände sind nicht schlechthin Unnatur, sondern umgestaltete, umgeformte, willkürlich bearbeitete Natur. Nun gibt es ja weitverbreitete Theorien, die lehren, es gäbe kein anderes als Naturgeschehen, und die »Umgestaltung« der Natur sei selbst nichts als ein Naturprozeß. Wir wollen jetzt nicht gegen diese Theorien strei |37 ten, denn es fehlt uns noch an allen Voraussetzungen dazu. Ebenso wenig aber können wir sie anerkennen und uns dadurch beeinflussen lassen. Was Natur und Naturgeschehen ist, das wollen wir ja erst studieren, und wir müssen es natürlich dort tun, wo uns die Phänomene rein entgegentreten. Alle Fälle, in denen uns die Natur durch fremde Elemente getrübt scheint, müssen wir zunächst ausschalten. Ist die Trübung nur ein Schein gewesen, so muß es sich herausstellen, sobald wir klar erkannt haben, was Natur ihrem Wesen nach ist. Denn mit dem klar erschauten Wesen kann kein Einzelfall, der wirklich Realisierung dieses Wesens ist, in Widerstreit geraten.

Wir sehen also in den folgenden Untersuchungen von allem ab, was Gebrauchsgegenstand ist, und halten uns an das, was sich uns als »reine Natur« darstellte.

Doch müssen wir, ehe wir mit |38 einer näheren Analyse beginnen können, noch weitere Scheidungen vornehmen. Wir haben die Naturdinge geschildert als etwas, was selbstgenügsam und »von Natur aus« keinen fremden Zwecken unterworfen ist. Diese Schilderung findet auch auf die Lebewesen Anwendung. Andererseits erscheinen gewisse Lebewesen, speziell die Menschen, als die Zentren, um

die sich die Kulturwelt gruppiert und von denen die Umgestaltung der Natur ihren Ausgang nimmt. Das fremde Element, das in die Natur eingreift und sie umschafft, scheint im Menschen selbst zu leben, und so stellt er selbst sich uns als eine aus verschiedenen Elementen gemischte Realität dar. Auch diese aus dem Zusammenhang der Natur hinausragenden und ihn in gewissem Sinne anscheinend durchbrechenden Seinsgestaltungen scheiden wir zunächst aus dem Kreise unserer Betrachtungen aus. Wie weit auch sie Natur |39 sein mögen, wie weit mehr und anderes als Natur, ob schließlich dieses für den ersten Anblick andere sich letzten Endes doch wieder als Natursein auffassen lasse – das alles lassen wir dahingestellt. Die Lebewesen als solche, soweit sie nicht von sich aus gestaltend in das Naturgeschehen eingreifen, betrachten wir mit als zur reinen Natur gehörig. Doch sehen wir, daß das, was sie zu Lebewesen macht, besondere Eigentümlichkeiten sind, die nicht allem Natursein eignen; und da uns zunächst das interessiert, was notwendig und unaufhebbar zu allem Natursein gehört, so schalten wir auch die Lebensphänomene vorläufig aus und behalten nur als erstes Objekt unserer Betrachtung das übrig, was man als »tote Natur« zu bezeichnen pflegt. Die Zahl der Gegenstände, auf die sich unsere Unternehmung erstreckt, hat |40 sich durch unsere Ausschaltungen insofern nicht verringert, als sowohl Kulturobjekte wie Lebewesen, unangesehen ihrer besonderen Eigentümlichkeiten, auch Naturdinge sind und an allem teilhaben, was die Natur als solche ausmacht.

3. Der Aufbau der materiellen Natur und die Ausnahmestellung der festen Körper

Was wir also anfangs über die uns umgebende Welt sagten, das bleibt auch als Beschreibung der Natur bestehen, nachdem wir herausgestrichen haben, was an den Dingen nicht zur Natur zu gehören scheint: sie ist ein in sich grenzenlos ausgebreiteter Zusammenhang von einzelnen in sich geschlossenen Raumgebilden. Näher betrachtet erweisen sich die Dinge, die in ihrem Zusammenhang die Natur aufbauen, als geschlossene Raumkörper von bestimmter Größe und Gestalt, und ihre Ausdehnung, d. h. eben dieses Räumliche, das sich durch Größe und Gestalt bestimmt, ist erfüllt von sinn |41 lichen Qualitäten irgendwelcher Art, die sich über sie ausbreiten wie Farbe, Rauigkeit und dergleichen. Aber sinnlich qualifizierte Raumgestalt ist noch kein Naturding. Die Dinge nehmen nicht nur ein bestimmtes Stück des Raumes ein, sondern sie haben die Eigentümlichkeit, ihn zu erfüllen, das bedeutet, daß die Stelle des Raumes, die von einem Dinge eingenommen wird, nicht zugleich von einem andern eingenommen werden kann. Man bezeichnet diese Eigentümlichkeit der Dinge als ihre Undurchdringlichkeit und das Moment an ihnen, worauf die Undurchdringlichkeit beruht, als Materialität. Die Dinge der Natur sind materielle. Nicht alle Raumgebilde besitzen diese Eigentümlichkeit. Ein Farbschein oder ein Spiegelbild nimmt eine Stelle des Raumes ein, ohne sie dadurch für andere Raumgebilde unzugänglich zu machen. Wenn von zwei Projektionsappa |42raten verschiedene Bilder nach derselben Stelle des Raumes geworfen werden, so findet eine Durchdringung beider statt, wie sie bei materiellen Dingen unmöglich ist.

Diese Unterscheidung weist offenbar darauf hin, daß es noch andere Naturgebilde gibt als materielle Dinge. Spiegelbilder, Regenbogen und dgl. gehören ja mit zum Zusammenhang der Natur. Geschah es also zu Unrecht, daß wir diese »Phantome« nicht als Dinge anerkennen wollten und die Materialität als wesentlich zum Naturding gehörig in Anspruch nahmen? Wir können das Problem noch etwas anders formulieren. Wäre eine Natur denkbar, in der es keine materiellen Dinge gäbe, sondern nur Phantome? Wir haben an einer früheren Stelle von den Naturdingen gesagt, daß sie um ihrer selbst willen da sind; sie sind in sich selbst gegründet, haben einen festen Eigenstand. Diese |43 Selbstgenugsamkeit bedeutet nicht – das haben wir ebenfalls schon betont –, daß sie isoliert für sich bestehen könnten; sie sind, was sie sind, im Zusammenhang der Natur. Es bedeutet, daß ihr Sein in der Natur beschlossen und durch kein fremdes Moment aufgebaut ist. Beides fehlt den immateriellen Gebilden: sie sind nicht in sich selbst gegründet, und sie gehören auch nicht einer umfassenden Einheit an, aus der sie alle hervorwachsen. Man kann sich wohl eine Erscheinungswelt denken, in der alles Phantom wäre. Jedes einzelne Gebilde könnte dann auftauchen und verschwinden, ohne daß dem Ganzen dadurch Abbruch geschähe und ohne daß es daran irgendwie beteiligt wäre. Und auch wenn es beharrt, liegt darin keine Notwendigkeit. Wie durch Zauberhand erscheint es unter die andern Gebilde hingestellt, und auf dieselbe Weise entschwindet es wie |44der, wenn es entschwindet. Alle diese Gebilde erscheinen, wenn sie im Raume zusammentreffen, als ein Zusammen von Raumgestalten, nicht als eine innerlich begründete Einheit, die jedes einzelne aufbauen hilft. All das aber, was wir den Phantomen absprechen müssen, gehört notwendig zur Natur, wir finden es in ihr als das, was ihr Wesen ausmacht. Das einzelne Ding ist das, was es ist, durch sich selbst und durch den Zusammenhang, in dem es steht. Was immer mit ihm geschieht: wenn es entsteht, wenn es vergeht, wenn es sich verändert – das alles ist im Zusammenhang der Natur, dem es angehört, begründet und hat des weiteren in ihm seine Folgen. Wir sind hier bei den Grundbegriffen angelangt, deren Erörterung – ganz besonders seit der Begründung der modernen Naturwissenschaft – im Mittelpunkt aller naturphilosophischen Untersuchungen steht: |45 Substanz und Kausalität. Sie haben sich uns ohne alle theoretischen Erwägungen aufgedrängt, indem wir nur ganz schlicht beschrieben, was zum Phänomen der Natur unaufhebbar gehört. Daß das Naturding in sich selbst gegründet ist, daß es einen festen Eigenbestand hat, der sich durch alle Veränderungen durchhält und von dem alle seine Veränderungen abhängen – das bezeichnen wir als Substanzialität. Daß in der Natur alles Geschehen im Zusammenhang des Ganzen begründet ist, daß jede Veränderung eine »Ursache« hat und nicht vor sich geht, ohne weitere »Wirkungen« zu zeitigen, das bezeichnen wir als Kausalität. Ehe wir auf diese beiden kategorialen Grundbegriffe, die zum Aufbau der Natur unaufhebbar gehören, auf ihren Zusammenhang miteinander und mit der Materialität etwas näher eingehen, müssen wir |46 noch einmal kurz auf den Ausgangspunkt zurückkommen, von dem aus wir zu diesen Betrachtungen geführt wurden. Wir haben gesehen, daß es Naturgebilde gibt, die keine materiellen Dinge sind, haben aber bei näherer Betrachtung herausgefunden, daß solche Gebilde allein keine Natur aufbauen können, weil sie keine »Substanz« haben und nicht im Kausalzusammenhang miteinander stehen. Wenn sie trotzdem der Natur zugerechnet werden, so ist das nur dadurch möglich, daß sie sich als abhängig vom

materiellen Geschehen, vom Zustand und den Veränderungen der materiellen Dinge erweisen. Soweit solche Abhängigkeitsverhältnisse phänomenal mitgegeben sind, soweit reihen sich die Phantome dem Naturzusammenhang ein. Fehlt diese phänomenale Abhängigkeit, so gelten uns die immateriellen Gebilde als bloßer Schein, als Trug oder Spuk und werden aus dem Zusammenhang der Natur herausgestrichen. In den materiellen | 47 Dingen haben wir also die Grundlage alles Naturseins und -geschehens zu sehen, und ihre Struktur muß uns klar geworden sein, ehe wir hoffen können, die der anderen zu durchschauen.

Noch einen anderen möglichen Einwand müssen wir hier zur Sprache bringen, ehe wir in der Untersuchung fortfahren. Wir haben die materiellen Dinge zunächst als geschlossene Raumkörper geschildert. Es scheint aber auch hier wieder, als ob wir uns an eine Bestimmung gehalten hätten, die nur speziellen Gebilden und durchaus nicht allem, was zur Natur gehört, eigen ist. Wohl ist alles Materielle ausgedehnt im Raume, aber nicht alles ist in feste Gestalt gebannt. Nur die festen Körper sind es, alles Flüssige und Gasförmige dagegen ermangelt der gestaltmäßigen Fixierung, es befindet sich in einem ständigen Fließen und einer kontinuierlichen Umwandlung seiner Konturen und seiner gesamten Raumerfüllung. Die Materialität | 48 können wir ihnen nicht absprechen, denn sie haben genau wie die festen Dinge die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit. Sie werden ferner von allem Naturgeschehen mitbetroffen, haben daran Anteil wie die festen Körper, sie gehören dem Naturzusammenhang als gleichberechtigte Glieder an. Was kann uns also veranlassen, sie hinter den festen Körpern zurückzustellen und diesen eine Vorzugsstelle einzuräumen? Offenbar ist diese Vorzugsstellung nicht in der Seinsstruktur der Natur begründet. Denkbar ist zweifellos eine Natur, in der es keine festen Körper gäbe, sondern nur Flüssiges und Gasförmiges oder auch um eines von beidem. Was uns veranlaßt, die festen Körper als die sichere Grundlage anzusehen, an die wir bei der Betrachtung der Natur anzuknüpfen haben, das ist ihre Bedeutung für unsere Auffassung der räumlichen Welt. | 49 Flüssiges und Gasförmiges ist für uns nur faßbar, d. h. als bestimmte abgeschlossene Gebilde erkennbar, soweit es von festen Körpern begrenzt wird. Diese sind die sicheren Haltepunkte, die uns die Orientierung in der räumlichen Welt ermöglichen, und nur durch ihre Vermittlung wird es uns ermöglicht, auch diejenigen Naturgebilde in ihrem Aufbau zu erkennen, die von ihrer Struktur nach gewissen Seiten hin abweichen. Schließlich ist es auch nur von seiten der Auffassung her zu begründen, wenn man den »fließenden Gebilden« die geschlossene Raumgestalt abspricht. Ihre Gestalt ist eine eventuell stetig wechselnde und darum nicht fixierbar. In dem Sinne aber müssen auch sie als geschlossene Raumkörper in Anspruch genommen werden, daß auch sie stets ein Stück des Raumes einnehmen, | 50 welches in feste Grenzen zu fassen und durch sie zu bestimmen ist. Nur weil das Raumstück, das sie einnehmen, ständig wechselt, sind sie selbst in ihrer Raumkörperlichkeit nicht greifbar; diese bildet dann nicht minder ein Wesensmoment in ihrem Aufbau wie bei allen anderen materiellen Gebilden. Diese Sachlage rechtfertigt es, die festen Körper als Prototyp der Naturdinglichkeit zu behandeln.

Wir fassen nun kurz zusammen, was wir über ihren Aufbau bereits festgestellt haben: sie sind geschlossene Raumkörper von bestimmter sinnlicher Qualität, die kraft ihrer Materialität den Raum erfüllen (= undurchdringlich sind) und alle miteinander dem einen Kausalzusammenhang angehören, der die Natur durchwaltet.

4. Der Raum als constituens der materiellen Dinge und die Aufgaben der Raumlehre

Das erste, was demnach geklärt sein muß, wenn man den Aufbau der Natur verstehen will ist das | 51 Wesen des Raumes und der Raumgebilde. Dieses bildet das Thema einer apriorischen Wissenschaft, die von den meisten anderen »Ontologien«, die in den einleitenden Betrachtungen erwähnt wurden, den Vorzug hat, daß sie bereits seit 2000 Jahren eine ausgebildete Disziplin ist: es ist die Geometrie. Sie pflegt zwar nicht als ein Teil der Naturontologie aufgefaßt zu werden, sondern als Lehre von den »reinen« Raumformen; was aber von diesen festgestellt wird, das gilt eo ipso auch von den Formen materieller Dinge. In gewissem Sinne ist die Geometrie eine »vollendet« Wissenschaft, und sie ist darum mit Recht von alters her das ideale Vorbild gewesen, dem alle Wissenschaften nacheiferten, sofern sie auf »Exaktheit« Anspruch machten. Es ist ihr gelungen, alle a priori möglichen Raumformen und die Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen, | 52 in ein System zu bringen, derart, daß aus einer begrenzten Zahl von Grundsätzen – den bekannten geometrischen Axiomen – durch rein logische Schlußfolgerung alles abgeleitet werden kann, was überhaupt über diesen Gegenstand auszusagen ist. Die Schlußfolgerungen sind natürlich noch nicht alle gezogen, und insofern ist die Arbeit der Geometrie nicht beendet. Aber die Axiome stehen fest, und die Grundlage, auf der alles aufzubauen hat, ist damit ein- für allemal gelegt. Trotz dieser Abgeschlossenheit ist die Geometrie aber in anderer Hinsicht durchaus unvollkommen. Sie entspricht einmal in der Form, wie sie Euklid begründete, nicht dem Ideal einer mathematischen Theorie, das die moderne Mathematik beherrscht. Wir kommen darauf sofort zurück. Sie ist zum zweiten noch sehr weit davon entfernt, eine philosophische Wissenschaft zu sein. Noch ist es nicht gelungen, den geschilderten Aufbau der Geometrie aus dem Wesen des Raumes verständlich zu machen. Und so besteht zwischen Philosophen und philosophierenden Mathematikern ein unaufhörlicher Streit über die Prinzipien der Geometrie, | 53 während diese sich unberührt davon weiter entwickelt. Einige dieser Streitfragen wollen wir hier namhaft machen. Die eine betrifft den Punkt, den Kant in den Mittelpunkt der Diskussion gestellt hat und der seither immer wieder erörtert worden ist: ob der Raum etwas für sich Existierendes sei oder nur eine Form unserer Anschauung, wie es Kant in der transzendentalen Ästhetik entwickelt hat. Diese Frage war für ihn gleichbedeutend mit der nach dem empirischen oder apriorischen Charakter der Geometrie; denn empirische Natur oder »a posteriori« war für ihn alles, was aus den Sinnen stammt; was aber nicht durch die Sinne uns zugeführt wird, sondern vor aller Erfahrung liegt – also a priori ist –, das führte er auf die Tätigkeit des Subjekts zurück, durch die das innerliche Material geformt

wird. |54 Wir machen diese Subjektivierung des Apriori nicht mit und lassen sie vorläufig ganz unerörtert, weil sie in die erkenntnistheoretische Problematik hineingehört, mit der wir uns jetzt noch nicht befassen wollen. Als a priori galt uns, was über das Wesen eines Gegenstandes ausgesagt werden kann, und da die Sätze der Geometrie von Dreiecken, Kreisen, Würfeln usw. überhaupt handeln, nicht von diesen oder jenen faktisch vorkommenden Körpern, so haben wir sie als eine apriorische Wissenschaft, als echte Ontologie in Anspruch genommen. Wir nehmen somit eine apriorische Erkenntnis von Raum und Raumgestalten an. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß es eine Erfahrung von Räumlichkeit geben könne. Jede Naturerfahrung schließt Raumerfahrung ein, auf Grund deren (als exemplarischer Unterlage) die Wesenserkenntnis möglich ist. Auch über die Subjektivierung des Raumes können wir hier kein entscheidendes Urteil fällen. Soviel können wir aber jetzt schon darüber sagen: Wir haben die Raumgebilde als die Formen der Ausdehnung der materiellen Dinge kennen gelernt und den Raum |55 als das Medium, in dem alles Natursein sich ausbreitet. An diesen Feststellungen, die wir in rein ontologischer bzw. noematischer Beschreibung machten, wird keine erkenntnistheoretische Erörterung etwas ändern können. Die Dinge können nicht anders sein als im Raume und mit bestimmter Raumgestalt. Was das »An-sich-Bestehen« der Dinge und des Raumes für einen Sinn haben mag, das wird sich erst durch erkenntnistheoretische Untersuchungen aufklären lassen, und wir lassen es jetzt ganz dahingestellt. Die erkenntnistheoretische bzw. noetische Analyse wird vielleicht zeigen, daß der Räumlichkeit, die wir in noematischer Einstellung als Wesensmoment in der Struktur des Naturgegenstandes erkannten, bestimmte Funktionen der Subjektivität entsprechen. Dadurch bleibt der Sachverhalt, daß die Räumlichkeit zum Wesen |56 des Naturgegenstands gehört, unangetastet, und niemals wird es möglich sein, den Raum von der Gegenstandswelt zu trennen. Soviel vorderhand über diese erste Frage.

Ein anderes Problem ist im Anschluß an die Entwicklung, die die Mathematik in den letzten Jahrzehnten genommen hat, aufgeworfen worden. Die Entdeckung der sogenannten nicht-euklidischen Geometrien hat zu der Frage geführt, ob nicht die zuvor allein bekannte euklidische Geometrie durch die zufällige Natur »unseres Raumes« bestimmt sei und ob man nicht entsprechend den verschiedenen Geometrien auch verschiedene Räume annehmen müsse. Es ist in der Sprache der Mathematik üblich geworden, von dem Riemannschen, dem Lobatschewskyschen Raum usw. zu sprechen. Schließlich hat man sogar Untersuchungen darüber angestellt, ob »unser Raum« denn in |57 der Tat euklidischer Natur sei oder ob diese alte Annahme nicht auf einer sehr schwer zu überwindenden Täuschung beruhe. Die Aufstellung der nicht-euklidischen Geometrien ergab sich im Zusammenhang mit den Bemühungen, die Geometrie als axiomatische Wissenschaft zu begründen. Die Untersuchung dessen, was eine axiomatische Wissenschaft ist und als was die nicht-euklidischen Geometrien zu betrachten sind, gehört eigentlich in die Logik und Wissenschaftstheorie. Wir müssen hier nur so weit darauf eingehen, als es erforderlich ist, um die Bedenken zu beseitigen, die von dieser Seite her gegen unsere naturphilosophischen Betrachtungen erhoben werden könnten. Axiomatisch nennt man eine Wissenschaft, wenn sich ihre Lehrsätze, wie wir es für die Geometrie feststellten, sämtlich aus einer

endlichen Anzahl von Axiomen ableiten lassen. Von den Axiomen |58 wird verlangt, daß sie einander nicht widersprechen und unabhängig, d. h. nicht auseinander ableitbar sind. Der Beweis für die Unabhängigkeit eines Axioms wird dadurch geführt, daß man es ausschaltet und aus den übrig gebliebenen Axiomen die Konsequenzen zieht. Bei diesem Verfahren ergab sich, daß man durch die Ausschaltung eines Axioms (es handelte sich zunächst um das vielumstrittene Parallelenaxiom, für das man schon immer einen Beweis gesucht hatte) in die Lage versetzt wird, eine ganz neue, von der euklidischen durchaus abweichende Geometrie aufzubauen. Was kann diese aufsehenerregende Entdeckung für einen Einfluß auf unsere Einsicht in das Wesen des Raumes haben? Prinzipiell betrachtet gar keinen. Zunächst müssen wir an einem festhalten, was uns die von allen Theorien unbeeinflusste Anschauung |59 lehrt und was unaufhebbar zum Phänomen der räumlichen Welt gehört: es gibt nur einen Raum. Mag er euklidisch oder sonstwie beschaffen sein: der räumlichen Gebilde sind viele, der Raum aber dehnt sich grenzenlos nach allen Seiten, alles umfassend, was räumlicher Natur ist, und für nichts außer ihm Raum lassend. Was hat es nun mit den »Räumen« der verschiedenen »Geometrien« auf sich? Man scheidet sie nach der Zahl ihrer Dimensionen. Der euklidische Raum, »unser« Raum, hat angeblich 3 Dimensionen, die andern 2, 4 usw., kurz n Dimensionen. Hier gilt es zu überlegen, welche Bedeutung der Dimensionenzahl beizulegen ist. Von jedem Punkte aus erstreckt sich der Raum nach unendlich vielen Richtungen, und es besteht |60 die Möglichkeit, nach allen Seiten auf den verschiedensten Bahnen (ihrer geometrischen Form nach) fortzuschreiten. Die Auszeichnung bestimmter Hauptrichtungen, eines Koordinatensystems, hat nur den Zweck, die Gesamtheit der Raumpunkte sowie aller ausgedehnten Raumgebilde in ein System zu bringen und bestimmbar zu machen. Je nach der Art der Raumgebilde, die man als Bezugssystem zugrunde legt (gerade Linien, größte Kugelkreise etc.), ergeben sich verschiedene Formensysteme. Tatsächlich ist man bei der Ausbildung der nicht-euklidischen Geometrien nicht von bestimmten Raumgebilden ausgegangen, sondern nur von rein formalen Beziehungen. Man ist zwar von der euklidischen Geometrie ausgegangen, deren Axiome und Lehrsätze von Raumgebilden – |61 Punkten, Geraden etc. – handeln. Nun lassen aber alle mathematischen Sätze eine »Formalisierung« zu, d. h. sie bleiben wahr, wenn man die Gegenstände, von denen sie handeln, durch Unbestimmte ersetzt. Der geometrische Satz: Die Gerade ist die kürzeste Verbindung zwischen 2 Punkten, z. B. würde formalisiert lauten: Zwischen 2 Gegenständlichkeiten P und einer Gegenständlichkeit S besteht die Beziehung r . Tatsächlich ist man bei der Aufstellung der nicht-euklidischen Geometrien so verfahren. Man hat zwar nach der Beseitigung des Parallelenaxioms in den anderen Axiomen die Namen Punkt und Gerade stehenlassen, aber man hat sich gar nicht darum gekümmert, ob sie noch Punkte und Geraden oder räumliche Gebilde überhaupt bezeichneten, sondern hat nur die for|62malen Konsequenzen aus den beibehaltenen Axiomen gezogen. Als man nachträglich daran ging, Raumgebilde aufzusuchen, auf die die neu gefundenen Systeme von mathematischen Beziehungen Anwendung finden könnten, stellte sich dann auch heraus, daß den Worten »Punkt« und »Gerade« in der Sprache der nicht-euklidischen Geometrien eine andere Bedeutung beigelegt werden müßte, daß sie andere Raumgebilde bezeichnen müßten als bei Euklid. Wenn sich überhaupt Raumgebilde finden, für

die die formalen Wahrheiten der neuen »Geometrien« Geltung behalten, so ist das der Ausbildung der formalen Theorien selbst gegenüber eine neue Entdeckung. Aber wohl gemerkt: immer handelt es sich nur um eine Verschiedenheit der Raumgebilde, die jeweils zu Grunde | 63 gelegt werden, nicht um eine Verschiedenheit des Raumes selbst. Wenn die Mathematiker davon sprechen, daß der euklidische, der Riemannsche, der Lobatschewskysche »Raum« sich durch ein verschiedenes Krümmungsmaß unterscheiden, so ist das eine bloße façon de parler. Es bedeutet immer nur, daß man hier diese, dort jene Raumgestalten als die Grundgebilde ansieht, auf die man alle anderen zurückführt (hier Gerade bzw. Ebene, dort gekrümmte Linien und Flächen). Dem Raume selbst eine Gestalt zuschreiben ist ebenso unsinnig, wie ihm Farbe oder andere sinnliche Qualitäten oder auch materielle Eigenschaften zuschreiben: es hieße, ihn, das indifferente Medium, in dem alle Dinge sind, selbst zum Dinge machen. Was die Entdeckung der nicht- euklidischen Geometrien für die Philosophie geleistet hat, das sind nicht | 64 neue Aufschlüsse über das Wesen des Raumes; sie hat uns vielmehr nur Veranlassung gegeben, die Struktur der Geometrie in einem neuen Lichte zu sehen. Form und Materie haben sich unter ihrem Einfluß deutlicher als vorher geschieden. Dieser Gegensatz, dessen Bedeutung weit über das Gebiet hinausragt, auf dem wir ihn soeben kennen lernten, der alle Gegenstandsgebiete durchzieht und im Mittelpunkt der logischen Problematik steht, ist uns hier an einem klassischen Beispiel klar geworden. Der Raum und die Raumgebilde sind die »Materie«, mit der es alle Geometrie zu tun hat. Das System bzw. die Systeme von Beziehungen, die zwischen den Raumgebilden bestehen, sind die »Form« der Geometrie. Formal sind sie deswegen, weil sie ohne Rücksicht auf die Materie, die in sie eingeht, entwickelt werden können. Denkbar ist es, | 65 daß dieselbe Form, dasselbe System von Beziehungen von verschiedener Materie ausgefüllt würde. Es muß nur jedesmal aus der Natur des betreffenden Materialen klargemacht werden, warum es in diese Form eingehen kann. Denn welche Form ein Gegenstand bzw. ein Bereich von Gegenständen annimmt, das ist kein Zufall, sondern im Wesen des Gegenstandes begründet. Die Arbeit des Mathematikers verläuft innerhalb des formalen Systems, sie besteht im Ausbau dieses Systems. Alles, was er über die Materie zu sagen hat, spricht er in den Axiomen aus. Die Axiome sprechen über die Grundeigenschaften der Raumgebilde. Vom Raum selbst sagen sie nichts. Er ist bei aller geometrischen Betrachtung die selbstverständliche Voraussetzung – so selbstverständlich, daß man sie gar nicht zu erwähnen | 66 braucht. Soll aber die Geometrie eine philosophische Wissenschaft sein, so muß gezeigt werden, wie es im Wesen des Raumes begründet ist, daß alles Räumliche sich einer mathematischen Theorie, einem »definiten System« einfügt. Wir können dieses Problem hier nicht lösen. Es muß uns genügen, wenn es als das Grundproblem einer philosophischen Raumbetrachtung klar geworden ist und wenn die Einordnung der Geometrie in die Ontologie der Natur verständlich geworden ist. Auf der anderen Seite dürften unsere Betrachtungen gezeigt haben, daß das Raumproblem der Mathematiker, denen die aufregenden Fortschritte der modernen Mathematik den Blick für die primitiven Einsichten getrübt haben, ein Scheinproblem ist. Die kantische Problemstellung aber beschäftigt sich nicht mit einem spezifischen Raumproblem, | 67 sondern kann nur gewürdigt und erschöpfend behandelt werden, wenn man die ganze

erkenntnistheoretische Problematik der Natur entrollt. Vorläufig lassen wir das dahingestellt und fahren in der Beschreibung des Aufbaus der Naturdinglichkeit fort.

5. Sinnliche Qualität, reine Farbenlehre

Die Raumgestalt des Dinges ist von sinnlichen Qualitäten erfüllt. Farbe z. B. und Ausdehnung sind wechselseitig aufeinander angewiesen. Farbe kann in der Natur nur vorkommen als Färbung eines Ausgedehnten, kann sich überhaupt nur darstellen mittels räumlicher Ausdehnung, und Raumgestalt andererseits kann realiter nur vorkommen als Form und Begrenzung eines sinnlich Qualifizierten, speziell mit Farbqualität Ausgestatteten. Von den Farben gilt ebenso wie von den Raumgestalten, daß sie das Thema einer eigenen Wissenschaft bilden, einer reinen Farbenlehre. Diese fragt nicht, wie die empirische Wissenschaft – etwa die physikalische und physiologische Optik –, welche Farben in der Natur vorkommen und wodurch ihr Auftreten zu erklären ist, sondern beschäftigt sich nur mit dem, was sich a priori über Farben aussagen läßt. Dahin gehört z. B. der Satz, daß die Farbqualitäten ein Kontinuum bilden, aus dem sich unendlich viele Nuancen herausheben lassen. Ferner daß innerhalb dieses Kontinuums sich gewisse Teile herausheben, derart daß alle Nuancen innerhalb eines solchen Teils als Abstufungen einer Farbe erscheinen. Eine scharfe Abgrenzung dieser Teile gibt es nicht – sonst wäre es ja kein Kontinuum –, sondern sie verlaufen an den Enden ineinander, so daß bei gewissen Nuancen nicht genau festzustellen ist, ob sie noch der einen oder schon der anderen Farbe zugehören. Aber die Nuancen einer Farbe nähern sich von beiden Seiten einer Grenze, bei der die Farbe rein herauskommt, und das reine Rot und das reine Orange sowie die ihnen nahestehenden Nuancen sind voneinander scharf unterschieden. Ins Gebiet der reinen Farbenlehre gehört auch die Verwandtschaft gewisser Farben miteinander – wie die von Rot und Orange –, der Satz, daß jede Farbe eine bestimmte Helligkeit hat und daß die Helligkeiten selbst ein Kontinuum bilden usf. Wir führen diese Beispiele nur an, um zu zeigen, welcher Problemkreis der reinen Farbenlehre angehört. Was in ihr festgestellt wird, das gilt eo ipso auch von den Farben als Eigenschaften materieller Dinge oder von Raumkörpern überhaupt. Doch kommen hier noch neue Gesetzlichkeiten hinzu. Die Farbe bedeckt zunächst die Oberfläche des Raumdinges, da aber das Naturding nicht nur ein Stück des Raumes umschließt, sondern es ganz und gar erfüllt, so ist auch das Ding seiner ganzen Ausdehnung nach und nicht nur an seiner Oberfläche sinnlich qualifiziert, in unserem Falle gefärbt. Ob die innere Farbe dieselbe ist wie die Oberflächenfarbe oder von ihr abweicht, das hängt von bloß faktischen Umständen ab – daß aber das Ding durch und durch farbig ist, das ist eine Notwendigkeit.

6. Bekundungen der Materialität; Substanz und Kausalität

Unter den sichtbaren Qualitäten der Dinge gibt es nun auch solche, die Hand in Hand mit den Farben auftreten, aber gewissermaßen nicht nur sich selbst darbieten, sondern etwas vom Inneren des

Dinges verraten. Unter dem »Inneren« verstehen wir jetzt nicht das von den Oberflächen umschlossene räumliche Innen, sondern die Substanz des Dinges, die sich in den Raum hinein gestaltet. Eine Farbe kann glänzend oder stumpf sein, das Ding kann Strahlen aussenden usf. Glänzen, Leuchten, Strahlen und dgl. sind nicht nur sichtbare Beschaffenheiten, die die Ausdehnung des Dinges bedecken, sich über |71 sie ausbreiten, sondern sie kommen aus der Tiefe des Dinges selbst, sie erscheinen als Ausfluß seiner materiellen Beschaffenheit. Die Farben sind in dingliche Form gebundene Qualitäten, für die die Dinglichkeit keine notwendige Erscheinungsform ist. Der Glanz, den sie eventuell zeigen, ist kein aufbauendes (oder wie wir zu sagen pflegen: konstitutives) Moment an ihnen wie ihre Helligkeit oder ihr Sättigungsgrad. Er tritt an ihnen zutage, aber er gehört nicht zu ihnen selbst, sondern kommt ihnen von andersher zu: er wird von außen her über sie ausgegossen, oder er dringt aus dem Inneren der Dinge, die sie bedecken, hervor und gibt ihre spezifische materielle Beschaffenheit kund. Alles Glänzen und Leuchten weist immer auf eine Ursprungsstelle hin, von der es herkommt, und damit über sich selbst hinaus. Es bietet nicht bloß sich selbst |72 dar wie die puren sinnlichen Qualitäten, sondern es gibt außerdem etwas anderes kund. So sind die Dinge, die ein solches Aussehen haben, mehr als bloße sinnlich erfüllte Raumgestalt, sie haben ein Inneres (in dem zuvor festgelegten Sinne), das sich in ihrer äußeren Erscheinung ausspricht. Es ist die Eigentümlichkeit des »Inneren« der Naturdinge, ihrer Substanz oder ihres dauernden Bestandes an materiellen Eigenschaften, daß sie nicht selbst greifbar sind, sondern sich durch äußere Erscheinungen bemerkbar machen. Die augenfälligen Qualitäten, die wir erwähnt haben, sind nur ein Beispiel dafür, wie materielle Eigenschaften sich kundgeben, es ist durchaus nicht ihre notwendige und einzig mögliche Erscheinungsform. Ganz allgemein |73 gesprochen können wir sagen: was die Dinge sind, das spricht sich in ihrem »Verhalten« aus. Was unter dem Verhalten zu verstehen ist, das müssen wir nun etwas näher betrachten. Alles Verhalten ist ein Verhalten zu etwas; indem wir also von einem Verhalten des Dinges sprechen, betrachten wir es nicht mehr isoliert, sondern in Beziehung zu anderem. Schon das, was wir soeben noch unter dem Gesichtspunkt der sinnlichen Qualität auffaßten – das Strahlen, Leuchten, Glänzen –, sind Verhaltensweisen, mit denen das Ding nicht mehr in sich selbst beschlossen bleibt, sondern auf andere einen Einfluß ausübt: was sich in seiner Umgebung befindet, wird angestrahlt, beleuchtet etc. und dadurch in seinem Aussehen verändert. Diese Veränderung ihrerseits |74 ist eine Verhaltensweise, mit der die Umgebung auf das Verhalten des betreffenden Dinges reagiert. Alles Verhalten von Dingen hat also den Charakter der Einwirkung auf andere bzw. der Reaktion auf Einwirkungen, die sie erfahren. Das Verhalten der Dinge, in dem ihr Inneres, ihre Substanz, sich bekundet, ist ein kausales. Das Kausalgeschehen ist die Äußerungsform der Substanz. Substanz und Kausalität sind wechselseitig aufeinander bezogen und angewiesen, eines ist nicht ohne das andere denkbar. Damit kommen wir von einer anderen Seite her auf das zurück, was wir bereits bei der ersten Beschreibung der Natur feststellten: das einzelne Ding ist das, was es ist, nur im Zusammenhang mit den anderen, als Glied der Natur. Zunächst suchen wir, in der bisherigen |75 Richtung unserer Ding-Analyse fortschreitend, die möglichen Verhaltensweisen des Dinges noch etwas näher zu ergründen. Wir können sie unter zwei großen Gruppen zusammenfassen: Veränderung und Bewegung.

Veränderung kann Veränderung der sinnlichen Qualität oder der Gestalt sein. Terminologisch ist vielfach die Bewegung als ein Spezialfall der Veränderung, als Ortsveränderung, in Anspruch genommen worden. Andererseits kann man sagen, daß eine Veränderung der Gestalt stets mit Bewegung verbunden ist, sodaß sich auch hier die Grenze nicht festziehen läßt. Schließlich wird man auch an die physikalische Auffassung denken, die alle Veränderung in der Natur auf Bewegungsvorgänge zurückzuführen sucht. Was diesen letzten Einwand betrifft, so ist zu erwidern, daß es gerade die Aufgabe |76 einer Naturontologie ist, die Grundlagen dieser physikalischen Auffassung zu untersuchen und festzustellen, ob und wie diese Zurückführung im Wesen von Bewegung und Veränderung begründet ist; und dafür ist es erforderlich, beide in ihrer Eigenart zu studieren. Auch daß Gestaltveränderungen mit Bewegung notwendig verbunden sind, besagt nichts gegen die Selbständigkeit beider Phänomene, sondern nur, daß in ein und demselben realen Vorgang beide vereinigt sind. Und dasselbe gilt von der Identifizierung von Bewegung und Ortsveränderung. Bewegung ist mit Ortsveränderung verbunden, besteht aber nicht darin. Es ist also durchaus notwendig, beide als getrennte Phänomene zu behandeln und jedes für sich zu untersuchen. Das schließt nicht aus, daß sich eine Reihe von gemeinsamen Momenten hier und dort finden werden.

7. Reine Bewegungslehre und reine Zeitlehre

|77 So wie wir bei den anderen Konstituentien des Dinges, die wir bisher kennen lernten – Farbe und Gestalt –, scheidet man zwischen den reinen Wesenheiten, die in Geometrie und reiner Farbenlehre behandelt werden, und ihrem Vorkommen in der Natur, in dinglicher Form, so ist auch die reine Bewegung zu trennen von der Bewegung als Naturvorgang und für sich zu behandeln. Also haben wir als weitere Disziplin der Naturontologie eine reine Bewegungslehre zu fordern. Zur Ontologie der Natur ist sie darum zu rechnen, weil wiederum das, was vom Wesen der Bewegung festgestellt wird, eo ipso von jeder in der Natur vorkommenden Bewegung gelten muß, nur daß noch neue Gesichtspunkte hinzukommen. Wie sonst, so können wir auch hier nur ein paar Hauptsätze anführen, um zu zeigen, |78 worum es sich bei der reinen Bewegungslehre handelt. Als erstes wäre hervorzuheben, daß Bewegung ein kontinuierliches Geschehen ist, dessen Ablauf eine Dauer in Anspruch nimmt. Die Dauer kann beliebig kurz sein, sie kann aber nicht in einen Moment zusammenschrumpfen.

Damit stoßen wir auf eine neue »Form« der Naturdinglichkeit, die wir bisher unberücksichtigt gelassen haben: die Zeit. Als räumlich Ausgedehntes und als sinnlich Qualifiziertes betrachtet enthält das Ding keinerlei Hinweis auf Zeitlichkeit. Als Substrat von Geschehnissen aber, von Bewegungen und Veränderungen, die in der Zeit verlaufen, erweist es sich als zeitlicher Natur. So gehört neben die reine Raumlehre eine reine Zeitlehre, und sie wird für die Lehre von Bewegung und Veränderung vorausgesetzt. |79 Daß diese reine Zeitlehre nicht wie die Geometrie als eigene Disziplin bereits ausgebildet ist, das ist kein Zufall. Soweit sie durch mathematische Gesetzmäßigkeit faßbar ist – d. h.

ihrer formalen Struktur nach –, soweit ist diese Gesetzmäßigkeit in der Geometrie enthalten. Sie gilt als ein eindimensionales – zweiseitig unendliches – Kontinuum wie die Linie. Ob dieses räumliche Bild die Struktur der Zeit richtig wiedergibt, ob nicht dabei die »Dimension« der Gleichzeitigkeit unterschlagen wird, das wollen wir hier nicht näher untersuchen. Offenbar wird durch jenes Bild dasjenige Moment der Zeit getroffen, das überhaupt einer mathematischen Behandlung zugänglich ist. Daß geometrische Sätze auf die Zeit Anwendung finden können, zeigt wieder, daß hier eine von der Materie völlig ablösbare formale Gesetzmäßigkeit vorliegt. Denn dem Inhalt – der Materie – nach sind ja Raum und Zeit durchaus voneinander zu scheiden. Und wie es möglich ist, die Zeit einer mathematischen Gesetzmäßigkeit zu unterwerfen, das muß wiederum |80 – parallel wie beim Raum – aus ihrem Wesen verständlich gemacht werden. Die Zeit ist wie der Raum ein Kontinuum, ein unendlicher, ununterbrochener Zusammenhang, der nicht aus Teilen zusammengesetzt werden kann, wiewohl sich Teile aus ihm herausheben und herausgrenzen lassen. Jedes Kontinuum ist ausgedehnt und teilbar, und jeder Teil des Kontinuums ist wieder ein Kontinuum (abgesehen davon, daß es begrenzt ist) und seinerseits ausgedehnt und teilbar. Die Grenzen des Kontinuums, durch die seine Teile aus dem Ganzen herausgeschnitten werden (ohne daß sie im eigentlichen Sinne davon abgelöst werden könnten, denn das Kontinuum läßt keine Unterbrechungen zu), sind Stellen, die keinerlei Ausdehnung mehr haben und von jedem auch noch |81 so kleinen Kontinuumsteil prinzipiell verschieden {{sind}}. Die Stelle des Kontinuums »Raum« ist der Raumpunkt oder Ort, die Stelle des Kontinuums »Zeit« der Moment. Aus jedem Kontinuum lassen sich unendlich viele Stellen herausheben. Ein Kontinuum aus Stellen zusammenzusetzen ist völlig unmöglich, dagegen ist es wohl möglich, es mit Hilfe seiner Stellen zu bestimmen, d. h. eindeutig festzulegen, und das tut die mathematische Behandlung. Zeit und Raum unterscheiden sich dadurch, daß sich der Raum von jedem seiner Punkte aus nach allen Seiten, d. h. in unendlich vielen Richtungen ausdehnt, während die Zeit von einem Moment aus betrachtet – etwa dem als Jetzt ausgezeichneten – sich nur in einer Richtung nach beiden Seiten erstreckt. Wie sich |82 beide, Zeit und Raum, dem auffassenden Subjekt darstellen, das lassen wir dahingestellt. Wir betrachten sie vorderhand nur in sich und in ihrem Verhältnis zu dem, was sie ausfüllt. Die Möglichkeit der Ausfüllung besteht nämlich für beide: sie sind Medien, in denen Raum- und Zeitgebilde sein können, die als den Raum bzw. die Zeit erfüllend räumliche und zeitliche Natur haben, aber mehr sind als ein Stück Raum oder eine Zeitstrecke. Die Gebilde, die den Raum erfüllen, sind Körper, Linien, Flächen, die Gebilde, die die Zeit erfüllen, Ereignisse, Prozesse und dgl. Sie brauchen zu ihrem Aufbau Raum oder Zeit, aber nicht nur das. Die Räumlichkeit, die ein Körper zu seinem Aufbau in Anspruch nimmt, be|83zeichnen wir als seine Ausdehnung; die Zeitlichkeit, die zum Aufbau eines Zeitgebildes – etwa eines Entwicklungsprozesses, einer Bewegung – gehört, nennen wir seine Dauer.

Daß die Bewegung eine Dauer hat, bedeutet, daß sie eine Zeitstrecke erfüllt und damit zugleich einen Teil aus dem Kontinuum Zeit herausgrenzt. Es gibt einen Moment, in dem die Bewegung beginnt, und der dadurch ausgezeichnet ist, daß in jedem Moment nachher Bewegung, in jedem Moment vorher

Ruhe ist; und es gibt einen Moment, von dem ab die Bewegung nicht mehr ist, sodaß in jedem späteren Moment Ruhe, in jedem früheren Moment Bewegung ist. Zwischen diesen beiden ausgezeichneten Momenten liegt die Dauer der Bewegung. In jedem einzelnen Moment dieser Dauer, auch |84 schon im ersten, ist Bewegung, und jeder ist seiner Ausfüllung nach von jedem Moment der Ruhe unterschieden. Aber wie alles, was ein Kontinuum erfüllt, so ist auch die Bewegung kontinuierlich und läßt sich nicht zusammensetzen aus dem, was in den einzelnen Momenten ist. Ein »Bewegungsmoment«, wie wir den Moment einer von Bewegung erfüllten Dauer nennen wollen, ist eine »Stelle« in der kontinuierlichen Bewegung, wie der Punkt eine Stelle ist im Linienkontinuum, und ist als solche von jeder Stelle jedes anderen kontinuierlichen Gebildes unterschieden. Damit wollen wir uns mit der Charakteristik der Bewegung als eines kontinuierlichen Geschehens begnügen. Wir müssen sie nun noch von anderer Seite her betrachten, denn von der bisherigen Betrachtung |85 – auch wenn wir uns die Linien, die wir andeuteten, sehr viel weiter verfolgt denken, als es in unserm Rahmen möglich war – ist zu sagen, daß sie völlig in Kraft bleibt, wenn wir überall für »Bewegung« »Veränderung« einsetzen. Das weist schon darauf hin, daß das Phänomen der Bewegung nicht erschöpfend analysiert ist, wenn man sie als kontinuierliches Geschehen gekennzeichnet hat.

Wir nehmen das Problem nun von einer andern Seite her in Angriff, indem wir die Bewegung in ihrem Verhältnis zum Raum betrachten. Zu aller Bewegung gehört Raumdurchmessung. Wir sagen mit Absicht »gehört« und nicht »ist«. Bewegung ist nicht Raumdurchmessung, noch viel weniger Ortswechsel. Wenn ein Ding – nehmen wir an durch Zauberkraft – |86 an einem Ort verschwindet und an einem anderen wieder auftaucht, so hat es seinen Ort gewechselt, ohne sich zu bewegen und auch ohne den Raum zu durchmessen. Wenn es den Raum durchmißt, so geschieht das freilich stets dadurch, daß es sich bewegt. Dennoch besteht die Bewegung nicht in der Raumdurchmessung. Das läßt sich dadurch zeigen, daß es Fälle gibt, in denen ein Ding in Bewegung ist, ohne den Raum zu durchmessen. Wenn ein Mensch sich auf einem fahrenden Schiff entgegengesetzt zur Fahrtrichtung mit derselben Geschwindigkeit wie das Schiff bewegt, bleibt er an derselben Stelle des Raumes – das Ergebnis seiner Bewegung ist aufgehoben, nicht aber seine Bewegung selbst; |87 er befindet sich vielmehr in doppelter Bewegungszuständigkeit. Wir berühren hier ein Problem, auf das wir noch zurückkommen müssen, das wir aber für den Augenblick noch zurückstellen: das der relativen und absoluten Bewegung. Vorläufig soll uns das angeführte Beispiel nur als Hinweis darauf dienen, daß Bewegung und Raumdurchmessung nicht dasselbe ist. Sie sind aber insofern untrennbar, als bei aller Bewegung irgendwelche Raumdurchmessung stattfindet (wenn auch nicht gerade des bewegten Gegenstandes, den man vorzugsweise ins Auge gefaßt hat) und daß Raumdurchmessung immer in Bewegung gegründet ist. Fragt man nun, worin das Spezifische der Bewegung |88 selbst liegt, so wird es schwer sein, darauf eine Antwort zu geben. Denn dieses Spezifische ist eine einfache Wesenheit, die man nur anschauen, aber nicht mehr begrifflich analysieren und nicht in Worten ausdrücken kann. Wir haben z. B. über die Farbe allerhand ausgesagt, was mit zu ihrem Wesen gehört: ihre Beziehungen zur Ausdehnung, die Einordnung ihrer Differenzen in ein Kontinuum usf.

Aber das Spezifische der Farbhaftigkeit, das, was wohl allem, was Farbe heißt, gemeinsam ist, was die Farbe aber mit nichts anderem gemein hat, das läßt sich nur noch nennen, aber nicht mehr beschreiben und analysieren. Ebenso kann man über Erlebnisse wie Lust und Schmerz allerhand Aussagen – und zwar Wesensaussagen – |89 machen: etwa daß sie eine gewisse Dauer in Anspruch nehmen, eine bestimmte Intensität haben müssen, daß sie das Ich in gewissen Tiefen aufwühlen usf. Man hebt dann immer Momente an ihnen heraus, die sie mit anderen Erlebnisarten teilen, die bei ihnen eventuell in höherem oder geringerem Grade auftreten und notwendig auftreten müssen als bei anderen. Aber das Spezifische der Lust und des Schmerzes läßt sich wiederum nur erleben und auf Grund des Erlebnisses ins Auge fassen. Diese einfachen Wesenheiten sind allgemein in einem doppelten Sinne: ihren Differenzierungen gegenüber (die Farbe im Verhältnis zu den einzelnen Farbenspecies) und den realen Gebilden gegenüber, in denen sie |90 verwirklicht sind (den Farben der einzelnen wirklichen Dinge). Betrachtet man sie aber nicht mit Rücksicht auf das, was »an ihnen teil hat«, sondern auf ihre spezifischen Charaktere hin und auf ihre Stellung im »Reiche der Ideen«, so sind sie Individuen, deren Eigentümlichkeit nicht aus allgemeinen Zügen zusammengesetzt und in allgemeinen Begriffen zu beschreiben, sondern nur mit Eigennamen zu bezeichnen ist. Wir können auf diese Verhältnisse, die ein eigenes Studium erfordern, hier nicht näher eingehen. Wir wollen nur kurz andeuten, was unter einer »einfachen Wesenheit« zu verstehen ist. Was wir das »Wesen der Bewegung« nennen, die Gesamtheit derjenigen Momente, die notwendig zu jedem Bewegungsvorgang gehören, |91 ist im Vergleich dazu etwas Komplexes. Doch stehen die allgemeinen Züge, die das Wesen der Bewegung mit konstituieren, nicht einfach neben der einfachen Wesenheit, die ihr Spezifikum ausmacht, sondern sie ist gewissermaßen der Kern des Ganzen, und es ist in ihr begründet, daß sie die Verbindung mit den anderen Momenten eingehen kann.

Zum Wesen der Bewegung, in diesem komplexen Sinne genommen, gehört es also, daß sie mit Raumdurchmessung verbunden ist (mit der früher als notwendig erkannten Einschränkung, daß in Verbindung mit raumdurchmessender Bewegung auch Bewegung ohne Raumdurchmessung stattfinden kann). Wie die Bewegung selbst, so ist auch Raumdurchmessung |92 ein Vorgang, der zu seinem Ablauf Zeit erfordert und nur in einer Dauer, nicht in einem Moment, möglich ist. Dennoch ist jeder Moment in der Dauer der Raumdurchmessung von jedem Moment in der Dauer des Verharrens an einem Orte verschieden, d. h. die Ausfüllung ist eine andere. Der bewegte Punkt ist in keinem Moment an einem Orte (das »ist« im Sinne des Verharrens genommen), sondern er verläßt, passiert oder erreicht einen Ort, und das sind voneinander wie von der Ruhe spezifisch verschiedene Verhaltensweisen zu einer Stelle des Raums. Raumdurchmessung und Ruhe sind Vorgänge, die eine Dauer beanspruchen. Verlassen, Erreichen und Passieren sind |93 Momentanvorgänge, denen ein der Ruhe oder dem Verharren koordinierter Momentanvorgang oder richtiger: -zustand entspricht. Raumdurchmessung wie Ruhe sind kontinuierliche Vorgänge bzw. Zustände, und während der Dauer der einen kann kein Momentanvorgang stattfinden, der dem andern Dauervorgang entspricht. Während der Ruhe kann in keinem Moment ein Ort passiert werden; denn ein Passieren ist nur möglich innerhalb eines

kontinuierlichen Raumdurchmessens; sollte also in einem Moment der Ruhe ein Ort passiert werden, so müßte sich eine wenn auch noch so kurz dauernde Bewegung einschleichen: die Ruhe wäre also durchbrochen. Ganz analog ist inner |94halb der Dauer einer Bewegung kein Moment der Ruhe bzw. des Bleibens an einem Orte möglich.

Der Raum, der während einer Dauer durchgemessen bzw. zurückgelegt wird – von Durchmessung sprechen wir passend, solange die Bewegung anhält und kein Raumstück abzugrenzen ist, von Zurücklegung, sobald die Bewegung ein Ende genommen hat und ein Ziel erreicht ist –, kann verschieden groß sein. Diesen Unterschieden der Raumdurchmessung entsprechen Unterschiede der Bewegung, in der sie jeweils gründet, Unterschiede, die die Bewegung bereits im Moment auszeichnen. Wir bezeichnen dasjenige Moment an der Bewegung, auf das die Verschiedenheiten der Raum |95durchmessung zurückzuführen sind, als ihre Geschwindigkeit.

Relativität der Bewegung

Bevor wir aber auf dieses neue Moment, das uns in eine andere Dimension der Betrachtung führt, näher eingehen, wollen wir das Problem ins Auge fassen, das wir anfangs zurückstellten: die Frage der Relativität der Bewegung. Denken wir an unser Beispiel von dem in doppelter Bewegungszuständlichkeit befindlichen Menschen, so wird man geneigt sein zu sagen: der Mensch ist in Bewegung, wenn man ihn in Beziehung auf einen Gegenstand auf dem Schiffe betrachtet. Er ist in Ruhe, wenn man ihn nicht mit Rücksicht auf das Schiff, sondern auf einen |96 Punkt des Ufers betrachtet. Mit der Bewegung des Schiffes steht es vielleicht nicht anders. Uns erscheint es bewegt, weil wir die Bewegung der Erde nicht mit in Rücksicht ziehen. Vielleicht würde es von einem Standpunkt außerhalb der Erde, von dem aus wir ihre Bewegung in Bezug auf andere Himmelskörper betrachten könnten, als ruhend erscheinen.

Auf eine solche Argumentation hätten wir zunächst zu erwidern, daß sie Bewegung und Raumdurchmessung durcheinanderwirft; denn was durch sie dargetan wird, ist ja nur, daß man von einem Ding im Raume immer nur im Hinblick auf andere feststellen kann, ob es von der |97 Stelle kommt, und daß ein absolutes Fortrücken im Raume niemals festzustellen ist. Was die Relativität der Raumdurchmessung für die zugehörige Bewegung für eine Bedeutung hat, das lassen wir vorderhand außer Betracht und wenden uns zunächst der behaupteten Relativität der Raumdurchmessung allein zu. Da haben wir nun weiter zu bemerken, daß das vorgetragene Bedenken nicht die Raumdurchmessung selbst betrifft, sondern ihre Feststellung. Wir können niemals wissen, ob nicht das ganze räumliche System, in dem wir uns befinden, in einer von uns unbemerkten Bewegung begriffen ist, durch die von uns festgestellte Raumdurchmessungen |98 innerhalb des Systems – absolut betrachtet – aufgehoben werden. Dieses Bedenken ist berechtigt. Aber es erhält seinen ganzen Sinn nur von der Überzeugung, daß es absolute Raumdurchmessung gibt. Es behauptet, daß absolute Raumdurchmessung niemals mit unbezweifelbarer Gewißheit festzustellen ist. Das wäre sinnlos, wenn

Raumdurchmessung ihrem Wesen nach etwas Relatives wäre, wie es die Vertreter der »Relativität der Bewegung« behaupten möchten.

Was hier von der Raumdurchmessung festgestellt wurde, das können wir jetzt verwenden für die Frage der Relativität der Bewegung. Bewegung gibt sich uns vorzugsweise (wo es sich nicht um Eigenbewegung handelt) durch die mit ihr verbundene Raum|99durchmessung kund. Erweisen sich unsere Aussagen über die Raumdurchmessung als unhaltbar, so wird auch das, was wir auf Grund der vermeintlichen Raumdurchmessung über die ihr zu Grunde liegende Bewegung sagten, einer Korrektur bedürfen. Wir haben gesehen, daß diese Korrektur nicht darin zu bestehen braucht, daß bei einer Aufhebung der vermeintlichen Raumdurchmessung auch die Bewegung, auf die sie zurückzuführen ist, als nicht vorhanden angesehen werden muß. Es kann sich vielmehr darum handeln, daß außer der ursprünglich festgestellten noch eine andere Bewegung angenommen |100 werden muß. Dann sind beide Bewegungen absolut.

Man kann von scheinbaren und wirklichen Bewegungen sprechen (wie bei der Bewegung der Erde und Sonne). Die Aufhebung der Täuschung, die uns die scheinbare Bewegung für wirklich halten ließ, geschieht in der Regel dadurch, daß sich eine andere Bewegung als die ursprünglich aufgefaßte als wirklich erweist und zur Preisgabe der ersten nötigt. Eine relative Bewegung aber gibt es überhaupt nicht. Wo man davon spricht, kann es sich immer nur darum handeln, daß die Feststellung der absoluten Bewegung nicht möglich ist. Ihrem Wesen nach ist alle Bewegung absolut.

Relativität des Raumes

Die |101 Frage nach der Relativität der Bewegung hängt mit der Frage nach der Relativität des Raumes zusammen. Genauer gesagt: der sinnvolle Kern, den wir zurückbehalten, wenn wir alles Mißverständliche und Verkehrte ausschalten, ist die Frage, ob die jeweils wahrgenommene Bewegung gleichbedeutend ist mit einer Durchmessung des absoluten Raumes. Die Verfechter des Relativitätsprinzips wollen freilich von einer Absolutheit des Raumes ebenso wenig hören wie von einer Absolutheit der Bewegung. Der »Raum«, den man jeweils vor Augen hat, ist relativ auf den Standpunkt des Beschauers und wechselt mit ihm ständig; solcher Räume gibt es unzählige und keiner kann vor den anderen einen Vorzug beanspruchen.

|102 Darüber hinaus erkennt man eventuell noch eine allgemeine Gesetzlichkeit an, die für alles gilt, was Raum heißt. Aber die Gesetzlichkeit der vielen Räume ist nicht selbst wieder ein Raum. Diese Relativität des Raumes oder vielmehr der Räume überträgt sich nun auf alles, was im Raume ist und geschieht. Wir nehmen in dem Raume, in dem wir uns befinden, die Bewegung einer Kugel wahr, die einen Kreis beschreibt. Der Raum aber, in dem diese Bewegung stattfindet, dreht sich selbst in dem Raume, wie ihn ein außerhalb der Erde stationierter Beobachter wahrnehmen mag, in einem Kreise (wir nehmen an, daß er nur die Rotation, nicht aber die Bewegung um die Sonne bemerken kann), und die Bahn, die |103 die Kugel in diesem neuen Raume beschreibt, ist durchaus kein Kreis,

sondern ein aus den beiden kombinierten Bewegungen bzw. ihren Bahnen resultierendes kompliziertes Gebilde.

Wie steht es nun mit dieser Argumentation? Wir wollen früher Gesagtes nicht wiederholen, sondern stellen im Anschluß daran nur fest: die sogenannten »Räume« sind nicht neben- oder ineinander geschachtelte selbständige Gebilde, sondern Teile des einen unendlichen Raums, dessen Erfassung in jede Raumwahrnehmung eingeschlossen ist. Jeder Wechsel des Standpunkts vollzieht sich im Raume und ist nicht als Übergang aus einem Raum in den anderen aufzufassen. Was den Anschein eines Ineinanders von Räumen erweckt, das ist einmal die Tatsache, daß von jedem Punkt im Raume nur ein begrenztes Stück von ihm übersehbar ist, und daß die Raunteile, mittels derer sich der eine Raum verschiedenen Subjekten darstellt, sich vielfach kreuzen und durchschneiden; |104 dann aber der Umstand, daß räumliche Systeme ineinander gefügt sein können; das aber sind keine »Räume«, sondern Gebilde bzw. Komplexe von Gebilden, die den Raum füllen. Der »Raum«, der sich samt der rotierenden Kugel in ihm bewegt, ist in Wahrheit kein Raum, sondern ein Körper (eventuell eine abgeschlossene und fest begrenzte Luftmenge) im Raume. Ein bewegter Raum ist ein Unding. Der Raum, der eine allseitig ausgedehnte, unendliche, absolute, ist unbeweglich. Es ist ebenso unsinnig zu sagen, daß er ruhe. Alle Ruhe und Bewegung ist in ihm. Jeder Punkt, den man als Standpunkt wählen mag, ist ein Punkt im absoluten Raum, und der »relative Raum«, den man jeweils übersieht, ist ein begrenztes und bestimmt ausgefülltes Stück des absoluten |105 Raums.

Innerhalb der räumlichen Systeme hat man das Recht, von einem relativen Sein zu sprechen. Aber nur darum, weil die Verhältnisse, um die es sich dabei handelt, absolut betrachtet anders aussehen als bei der Beschränkung auf das System. Jedes Relativum setzt ein Absolutum voraus. Die Bahn, die die Kugel in ihrem räumlichen System beschreibt, ist eine relative – d. h. sie weicht ab von der »absoluten« Bahn, der Bahn im absoluten Raum. Und sie ist nur möglich innerhalb des Systems, das selbst (eventuell noch eingefügt in umfassendere Systeme) im absoluten Raum ist. Es ist möglich, daß wir – selbst an die Bedingungen eines Systems gebunden – nicht fest|106stellen können, wie die Verhältnisse im absoluten Raum liegen; damit wird aber nicht aufgehoben, daß es einen absoluten Raum, eine Lage der räumlichen Systeme in ihm und eine Durchmesser des absoluten Raumes gibt.

Zusammenfassend können wir über das Problem der Relativität der Bewegung sagen: die Rede von relativer Bewegung hat nur insofern einen Sinn, als innerhalb eines räumlichen Systems Bewegungen möglich sind, denen im absoluten Raum keine Raumdurchmessung oder eine andere als die Verschiebung innerhalb des Systems entspricht. Das Vorhandensein eines räumlichen Systems, d. h. eines Zusammenhangs von Raumgebilden, deren jedes in seinen absoluten Raumbeziehungen |107 von der Stellung des ganzen Systems im Raume abhängt, ist Bedingung der Möglichkeit einer relativen Bewegung.

8. Bewegung als Naturgeschehen

Das »räumliche System« besagt in diesem Zusammenhang aber mehr, als daß eine Reihe von Gebilden zusammen im Raume und in bestimmten Lageverhältnissen zueinander sich befinden. Indem wir annehmen, daß jedes einzelne Gebilde in diesem System von den Bewegungen des Ganzen mitbetroffen wird, bringen wir zum Ausdruck, daß zwischen den einzelnen Gebilden, die das System aufbauen, ein fester innerer Zusammenhang besteht. Da das Ganze nicht etwas neben und außerhalb der Teile ist, sondern die Gesamtheit der Teile in ihrem Zusammenhang, so |108 besagt das Mitbetroffenwerden der Teile durch das, was mit dem Ganzen geschieht, nichts anderes als ein gemeinsames Betroffenwerden der Teile, und zur Möglichkeit dieses gemeinsamen Betroffenwerdens gehört ein innerer Zusammenhang, der mehr ist als räumliches Beisammensein: das räumliche System ist eine »Natur«, eventuell ein Stück Natur in dem früher dargelegten Sinne. Die Möglichkeit einer mehrfachen Bewegung und damit relativer Bewegung besteht nur für die Bewegung als Naturvorgang, nicht für die reine Bewegung. Damit sind wir wieder bei unserem eigentlichen Thema angelangt. Doch müssen wir noch verschiedene Fäden aufnehmen, die wir |109 bisher liegen ließen, um alles zusammen zu haben, was zur richtigen Bewertung der Naturbewegung gehört.

[Beschleunigung und Bekundung materieller Eigenschaften]

Jede Bewegung, so stellten wir bereits fest, hat eine bestimmte Geschwindigkeit. Diese Geschwindigkeit kann während der ganzen Dauer der Bewegung konstant bleiben, oder sie kann sich während dieser Dauer verändern (vermehrten oder vermindern), und das wiederum sprunghaft oder kontinuierlich. Wenn die Geschwindigkeit konstant bleibt, so durchmißt der bewegte Gegenstand in gleichen Abschnitten der Dauer gleiche Raumteile. Tritt eine einmalige Beschleunigung ein, so daß von einem Moment an die Geschwindigkeit größer ist als zuvor, so ist der durchmessene Raum |110 während jedes Teils der Dauer nach diesem Moment größer als während jeder gleichen Dauer vor diesem Moment. Ist die Beschleunigung kontinuierlich, so ist in jedem späteren Teil der Dauer der durchmessene Raum größer als in jedem früheren.

Betrachten wir nun den Bewegungsvorgang nicht rein in sich, sondern so, wie er sich uns im Zusammenhang der Natur darstellt, so haben sowohl Geschwindigkeit als auch Beschleunigung eine über die Bewegung als solche hinausreichende Bedeutung. Die Beschleunigung – um das vorwegzunehmen – weist immer zurück auf etwas, wodurch sie verursacht ist. Eine Bewegung wird nicht von selbst geschwinder, sondern nur unter der Einwirkung eines sie bedingenden |111 Geschehens. Wenn ein Körper sich in beschleunigter Bewegung befindet, so erweist er sich eben dadurch als im Zusammenhang mit anderen stehend. Darüber hinaus ist der Grad der Beschleunigung durch eine bekannte Ursache ein Index für die materielle Beschaffenheit des bewegten Körpers: seine »Schwere« oder »Leichtigkeit«. Wenn eine bewegte Kugel, von einer anderen in scharfem Anprall getroffen, nur eine geringe Beschleunigung zeigt, so erweist sie sich als »gewichtig«, als »massiv«. Und so bestehen überhaupt zwischen »Masse« und »Geschwindigkeit« eines Körpers Zusammenhänge, die es möglich machen, daß die Eigenart der Masse – immer unter Berücksichtigung der Umstände, unter denen die |112 Bewegung stattfindet – sich durch die Geschwindigkeit seiner Bewegung bekundet.

Wenn wir von »Masse« sprechen, so ist dabei an keine physikalische Definition zu denken. Wir verstehen darunter die Eigentümlichkeit des materiellen Dinges, kraft deren es in bestimmter und bei verschiedenen Dingen jeweils verschiedener Art den Raum erfüllt und behauptet bzw. zu behaupten strebt. (Bei allen diesen dem Gebiet des Psychischen entnommenen Ausdrücken wie »streben«, »behaupten« und dgl. ist streng darauf zu achten, daß sie rein bildlichen Charakter haben und daß durch sie nichts von psychischer Tätigkeit oder dgl. in das materielle Geschehen hineingelegt werden soll.) Wie leicht |113 oder wie schwer es sich von seinem Platz im Raume verdrängen läßt, das hängt von seiner Masse ab und kann darum als Index für die Beschaffenheit seiner Masse dienen.

Es kommt dabei noch etwas anderes in Betracht als Geschwindigkeit und Beschleunigung, ein Moment der Bewegung, das wir bisher noch nicht berücksichtigt haben: jede Bewegung hat im Raume eine bestimmte Richtung, die sie entweder ständig beibehält oder – ebenso wie die Geschwindigkeit – sprunghaft wechseln oder kontinuierlich verändern kann. Wie die Beschleunigung, so erfolgt auch die Richtungsänderung nicht von selbst, sondern durch äußere Einwirkung. Und wiederum ist es in der Massen|114 beschaffenheit des bewegten Dinges begründet, wie leicht oder wie schwer es seine Richtung ändert, und dementsprechend kommt neben der Geschwindigkeit und ihren Modifikationen die Richtungsänderung der Bewegung als Index der Massenbeschaffenheit in Betracht. Immer sind dabei, wie bereits betont, die Verhaltensweisen des Dinges einerseits abhängig von seiner inneren Beschaffenheit, andererseits von den äußeren Umständen, die darauf einwirken. Das Ding ist, was es ist, nur im Dingzusammenhang; seine Eigenschaften sind kausale, sie entfalten sich nur im Ablauf des Naturgeschehens, dem sie ihren Stempel aufprägen.

9. Reine Veränderung und Veränderung in der Natur

Noch |115 andere materielle Eigenschaften als die spezifische Massenbeschaffenheit kommen in der Art, wie ein Ding mit Bewegungen auf äußere Einwirkungen reagiert, zum Ausdruck: in den Schwingungen der Stahlfeder ihre »Elastizität« und dgl. Mit der Bewegung sind hier als Bekundungen der materiellen Eigenschaft Gestaltveränderungen verbunden. Damit verlassen wir das Gebiet der Bewegung (natürlich mit dem Bewußtsein, es nicht annähernd erschöpft, sondern nur einen Einblick in seine Problematik gegeben zu haben) und wenden uns der Betrachtung der Veränderung zu.

Wenn man unter dem Gesichtspunkt, daß sich durch Bewegung einzelner Gebilde im Raume eine Veränderung des Ge|116samtbilds der räumlichen Welt ergibt, die Bewegung als Veränderung in Anspruch nehmen will, so wird das als einigermaßen begründet erscheinen. Aber zweierlei ist dabei zu beachten: 1.) daß die Veränderung nur mit der Bewegung verbunden ist, nicht darin besteht; 2.) daß das Substrat der Veränderung ein anderes ist als das der Bewegung. Von Veränderung können wir überall dort sprechen, wo das Substrat des Vorgangs seinem qualitativen Bestande nach nicht intakt bleibt. Daß ein qualitativ ausgestaltetes Substrat vorhanden ist, ist für die Veränderung Voraussetzung.

Dieses Substrat muß nicht notwendig ein materielles Ding sein; das sinnlich erfüllte Gesichtsfeld, das kaleidoskopartig sein Aussehen ändert, kann auch als |117 Substrat gelten. Aber ein Bestand an Qualitäten ist unbedingt erforderlich. Bei der Bewegung ist das nicht der Fall. Wenn wir in der Geometrie von der Bewegung eines Punktes sprechen, so liegt ein qualitativer Bestand überhaupt nicht vor; denn ein Punkt hat keinerlei eigene Qualitäten; alles, was man von ihm aussagt, sind entweder Negationen (unausgedehnt, immateriell) oder Bestimmungen, die ihm im Verhältnis zu andern zukommen (Schnittpunkt zweier Geraden, Grenze einer Linie usw.). Eben darum kann auch von einer Veränderung des Punktes nicht die Rede sein. Nimmt man aber eine Bewegung in der Natur, genauer: die Bewegung eines materiellen Dinges, so liegt zwar ein qualitativer |118 Bestand vor; es wird aber an ihm durch die Bewegung nichts geändert. Die Ortsveränderung, die mit der Bewegung verbunden ist, berührt den inneren Bestand des Dinges nicht, es bleibt das gleiche, an welcher Stelle des Raumes es sich auch befinden mag. Die Bewegung aber, als Zuständlichkeit des Dinges genommen, ist eben Zuständlichkeit und nicht Qualität noch Veränderung einer Qualität, sondern Reaktion auf äußere Einwirkungen, die in ihrer jeweiligen Beschaffenheit von dem qualitativen Bestande des Substrats und seinen eventuellen Veränderungen abhängt.

Abgesehen von dieser notwendigen Scheidung zwischen Bewegung und Veränderung bestehen, wie bereits hervorgehoben, wesentliche Übereinstimmungen |119 in ihrem Aufbau: auch die Veränderung ist ein kontinuierlicher Prozeß, der in einem Moment beginnt, eine Dauer in Anspruch nimmt und jeden Moment dieser Dauer als Moment der Veränderung kennzeichnet. Wie in der Bewegung Raum durchmessen wird, so werden in der Veränderung Qualitäten durchlaufen. »Qualität« ist hier in einem sehr weiten Sinn genommen, nicht als dingliche Eigenschaft, sondern so, daß es jegliches in sich selbst Bestimmte, jedes »Quale« in sich befaßt. Ist das, was sich verändert, ein Ding, so ist das, was durchlaufen wird, ein Kontinuum von sinnlichen Qualitäten, Gestalten, Größen etc. Ist das, was sich verändert, ein Moment im Aufbau oder in der äußeren Erscheinung eines Substanziellen wie die eben genannten Qualitäten, |120 so ist das, was durchlaufen wird, ein Kontinuum von Intensitätsstufen oder Differenzierungen dieses Moments (etwa der Farbe des Dinges), und jede dieser Abstufungen ist wiederum ein »Quale«, eine Qualität in dem weitesten Sinne. Diese beiden Arten von Veränderungen stehen nicht selbständig nebeneinander, sondern die Veränderung eines Dinges – bzw. eines Substanziellen überhaupt – ist stets gleichbedeutend mit einer Veränderung seiner Qualitäten. Bildeten die Qualitäten kein Kontinuum, ständen sie diskret nebeneinander, so wäre kein kontinuierlicher Übergang von einem zum anderen, sondern nur ein Umspringen möglich – also keine Veränderung, sondern ein Wechsel. Der Wechsel ist kein Geschehen, das sich während einer Dauer vollzieht, sondern ein |121 Momentan-Ereignis. Es setzt voraus, daß das Substrat bis zu diesem Moment eine bestimmte Qualität hatte und von diesem Moment ab wieder eine Qualität hat. Er ist also die Grenze zwischen zwei Dauerzuständen, zwei Perioden der Unveränderung, denn alles Momentane ist nur als Grenze oder Durchgangsstelle von Dauerndem möglich und nicht als für sich Bestehendes. Einen dauernden Wechsel annehmen, das bedeutete soviel wie ein Kontinuum aus Stellen aufbauen – also

etwas Widersinniges. Das Substrat dieses dauernden Wechsels würde in keinem Momente eine Qualität haben, noch eine Qualität durchlaufen. Es würde in jedem Moment eine Qualität annehmen und eine andere aufgeben. |122 Das Annehmen wie das Aufgeben von Qualitäten ist aber nur möglich, wo kontinuierliche Qualitäten durchlaufen werden, oder aber als Grenze eines beharrlichen Habens der betreffenden Qualität. Während der Dauer der Veränderung hat das Substrat in keinem Moment eine bestimmte Qualität (Haben im Sinne des beharrlichen Habens verstanden), sondern gibt im Moment des Beginns der Veränderung eine Qualität auf und durchläuft in jedem späteren Moment eine Qualität. So setzt die Veränderung (bzw. das Anschwellen) eines Tones ein Kontinuum von Tonqualitäten und -intensitäten voraus; die Veränderung einer Farbe ein Kontinuum von Farbenqualitäten (einschließlich Intensitäts- |123 und Helligkeitsstufen); die Veränderungen der Ausdehnung die Kontinuität des Raumes, der in kontinuierlich sich ändernder Weise in Anspruch genommen wird. (Hier ergibt sich allerdings eine Komplikation, weil zu den Veränderungen der Ausdehnung außer dem Raumkontinuum die Mannigfaltigkeit der Größen und Gestalten gehört, die selbst kein Kontinuum bilden.)

Substanz und $\tau\acute{\iota}$. Raum-Kontinuum und Mannigfaltigkeit von Grössen und Gestalten

Die Veränderungen der Qualität bewegen sich immer innerhalb des jeweilig in Betracht kommenden Kontinuums, einen Übergang von einem Kontinuum ins andere gibt es nicht: eine Farbe kann immer nur Farbqualitäten durchlaufen und kann sich niemals in einen Ton umwandeln. Innerhalb des Kontinuums gibt es unendliche Veränderungsmöglichkeiten.

Gehen wir von den Veränderungen einer Qualität zur Veränderung eines Substanziellen über, so bleiben die Grenzen der Veränderungsmöglichkeit, die wir dort feststellen, erhalten und es kommen – z. T. durch sie bedingt – noch weitere hinzu. Die Verän |124 derlichkeit eines Dinges ist durch seine Substanz abgesteckt. Der Bestand an dinglichen Eigenschaften, der es zu eben diesem Dinge macht, muß durch alle seine Veränderungen hindurch erhalten bleiben. Das besagt zunächst, daß aus diesem Bestande keine Eigenschaft verlorengehen darf: es kann seine Farbe mannigfach verändern, aber es muß immer eine Farbe behalten; es kann verschiedene Härtegrade annehmen, aber eine Härte muß es immer behalten. Das hängt zusammen mit der Einordnung der Qualitätsstufen in ein Kontinuum. Das Kontinuum hat weder Lücken noch Enden; was innerhalb des Kontinuums variiert, das muß immer innerhalb des Kontinuums bleiben; und was an der Qualität eines Kontinuums »teil hat«, kann |125 die Bindung an dieses Kontinuum nicht lösen, ohne ein Ende seines Seins zu finden. Wo dem Anschein nach ein Ding eine Qualität aufgibt – wie das Wachs, das im Schmelzen seine Härte, seine Farbe, seine Gestalt gänzlich ändert –, da steht in Wahrheit immer eine beharrliche Eigenschaft dahinter, die die wechselnden Erscheinungsformen als ihre »modi« in sich begreift und im Zusammenhang mit wechselnden äußeren Umständen ihr Durchlaufen möglich macht.

Außer diesen mit der Kontinuität der Veränderung und des Mediums, das sie voraussetzt, zusammenhängenden Grenzen der Dingveränderung gibt es nun noch andere. Es kann bei

kontinuierlicher Änderung der Dingeigenschaften, und ohne daß eine von ihnen preisgegeben wird, ein Punkt erreicht werden, bei dem man sagen muß, das Ding hat sich in ein anderes – nun nicht mehr verändert, sondern verwandelt. Diese Scheidung zwischen Veränderung und Verwandlung hängt nicht mehr mit der Struktur der einzelnen Dingeigenschaften und den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Veränderung zusammen, sondern mit dem Zusammen von Eigenschaften in der Dingeinheit. Dies Zusammen von Eigenschaften bzw. die Eigenschaften in ihrem Zusammensein bilden selbst ein einheitliches Quale – wir wollen es in Anlehnung an die aristotelische Terminologie im Unterschied zum $\pi\omicron\iota\omicron\nu$, dem aufbauenden Moment der dinglichen Substanz das $\tau\acute{\iota}$ nennen –, das von den Eigenschaften des Dinges abhängt, sich aber nicht aus ihnen herleiten läßt. Wir können dieses $\tau\acute{\iota}$ mit dem Charakter einer Person vergleichen (ohne uns darüber zu täuschen, daß zwischen beiden auch wesentliche Unterschiede bestehen): auch der Charakter baut sich aus einzelnen »Zügen« auf und ist doch etwas Einheitliches, was sich nicht aus ihnen ableiten läßt. Wie die Einheitlichkeit des Charakters eine Mannigfaltigkeit von Verhaltensweisen zuläßt, so gestattet das $\tau\acute{\iota}$ auch dem Dinge eine Reihe von Veränderungen, die es selbst unberührt lassen. Sobald aber das $\tau\acute{\iota}$ angetastet ist, sobald ein anderes an seine Stelle tritt, ist auch das Ding nicht mehr dasselbe. Für diese »Qualitäten« nun, die wir als $\tau\acute{\iota}$ bezeichnen, ist es charakteristisch, daß es keinen kontinuierlichen |128 Übergang von der einen zur anderen gibt. Sie sind unendlich mannigfaltig, aber sie ordnen sich nicht einem Kontinuum ein. Darum bedeutet der Übergang von einem $\tau\acute{\iota}$ zum anderen jedesmal einen Sprung und ist nicht als Veränderung aufzufassen, auch wenn auf seiten des $\pi\omicron\iota\omicron\nu$ ein kontinuierlicher Veränderungsvorgang vorliegt. Es ist die Frage, ob ein solches Umspringen, eine Verwandlung, als Naturvorgang anzusehen ist oder – im Gegensatz zur Veränderung – nur als Durchbrechung des Naturgeschehens denkbar ist. Die Substanz des Dinges, sein Bestand an Eigenschaften grenzt ab, welche Veränderungen es unter wechselnden Umständen, d. h. im Zusammenhang des kausalen Geschehens, durchmachen |129 kann. Ob eine Umwandlung des $\tau\acute{\iota}$ innerhalb des Naturgeschehens möglich ist, muß besonders geprüft werden. |129a Eine Umwandlung von Substanzen im Rahmen des Naturgeschehens haben wir offenbar bei der Entstehung von chemischen Verbindungen. Wenn Wasserstoff und Sauerstoff sich zu Wasser verbinden, so gibt es einen Moment, von dem ab der neue »Stoff« existiert und die alten aufgehört haben zu sein. Eine solche Umwandlung kann stattfinden, ohne daß eine Veränderung damit verbunden ist oder vorhergeht: im Moment der Berührung »verschwinden« die Ausgangsstoffe und der neue »erscheint«. Das Verschwinden jedes einzelnen stellt sich als seine Reaktion auf diesen »äußeren Umstand«, die Berührung mit dem oder den anderen, dar. Daß es kein spurloses Verschwinden sein kann, das ist in der mehrfach betonten Eigenart der Natur begründet: daß alles, was geschieht, den Zusammenhang des Ganzen betrifft und in ihm |129b irgendwelche Wirkungen zeitigt. Wenn etwas verschwindet, so muß etwas Neues werden. Was aber wird, das ist im Aufbau der verschwindenden »Substanzen« selbst vorgezeichnet – es ist naturgesetzlich geregelt. Es gibt also innerhalb der Natur eine feste Ordnung der möglichen Übergänge von einem $\tau\acute{\iota}$ zum anderen. Es muß aber im Auge behalten werden, daß diese Umwandlung gegenüber der Veränderung eines Dinges etwas Neues und Eigenes ist und daß sie, wenn sie als Naturgeschehen gelten soll, unter ganz bestimmten äußeren

Bedingungen vor sich gehen muß. Fehlen diese, so erscheint die Verwandlung als Durchbrechung des Naturgeschehens, mag sie nun unter der Decke einer kontinuierlichen Veränderung einhergehen oder nicht. |129 (Fortsetzung) Brot kann sich nicht zu Fleisch »verändern«, schlechtes Metall nicht zu Gold – sie können nur darein »verwandelt« werden, und diese Verwandlung ist kein Naturvorgang, sondern ein Wunder. Es kann dann auch nicht davon gesprochen werden, daß das eine »sich« in das andere verwandelt, denn es liegt kein Substrat vor, das erst das erste und dann das andere ist (wie bei der Veränderung ein Bleibendes da ist, das die wechselnden Qualitäten durchläuft). Es gibt nur einen Moment, in dem das neue Ding ins Dasein tritt und |130 das andere aufgehört hat zu existieren. Es liegt ein radikales Ende und ein radikaler Anfang vor, ein Vergehen und ein Werden, das kein »Werden zu« und »Werden aus« ist wie bei der chemischen Umwandlung, und dergleichen gibt es in der Natur nicht. Was das Werden und Vergehen eventuell als einen Vorgang erscheinen läßt, das ist die über den Moment der Verwandlung hinübergreifende Kontinuität in der Veränderung einzelner Eigenschaften. Die Farbe des Brotes kann kontinuierlich in die des Fleisches übergehen und dgl. Diese Veränderungen aber, die mit der Verwandlung einhergehen, unterscheiden sich von echten Dingveränderungen dadurch, daß sie nicht im Zusammenhang mit äußeren Umständen stehen, sondern auf eine »übernatürliche Ursache« hinweisen. Damit sind die Grenzen der Natur und Naturgesetzlichkeit überschritten.

10. Überblick über die Aufgaben der Naturphilosophie

|131 Wir wollen uns mit der kurzen Skizze des Phänomens »Natur«, wie wir sie bisher gezeichnet haben, für unseren Zweck begnügen: Natur ist ein einheitliches Ganzes von untereinander zusammenhängenden dinglichen Einheiten, deren jede unter dem Einfluß der anderen, d. h. im Zusammenhang des Kausalgeschehens, nach einer ihr eigenen festen Typik entsteht und vergeht, sich bewegt und verändert, wobei der Verlauf dieses Geschehens als Bekundung des ihm zugrunde liegenden dauernden Seins dient. Die Anfänge von Analysen, die in diesem Rahmen nur möglich waren, dürften genügen, um die Aufgaben der Naturphilosophie – zunächst in einer bestimmten Richtung – klar zu machen. Wir haben gezeigt, daß jedem |132 aufbauenden Moment des Dinges eine naturphilosophische Sonderdisziplin entspricht, die in ihrer Vollendung gedacht alles enthalten muß, was in Wesensallgemeinheit darüber ausgesagt werden kann. Außer den einzelnen aufbauenden Momenten muß aber auch untersucht werden, worin ihr Zusammenhang, worin die Einheit und Ganzheit des Dinges besteht; ferner in welchen möglichen Beziehungen es zu anderen steht und wie es sich dem Ganzen der Natur einordnet. Es sind sodann die Untersuchungen anzustellen, deren Notwendigkeit wir anfangs betont, die wir aber noch nicht – wie die bisher genannten – in einigen Beispielsanalysen bis zu einem gewissen Punkt ge|133führt haben: die Untersuchung derjenigen Gebilde, die sich in ihrem Aufbau von den festen materiellen Körpern unterscheiden oder im Zusammenhang mit ihnen in der Natur vorkommen können. Sowohl ihr Aufbau als dieser Zusammenhang müssen in aller Klarheit aufgezeigt werden.

Wären alle diese Aufgaben gelöst, so hätten wir eine vollendete Naturontologie. Wir wissen aber bereits aus den einleitenden Betrachtungen, daß damit die Naturphilosophie noch nicht erschöpft ist. Es bleibt einmal die erkenntnistheoretische bzw. vernunftkritische Frage zu beantworten: wie ist es zu verstehen, daß sich für das erkennende Bewußtsein so etwas wie Natur aufbaut? Und es besteht darüber hinaus |134 das für die philosophische Klärung der Naturwissenschaft fundamentale Problem, wie aus dem Aufbau der Natur die Einstellung des Naturwissenschaftlers zu begreifen ist und welche von der Struktur des Gegenstandes unabhängigen Motive darin eventuell eine Rolle spielen. Diese Problematik der Naturwissenschaft, und zwar vorläufig speziell der »exakten« Naturwissenschaft, wollen wir nun zuerst etwas näher ins Auge fassen.

b) Die Naturwissenschaft als philosophisches Problem

1. Die Grundeinstellung des Physikers

Wer auch nur oberflächlich mit der Betrachtungsweise der Physik vertraut ist, dem wird nicht entgangen sein, wie grundwesentlich verschieden von ihr die Einstellung ist, in der wir alle unsere Beschreibungen durchführten. Die Physik spricht nicht von Farben und Tönen, sondern von Schwingungen. Die reine Farbenlehre ist kein |135 Teil der Physik, und nicht nur darum, weil die Physik sich an dem orientiert, was in der Natur vorkommt, die reine Farbenlehre dagegen von »Farbe überhaupt« handelt, sondern weil die Physik sich für Farben als Qualitäten gar nicht interessiert. Die Farben, die Töne, die Tastqualitäten usw. sind nach der Auffassung des Physikers sekundäre Qualitäten, subjektive Erscheinungen, abhängig von der Beschaffenheit des wahrnehmenden Subjekts. Er aber sucht das wahre Sein, das hinter den Erscheinungen steckt, das Objektive, das für jedes auffassende Subjekt dasselbe ist, die primären Qualitäten, die den Dingen selbst anhaften. Objektiv aber ist, was sich zahlenmäßig bestimmen läßt, |136 was sich auf eine mathematische Formel bringen läßt. Das wahre Sein ist durch mathematische Formeln auszusprechen, und die Aufgabe der Physik ist es, alle Erscheinungen so zu erklären, daß sie sich in der Sprache der Mathematik ausdrücken lassen. Die Arbeit des Physikers besteht in der Aufsuchung der mathematischen Gesetzmäßigkeiten, denen die Erscheinungen unterstehen. Die Voraussetzungen, mit denen er an diese Arbeit herangeht, haben wir soeben dargelegt. Wir aber, die wir keine ungeprüften Voraussetzungen gelten lassen dürfen, haben zu fragen: 1. Welche Berechtigung hat die Scheidung von primären und sekundären Qualitäten, wahren und scheinbarem Sein? 2. Beschränkt sich das wahre Sein auf das zahlenmäßig Bestimmbare oder stellt das |137 Absehen von allem anderen nicht eine Abstraktion dar? 3. Wie ist eine »Zurückführung« der »sekundären« Qualitäten auf »primäre« möglich?

2. Primäre und sekundäre Qualitäten

Die Scheidung der Qualitäten in primäre und sekundäre hängt historisch aufs engste zusammen mit der Idee der exakten Naturwissenschaft. Im atomistischen System Demokrits treten uns beide entgegen; bei den Begründern der modernen mathematischen Naturwissenschaft und den von ihr beeinflussten Philosophen (Galilei, Descartes, Locke) spielt wieder die Trennung von zwei Grundarten von Qualitäten eine Rolle. Welche auf die eine, welche auf die andere Seite zu zählen sind, das wird hier und da verschieden angegeben. Aber über die Notwendigkeit der Trennung herrscht Einigkeit und ebenso in der Bewertung von Größe und Gestalt |138 als primären Qualitäten. Allerdings hat die ganze Theorie auch sehr bald eine radikale Kritik erfahren: Berkeley stellte fest, daß die »Eindrücke« von Größe und Gestalt nicht geringere subjektive Differenzen zeigen als die sogenannten sekundären Qualitäten. Diese Tatsache dient ihm zur Begründung des erkenntnistheoretischen Standpunkts, den man als »subjektiven Idealismus« zu bezeichnen pflegt. Auf diese Konsequenz und ihre Haltbarkeit brauchen wir hier nicht einzugehen. Gegen die Kritik der Lehre von den sekundären Qualitäten, sofern sie einen verschiedenen Objektivitätswert der einen und der anderen Qualitäten behaupten will, wird sich kaum etwas einwenden lassen. Wenn man aus der Tatsache, daß der Farbenblinde die Dinge anders |139 sieht als der »Normale«, folgern will, daß die Farben uns subjektive Erscheinungen ohne objektive Bedeutung sind, so wird man ebenso aus der Tatsache, daß der Kurzsichtige die Dinge in anderem Größenmaß sieht als der Weitsichtige oder »Normale«, den Schluß ziehen müssen, daß auch die Größe keine objektive Eigenschaft sei. Und ebenso spricht gegen die Trennung der Qualitäten der bereits von Berkeley angeführte Umstand, daß Ausdehnung ohne sinnliche Qualität nicht vorkommen kann, daß beide wechselseitig aufeinander angewiesen sind. Wir können nicht die sinnliche Qualität streichen, ohne das ganze Ding zu streichen. Das aber will die Physik nicht. Von dem Dinge, so wie es anschaulich |140 vor uns steht, geht sie aus, und ihr Bestreben ist, es »objektiv zu bestimmen«, es derart zu fassen, daß ein jeder ganz unabhängig von seiner eigenen normalen oder anormalen Sinnesbeschaffenheit es in gleicher Weise identifizieren und damit umgehen kann, daß es sich wirklich als »dasselbe« für alle erweist. Als Angriffspunkt dafür sind die sinnlichen Qualitäten nicht geeignet. Es liegt wohl im Sinn der Ding-Auffassung, daß unbeschadet der individuellen Differenzen der Farbenwahrnehmung doch das Ding seine ihm in Wahrheit zukommende Farbe hat. Aber welches diese Farbe ist, das läßt sich nicht ohne weiteres begrifflich festlegen. Einmal sind die Farbqualitäten, wie wir sahen, einfache Wesenheiten, die sich nicht mehr analysieren und durch allgemeine Merkmale bestimmen lassen, |141 und außerdem gehen sie im Farbenkontinuum ohne scharfe Grenzen ineinander über. Aus beiden Gründen gibt es kein »Kriterium«, kein allgemeines begrifflich faßbares Merkmal für die Farbe eines Dinges, so wie es etwa die Gleichseitigkeit für die Quadratform eines Rechtecks ist. Es gibt nichts, woran man erkennen und woraus man daher schließen könnte, daß ein Ding grün und nicht blau sei. Das ist aber nötig, wenn man das Ding unter Ausschaltung der Anschauung eindeutig bestimmen und wenn man es, wie es darüber hinaus das Ziel der Naturwissenschaften ist, »berechenbar« machen will.

3. Die Möglichkeit exakter Bestimmung, das Problem der Messung

Qualität kann ich nur erschauen und nennen, aber nicht berechnen und erschließen, d. h. auf begrifflichem Wege eindeutig bestimmen (eventuell vorher bestimmen). Soll das Ding überhaupt einer solchen Behandlung |142 zugänglich sein, so müssen andere als die sinnlichen Eigenschaften die Unterlage dafür bieten. Und in der Tat besitzt es Eigenschaften, die eine Bestimmung durch Maß und Zahl und damit eine von der Anschauung ablösbare begriffliche Fixierung zulassen. Alles, was hierher gehört, ist in dem Worte Ausdehnung begriffen. Wenn wir von einem kontinuierlichen Übergang der Qualitäten ineinander sprechen, so haben wir ein heterogenes Kontinuum vor Augen. Jede »Stelle« des Kontinuums ist eine eigene Qualität, und kein Stück gleicht dem andern. Es gibt im strengen Sinne nicht einmal ein Vergleichen von Stellen oder Teilen miteinander. Man kann nur ihre Verschiedenheit feststellen, aber man kann nicht nach einem »Wieviel« der Verschiedenheit fragen. Es gibt kein |143 Gemeinsames, das in den verschiedenen Kontinuumsteilen und -stellen in verschiedenem Maße vorhanden wäre. Ganz anders im homogenen Kontinuum. Hier ist ein indifferentes Medium, das durch die Stellen beliebig zerteilt werden kann und in dem eine Gleichheit der Teile möglich ist. Ein solches Kontinuum liegt vor, wo etwas sich ausdehnt – das Etwas ist in jedem Teil seiner Ausdehnung dasselbe und demnach das Kontinuum homogen. Qualitäten als solche sind nicht ausgedehnt. Nur das Qualifizierte in seiner Qualifizierung ist es eventuell, und so kann die Qualität als über eine Ausdehnung sich ausbreitend an ihrem homogenen Charakter Anteil bekommen. Wir kennen keine andere homogene Kontinuität als die des Raumes und der Zeit und sekundär die der Gebilde, von denen Raum und Zeit erfüllt sind. |144 Homogene Kontinua sind in gleiche Teile zu zerlegen; diese Teilung ist ins Unendliche fortzusetzen, und so ist bei verschiedenen Teilen des homogenen Kontinuums jederzeit sinnvoll die Frage zu stellen, um wieviel sie differieren. Denn stets kann man die beiden verschiedenen Teile weiter in beiderseits gleiche Teile, in »Einheiten« zerlegen, deren Anzahl feststellbar ist. Was Einheit und Anzahl sind, das hat die Philosophie der Mathematik zu klären, und damit wollen wir uns hier nicht beschäftigen.

Das Problem der Messung

Eine andere Frage aber ist hier nicht zu umgehen: die Frage nach der Möglichkeit, die Gleichheit von Teilen eines Kontinuums festzustellen. Was wir damit formuliert haben, ist das Problem der Messung, mit dem die ganze Physik steht und fällt. Die Teilbarkeit der homogenen Ausdehnung |145 in gleiche Teile ist einsichtig und ebenso die Abzählbarkeit der Teile. Aber nur, wenn auch die Möglichkeit, die Gleichheit der Teile einwandfrei festzustellen, hinreichend dargetan wird, ist das Verfahren der Physik gerechtfertigt. Denn alle Anwendung von Zahlen zur Angabe gleicher Größen setzt Messung, d. h. Feststellung der Gleichheit und mit ihrer Hilfe der Verschiedenheit, voraus. Eine Möglichkeit der Gleichheitsfeststellung wäre dann gegeben, wenn wir die Fähigkeit der absoluten Größenauffassung hätten. Könnten wir das Ausmaß eines beliebigen Raumstückes mit absoluter Sicherheit und Genauigkeit erfassen und bewußtseinsmäßig festhalten, so hätten wir den für alle Vergleiche erforderlichen Maßstab in uns. Demnach wäre jede »Größe« eine in sich selbst bestimmte, von andern geschiedene und in ihrer Eigenbestimmtheit |146 wie in ihrer Unterschiedenheit von andern

auffaßbare Qualität. Von dem, was man sonst unter dem Namen »Qualität« zu verstehen pflegt, unterscheiden sie sich nur dadurch, daß jeder Unterschied zweier Größen wieder eine Größe ist, während der Unterschied zweier Farben- oder Tonqualitäten z. B. nicht wieder eine Farben- oder Tonqualität ist.

Was können wir von diesen Bedingungen der Messung als erfüllt ansehen? Offenbar das Vorhandensein absoluter Größen, wie wir sie soeben schilderten. Es wird zwar viel von einer »Relativität der Größen« gesprochen, aber – wie ohne weiteres einzusehen –, haben alle Größenrelationen nur einen Sinn im Hinblick auf etwas, was in sich bestimmt, d. h. absolut ist. Relativ ist wohl die zahlenmäßige Angabe der Größe auf die jeweils |147 zugrunde gelegte Einheit. Aber welche Einheit man auch als Ausgangspunkt wählen mag, sie ist immer in sich selbst bestimmt, eine absolute Größe und ebenso die Größe, die man durch eine Anzahl dieser Einheiten bestimmt.

Größere Schwierigkeiten bereitet die Frage der Größenauffassung. Die absoluten Größen stellen sich uns verschieden dar, je nach der Stellung der betreffenden Objekte zu uns und zu anderen Gegenständen, und so besteht bei ihrer Feststellung immer die Gefahr der Täuschung. Diese Gefahr vergrößert sich noch, wenn die Größe eines Gegenstandes nicht bloß aufgefaßt, sondern zu Zwecken der Vergleichung »im Gedächtnis behalten« werden soll. Es kommen dann zu den möglichen Wahrnehmungs- die Erinnerungstäuschungen noch hinzu. Diese sucht man möglichst auszuschalten, indem man sich bei Größenvergleichung nicht auf das »Augenmaß« verläßt, sondern die zu vergleichenden Größen »zur Deckung |148 bringt«. Hierbei tauchen aber neue Schwierigkeiten auf. Will man Teile des Raumes miteinander vergleichen, so besteht nicht die Möglichkeit, den einen zu dem anderen hinzubewegen, denn die Teile des Raumes sind wie der ganze Raum unbeweglich. Die Messung kann also nur mittelbar erfolgen, dadurch daß man ein Gebilde, das den einen Raumteil erfüllt, nach dem anderen hinbringt und feststellt, wie weit es diesen ausfüllt. Voraussetzung dafür, ebenso wie für alles Messen von Raumgebilden, ist das Messen mittels eines Gebildes, das als Maßstab und ebenso das zu Messende während der Dauer des Messungsprozesses seine Größe nicht verändert. Prinzipiell ist es möglich, daß diese Bedingung erfüllt ist, faktisch aber besteht immer die Möglichkeit der Veränderung und nie die Möglichkeit einer zweifelsfreien Feststellung der Unveränderung. Man kann

[Blätter 149 und 150 fehlen]

keit reicht, soweit kann von Exaktheit die Rede sein. Das System der Größenbeziehungen untersucht die Mathematik. Die Naturwissenschaft ist also so weit exakte Wissenschaft, als sie die Anwendung mathematischer Methoden gestattet. Die mathematische Behandlung physikalischer Probleme wird aber niemals so weit gehen, daß das Problem der Messung ausgeschaltet werden kann. Einmal setzt jede Größenrelation die prinzipielle Möglichkeit einer Messung voraus. Außerdem wird aber auch auf faktische Messungen niemals ganz verzichtet werden können, sie werden sich nur auf ein Minimum beschränken lassen.

Wir haben uns hier damit begnügt, auf die Schwierigkeiten der Raummessung hinzuweisen. Auf das Problem der Zeitmessung (die nur mit Hilfe räumlicher Vorgänge möglich |152 ist) gehen wir hier nicht ein, weil es nicht ohne eine ausführliche Behandlung der letzten und schwierigsten philosophischen Probleme zu lösen, ja auch nur in seiner ganzen Tiefe aufzuzeigen ist. Natürlich gehört die Klärung dieses Problems unerlässlich zur philosophischen Begründung der Naturwissenschaft.

Als Ergebnis unserer letzten Betrachtungen halten wir fest: Natur und Naturgeschehen sind einer mathematischen Behandlung so weit fähig, als sie in Raum und Zeit ausgedehnt sind, als sie an einem homogenen Kontinuum Anteil haben. Mathematisch zu behandeln ist demnach die räumliche Ausdehnung der Naturdinge (das geschieht in der Geometrie und in der Anwendung ihrer Sätze auf naturwissenschaftliche |153 Fragen); mathematisch zu behandeln ist auch die Dauer der Naturvorgänge und schließlich auch die Bewegung.

4. Exakte Bestimmbarkeit der Bewegung und Zurückführung aller Naturvorgänge auf Bewegung

Dieser letzte Punkt bedarf allerdings noch einiger Erläuterung, er ist nicht so ohne weiteres einsichtig wie die beiden anderen. Die Bewegung als solche ist nicht ausgedehnt, nicht teilbar, nicht meßbar. Aber es gibt einen Index der Bewegung, durch dessen Vermittlung sie »berechenbar« wird: die Raumdurchmessung, die an die Bewegung gebunden ist. Von der besonderen Bestimmtheit der Bewegung (ihrer Geschwindigkeit, ihrer Kombination mit anderen usw.) hängt es ab, wieviel Raum in einem bestimmten Zeitabschnitt durchmessen oder richtiger zurückgelegt wird. Zurückgelegte Raumstrecke und Dauer der Bewegung, die beide meßbar und zahlenmäßig zu behandeln sind, können also dazu |154 dienen, die Bewegung, die ihnen zugeordnet ist, bzw. ihre Geschwindigkeit zahlenmäßig zu bestimmen. Mit dieser Erkenntnis sind wir einen großen Schritt vorwärts gekommen. Wir sehen jetzt, daß alles Naturgeschehen, soweit es Bewegung ist, eine mathematische Behandlung zuläßt, wir verstehen, wie exakte Naturwissenschaft möglich ist. Soweit es Bewegung ist. Noch wissen wir nicht, in welchem Umkreis diese Bedingung erfüllt ist, und demnach nicht, wie weit der Anspruch der Physik, alles Naturgeschehen ihrer Betrachtung zu unterwerfen, gerechtfertigt ist. Welchen Weg sie gehen wird, um an alle Naturvorgänge mit ihrer Methode heranzukommen, das können wir wohl vermuten. Jeder Naturvorgang wird eine exakte Behandlung zu |Ad 155lassen, der zu Raum, Zeit oder Bewegung in eine eindeutige Beziehung gebracht werden kann. Daran wird auch nichts geändert, wenn, wie es Max Planck zu zeigen sucht, die moderne Physik zur Preisgabe der mechanischen Naturansicht gezwungen wird. Diese sucht alle Naturvorgänge als mechanische, als Bewegungen von Massenpunkten aufzufassen. Die Unmöglichkeit, die elektrischen und die Lichterscheinungen dieser Betrachtung zu unterwerfen, zwingt – nach Planck – dazu, über sie hinauszugehen. Ob man nun aber das Licht als eine Bewegung von Ätherteilchen ansieht oder ob man zu der Annahme gezwungen

wird, daß es sich im leeren Raum fortpflanzt – auf etwas anderes als Raum, Zeit und das, was sich mit Hilfe von Raum und Zeit bestimmen läßt, ist keine Messung und Berechnung zu begründen. Die vier »Dimensionen«, mit denen die neuesten physikalischen Gleichungen arbeiten, sind denn auch nichts anderes als drei Raumkoordinaten und die Zeit. |155 Eine Beziehung zu diesen Bestimmungsstücken herauszufinden, wird überall die erste Aufgabe der Physik sein. Unter diesem einen Gesichtspunkt muß alles betrachtet werden, was sich in den verschiedenartigsten Gestalten den Sinnen darbietet: Farben, Töne, Druck, Wärme, elektrische Erscheinungen, Mischung und Entmischung von Substanzen usw. Wo bei allen diesen mannigfachen Naturgestaltungen und -geschehnissen der phänomenale Ansatzpunkt liegt, der es gestattet, sie mit irgendwie gearteten Bewegungen in Verbindung zu bringen – sie »darauf zurückzuführen«, wie man zu sagen pflegt –, das muß für jedes einzelne besonders aufgezeigt werden. Alle diese Einzel|156untersuchungen durchzuführen ist für uns natürlich unmöglich. Wir müssen uns nur darüber klar sein, daß sie durchgeführt sein müssen, wenn das Verfahren der Physik als gerechtfertigt anerkannt werden soll. Und unsere Betrachtungen dürften ferner auch genügen, um die Grenzen dieses Verfahrens abzustecken, die bestehen bleiben, auch wenn wir annehmen, daß die universale Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf alles Natursein und -geschehen sich einsichtig machen läßt.

5. Der Wahrheitsanspruch der Physik und das Prinzip der Denkökonomie

In einem sehr schönen und für die Eigenart des physikalischen Verfahrens höchst lehrreichen Vortrag über »die Einheit des physikalischen Weltbildes« hat Max Planck die Tendenz der modernen Naturwissenschaft hervorgehoben, durch fortschreitende Ausschaltung der »spezifischen |157 Sinnesempfindungen« zu einer einheitlichen Auffassung der gesamten natürlichen Welt durchzudringen. Zwei Gesichtspunkte aus seinen Ausführungen möchten wir als in unserem Zusammenhang besonders wichtig hier erwähnen. 1. Er beansprucht für das einheitliche Weltbild, das der Physiker herauszuarbeiten bestrebt ist, die Anerkennung der Wahrheit: es soll die Welt darstellen, so wie sie wirklich beschaffen ist, und alle Erscheinungen der Natur sollen daraus herleitbar sein. Diese Auffassung, von der man sagen muß, daß sie die dem theoretisch unverbildeten Physiker natürliche und dem Sinn seines Verfahrens angemessene ist, stellt sich in Gegensatz zu einer Anschauung, die heute in naturwissenschaftlichen Kreisen weit verbreitet ist (Planck wendet sich |158 speziell gegen Ernst Mach). Diese gegnerische Ansicht betrachtet als oberstes Prinzip der Naturwissenschaft das der Denkökonomie (analog auf allen anderen Erkenntnisgebieten). Für die Brauchbarkeit einer Theorie ist danach nicht zu fragen, ob sie der Wirklichkeit entspricht, sondern ob sie die denkbar einfachste ist, ob sie mit einer möglichst geringen Anzahl von Gesetzen auskommt, um alle Erscheinungen daraus zu erklären. Und die verschiedenartigsten Theorien sind gleich brauchbar und können gleichberechtigt nebeneinander bestehen, wenn sie gleich einfach sind. Es ist leicht einzusehen – und wir werden darauf zurückkommen, wenn wir uns in prinzipieller Allgemeinheit darüber klar zu werden suchen,

was Wahrheit |159 und was Erkenntnis ist –, daß die Anerkennung dieses Prinzips die Preisgabe der Wahrheit bedeutet. Von einer Mehrheit von Theorien, die einander widersprechen, kann nur eine mit Recht den Anspruch erheben, für die Wirklichkeit zu gelten, und wenn man sie alle als gleichberechtigt anerkennen will, so kann man das nur, indem man diesen Anspruch ganz fallen läßt. Das aber bedeutet nichts anderes als den Verzicht auf die Naturwissenschaft, die ihrem ganzen Sinne nach Wirklichkeitswissenschaft, Erforschung des wirklichen Naturseins ist. Die Auffassung Plancks ist also die durch den Sinn aller Naturforschung vorgezeichnete.

6. Die Grenzen der physikalischen Naturbetrachtung

2. Planck sieht ein, daß die Einheit des physikalischen Weltbildes mit einem Opfer erkaufte |160 werden muß: mit dem Verzicht auf die Fülle und Mannigfaltigkeit der anschaulichen Welt. Der Gesichtspunkt, der für die ganze physikalische Methode bestimmend ist und ihre Einheit begründet – die Einstellung auf Maß und Zahl –, beschränkt ihren Blick auf eine ganz bestimmte Seite des Naturseins. Darin liegen die Grenzen, die – wie wir sagten – prinzipiell diesem Verfahren gesteckt sind. Was die physikalische Forschung getreu ihrem eigenen Sinne herausstellt, das gilt von der wirklichen Natur, aber es erschöpft sie niemals, und was sich den Maschen des mathematischen Formelnetzes entzieht, das ist nicht minder »wirklich«, als was von ihnen erfaßt werden kann. Für die Philosophie aber gibt es eine solche |161 Einschränkung des Blickes, wie sie der Spezialwissenschaft erlaubt ist, nicht. Sie muß die ganze Fülle des Seins in den Kreis ihrer Betrachtungen ziehen und die Möglichkeit der Scheidungen und Abstraktionen verständlich machen, die die Einzelwissenschaft in ihrem Verfahren bereits voraussetzt.

c) Die Naturerkenntnis als philosophisches Problem

1. Übergang in die reflektierende Einstellung

Wir haben alle unsere Beschreibungen bisher in der Blickrichtung durchgeführt, die wir in der natürlichen Einstellung haben, wenn auch die Betrachtung einen anderen Sinn hatte als die des natürlich erfahrenden und forschenden Menschen. Es wurde nicht gefragt, was in der Natur faktisch vorkommt und wie die Naturgegenstände tatsächlich beschaffen sind, sondern was zur Natur überhaupt gehört, welche Wesenszüge das Phänomen Natur aufbauen. Aber hier wie dort ist das, worauf der |162 Blick ruht, die Natur, die Welt der Gegenstände. Nun aber vollziehen wir eine radikale Blickwendung. Die natürliche wie die ontologische Einstellung ist eine gleichsam selbstvergessene: man geht im Anschauen, Erforschen, denkenden Bearbeiten der Welt auf, ohne darauf zu achten, daß sie angeschaute, erforschte, gedachte Welt ist. In dem Augenblick aber, wo wir reflektieren, breiten sich ganze Dimensionen zuvor unbemerkter Forschungsobjekte vor uns aus. Suchten

wir vorher zu ergründen, wie die Gegenstände in sich selbst aufgebaut sind, so fragen wir jetzt, wie sie sich uns darstellen, wie das Bewußtsein aussieht, dem sie erscheinen, und wie es zu verstehen ist, daß es sich auf Gegenstände – wie in unserem Falle |163 auf den Gegenstand »Natur« – richtet. Wie die Natur sich darstellt und wie Naturerfahrung aussieht, das müssen wir also nun untersuchen. Es handelt sich dabei – wie wir früher schon betonten und jetzt noch einmal ausdrücklich hervorheben möchten – nicht um die Frage, wie die Erfahrung als psychischer Prozeß in so organisierten Wesen, wie wir Menschen es sind, vor sich geht. Wir treiben hier keine Psychologie. Es handelt sich vielmehr darum, wie es überhaupt möglich ist, daß so etwas wie Natur einem Bewußtsein zur Gegebenheit kommt, und was zu dem entsprechenden Bewußtsein in prinzipieller Allgemeinheit gehört.

2. Die sinnliche Wahrnehmung als Grundlage aller Naturerkenntnis und ihre Wesensmerkmale

Knüpfen wir bei unseren Betrachtungen ebenso wie zuvor |164 an das einzelne Ding an. Es steht vor uns als das eine und selbe, das in seinem Sein unabhängig ist von dem jeweils erfahrenden Subjekt, als dasselbe für mich wie für jeden anderen Erfahrenden. Die natürliche Welt, so können wir sagen, ist »intersubjektive« Welt, sie wird von einer Vielheit von Subjekten gemeinsam erfahren. Diese intersubjektive Übereinstimmung wollen wir hier aus dem Spiel lassen, obwohl sich in ihr erst die Erfahrung vollendet, weil mit ihr eine ganze Reihe von Problemen verknüpft sind, die uns von unserer gegenwärtigen Untersuchung zu weit hinwegführen würden. Wir begnügen uns also zunächst mit der Erfahrung des einzelnen Subjekts bzw. mit der Gegebenheitsweise des Dinges für das einzelne Subjekt. Das Ding stellt sich uns |165 dar als ein dauernd seiendes. Es existiert, auch wenn wir es nicht wahrnehmen, und wenn wir es wahrnehmen, so nehmen wir es als etwas, das schon vor unserer Wahrnehmung war, und eventuell als dasselbe, das uns in früheren Wahrnehmungen bereits entgegengetreten ist. Daß es aber existiert, das können wir nur auf Grund der Wahrnehmung sagen. Wahrnehmung ist der Akt, in dem uns dingliches Sein, Natursein leibhaft und selbst gegenübertritt. Sie ist die Grundlage aller Erfahrung. Im Verlauf der Erfahrung, besonders der wissenschaftlichen Erfahrung, gelangen wir vielfach zu einem Wissen um Dinge und Ereignisse, die uns nicht wahrnehmungsmäßig gegeben sind oder waren. Verfolgen wir aber |166 die Kette der Überlegungen und Schlüsse, die uns dieses Wissen vermittelt haben, so werden wir schließlich immer zu einer Wahrnehmung als ihrem Ausgangspunkt zurückgeführt. Und andererseits ist notwendig alles Sein, von dem wir ein Erfahrungswissen haben, wahrnehmbar. Prinzipiell muß es immer eine Wahrnehmung geben, in der man das, wovon man weiß, nun auch selbst anschauen kann.

Zweierlei haben wir als Kennzeichen der Wahrnehmung bzw. des Wahrgenommenen als solchen bereits hervorgehoben: das Wahrgenommene steht in der Wahrnehmung leibhaft und selbst vor uns. Selbst – das heißt: nicht durch ein anderes vermittelt, wie etwa ein Signal uns von einem Ereignis Kunde gibt, das unserer unmittelbaren Erfahrung unzugänglich ist. |167 Leibhaft – dadurch steht

die Wahrnehmung im Gegensatz zur Erinnerung oder Erwartung, die zwar auch direkt auf ihren Gegenstand gerichtet sind, aber ihn nicht als gegenwärtig anschauen, sondern nur vergegenwärtigen. Wie eine solche Vergegenwärtigung des Näheren aussieht, das muß natürlich in einer besonderen Analyse herausgestellt werden. Der Leibhaftigkeitscharakter des Wahrgenommenen ist das Moment, wodurch ein weiteres wesentliches Merkmal der Wahrnehmung, der Glaubenscharakter, fundiert ist. Wahrnehmen heißt für seiend halten, an die Existenz des Wahrgenommenen glauben. Der Existenzialglaube, der alle Erfahrung auszeichnet und überhaupt zur Erfahrung stempelt, ist seinem Ursprung nach Wahrnehmungsglaube.

3. Leibhafte Gegebenheit; eigentliche Wahrnehmung und Mit-Wahrnehmung

|168 Die Leibhaftigkeit, die eine so fundamentale Rolle spielt, verdient also eine besondere Beachtung. Noch haben wir nicht positiv angegeben, worin sie besteht. Wir können sagen, daß das wahrgenommene Ding uns »in die Sinne fällt«. Näher betrachtet tut es das nicht seinem vollen Bestande nach. Alle Wahrnehmung ist Wahrnehmung von einem bestimmten Standpunkt aus. Das wahrnehmende Subjekt steht jeweils in einem Nullpunkt der Orientierung und sieht um sich herum die räumliche Welt ausgebreitet. Jedes raumkörperliche Ding wendet ihm eine bestimmte Seite zu, und diese Seite ist es, die in spezifischem Sinne wahrgenommen ist, die eigentlich in die Sinne fällt, während die abgewandten |169 Seiten ebenso wie das Innere des Dinges nur mitaufgefaßt sind und nur dank der einheitlichen Auffassung, die das eigentlich Wahrgenommene und das Mitwahrgenommene umspannt, an dem Existenzialcharakter Anteil haben. Indem wir uns schrittweise von dem Mitwahrgenommenen auf das eigentliche Wahrgenommene zurückziehen, sehen wir, wie ganze Stufen oder Schichten der Naturgegebenheit nacheinander in Fortfall kommen. Sehen wir von allem ab, was im Zusammenhang der Erfahrung bloßes Wissen und nicht auf Grund leibhaft gebender Wahrnehmung unser eigen ist, so reduziert sich uns die unendliche Natur auf das, was jeweils unser Blickfeld ausfüllt oder – allgemein gesprochen – was |170 unseren Sinnen zugänglich ist. Nun haben wir gesehen, daß wir auch bei dieser Einschränkung noch den größeren Teil des Gegebenen einer über das sinnlich Gegebene hinausgreifenden Auffassung verdanken. Zunächst ist uns das Ding durch verschiedene Sinne gegeben, aber diejenigen seiner Qualitäten, die bestimmte Sinne als ihre Aufnahmestellen voraussetzen, sind mitgegeben, wenn andere leibhafte Gegebenheiten vorhanden sind. So sehen wir nicht nur die Gestalt und Farbe eines Dinges, sondern auch seine Härte, seine Glätte, seine Schwere und dgl. Und andererseits fassen wir es auch, wenn wir es tastend wahrnehmen, mit seinen sichtbaren Qualitäten auf. Streichen wir diese Mitauffassungen, |171 so bleibt das Ding, wie es sich für einen Sinn konstituiert, also etwa der sichtbare Raumkörper. Aber auch damit sind wir noch nicht bei der primitivsten Stufe angelangt. Auch das schlichte Sehen sieht mehr und anderes, als sinnlich gegeben ist. Wir sehen die Farbe und die Gestalt der Dinge. Aber dingliche Farbe und Gestalt geben sich uns in einer Mannigfaltigkeit von »Abschattungen«, die eine und selbe Farbe erscheint in einer kontinuierlichen oder auch unterbrochenen Wahrnehmungsreihe bald

so, bald so und bleibt doch dieselbe, und in jedem Moment der unreflektierten Wahrnehmung sehen wir sie, ruht der Blick auf ihr und nicht auf der Abschattung, die sie uns darstellt. Nehmen |172 wir aber an, daß der Blick sich auf die Abschattung fixiert und nicht mehr durch sie hindurch auf das geht, was sich abschattet, so hört sie auf, Abschattung zu sein. Wir sehen nicht mehr eine in gegenständliche Form gebundene Farbe, sondern wir haben nur noch ein Farbendatum. Es liegt keine Wahrnehmung mehr vor, sondern eine Empfindung.

4. Das Wesen der Empfindungen und ihre Bedeutung für die Wahrnehmung; die Dingkonstitution

Uns interessieren die Empfindungen hier im Grunde nur so weit, als sie eine Funktion im Aufbau der Wahrnehmung haben. Aber es dürfte auch zum Verständnis dieser Funktion nicht überflüssig sein, sich klar zu machen, daß sie auftreten können, ohne Träger einer solchen Funktion zu sein, und als was wir sie dann anzusehen haben. Man kann an der Empfindung noch |173 verschiedene Momente unterscheiden: das Haben der Empfindung und den Empfindungsgehalt. Diese Trennung ist aber eine andere als die zwischen Wahrnehmung und wahrgenommenem Objekt. Zwar kommt in dem »Haben« ebenso wie im Wahrnehmungs»akt« der Anteil des Subjekts zum Ausdruck. Aber dieser Anteil ist in beiden Fällen ganz verschieden geartet. In der Wahrnehmung wie in allen Akten, in denen etwas erfaßt wird, richtet sich das Ich auf ein von ihm abgesondertes Objekt (wir bezeichnen dieses Moment als die Intentionalität des Erlebnisses); in der Empfindung liegt keine Intentionalität dieser Art vor, das Subjekt wird in einer eigentümlich dumpfen und passiven Weise »betroffen«. Ganz entsprechend ist auch das Empfindungsdatum nicht dem Objekt |174 der Wahrnehmung an die Seite zu stellen. Während das Objekt dem Ich, das darauf blickt, als etwas von ihm Abgetrenntes und Selbständiges entgegentritt, hat das Empfindungsdatum keine über die Subjektivität hinausreichende Bedeutung. Es gehört dem Strom des Bewußtseinslebens unabtrennbar zu, obwohl es in gewisser Weise doch dem Ich gegenübersteht, obwohl es etwas Ichfremdes ist. Es steht an der Grenze, wo Subjekt und Objekt sich scheiden, etwas anders gewendet: an der Grenze von Immanenz und Transzendenz. Fassen wir als immanent alles, was unablässig zum Bewußtseinsleben gehört, so haben wir die Empfindungsgehalte als immanente Daten zu bezeichnen. Transzendent dagegen ist alles, was nicht mittels |175 immanenter Daten aufgefaßt wird.

Machen wir hier zunächst einmal halt, ohne noch weiter in die Tiefen des Bewußtseinslebens einzudringen, und kehren wir zum Problem der Wahrnehmung zurück: auf Empfindungsdaten baut sich die ursprüngliche Gegebenheit von Naturdingen auf. Aber durch die Empfindungen allein kommen wir über sie selbst nicht hinaus. Sollen Objekte zur Gegebenheit kommen, so muß das Empfindungsmaterial eine Auffassung erfahren; ein waches Ich, das nicht bloß passiv dem »Gewühl der Empfindungen« hingegeben ist, muß es als Bekundung eines sich in ihm darstellenden Seins nehmen und seinen Blick auf eben dieses Sein richten. Wenn wir von einer Auffassungstätigkeit |176

des Subjekts sprechen, so ist das nicht so zu deuten, als ob das Subjekt nach freier Willkür ein form- und gestaltloses Material »bearbeitet«: ein Demiurg, der aus der Materie die Welt schafft, der das Chaos zum Kosmos gestaltet. In der Auffassung der realen Welt ist das Subjekt nicht frei. Es ist einmal eine bestimmte Struktur des sinnlichen Materials erforderlich, damit sich auf seinem Grunde ein intentionales Erlebnis, eine Gegenstandsauffassung aufbauen könne. Andererseits stellt sich – wenn ein so und so gearteter Verlauf sinnlicher Daten auftritt – die Gegenstandsauffassung ein, ohne daß das Subjekt die Freiheit hätte, sie zu unterlassen. Eine feste Gesetzmäßigkeit beherrscht die Konstitution der Gegenständlichkeiten, |177 d. h. ihren Aufbau für das Bewußtsein. Das Bewußtsein selbst ist in seiner ursprünglichen Form ein kontinuierlicher Fluß des Erlebens, in dem ein ständig wechselnder Jetzt-Moment die Grenze zwischen dem in gewisser modifizierter Weise mitgegenwärtigen vergangenen und künftigen Erleben bildet. In diesem ständigen Fließen bauen sich für das erlebende und sein Erleben betrachtende Ich Erlebnis-Einheiten auf, die sich über eine gewisse Dauer erstrecken und im Gegensatz zu dem ursprünglichen Fluß eine gewisse Beharrlichkeit und Greifbarkeit besitzen. Ihre innere Einheit und ihre Abgrenzung gegen andere Erlebnisse verdanken sie nicht einer Willkür des Subjekts, sondern ihrem Gehalt. |178 Schon bei jeder Phase des ursprünglichen Erlebens kann man scheiden zwischen dem Erleben und seinem Gehalt. Das Erleben ist die Seinsweise des Subjekts. Die Erlebnisgehalte sind das Material, das dem Subjekt zu Gebote steht, und ohne das kein Erleben möglich ist. Dieses Material ist kein homogenes, sondern ein mannigfaltiges, und je nach dem Gehalt der kontinuierlich ineinander übergehenden Erlebnisphasen entscheidet es sich, welche von ihnen sich zur Einheit eines dauernden Erlebnisses zusammenschließen, welche zum Aufbau eines »anderen« Erlebnisses beitragen, ob ein Erlebnis andauert oder abklingt usw. Zu den niedersten Erlebniseinheiten, die sich im ursprünglichen Fluß aufbauen, gehören die Empfindungen. Die Form, in der wir das aussprechen, |179 schließt zweierlei ein: 1. daß es höherstufige Erlebnisse gibt; 2. daß die Empfindungen nicht die einzigen Erlebniseinheiten der niedersten Stufe sind. Sie sind aber diejenigen, die uns für das Problem der Naturkonstitution vornehmlich interessieren.

Die Frage, die uns zunächst beschäftigen soll, ist die des Übergangs von der niederen zur höheren Stufe. Wenn die Empfindungsdaten so bestimmte Struktur und Abfolge zeigen, so bilden sie das Fundament einer Gegenstandsauffassung. Diese besteht darin, daß die sinnlichen Daten eine bestimmte Deutung erfahren. Unter »Deutung« ist dabei nicht eine Art des logischen Schließens zu verstehen. Es ist etwas, was vor allen |180 logischen Operationen liegt. Es werden im Falle der Wahrnehmung – nichts anderes ist ja die Deutung der sinnlichen Daten – nicht zuerst die Empfindungen aufgefaßt und dann aus ihnen auf etwas über sie Hinausliegendes geschlossen; es ist gar keine Zweiheit vorhanden, sondern nur eine einfache Auffassung von Qualitäten, die in ein gegenständliches Schema eingetragen erscheinen. Ein solches Schema ist das, was wir als »materielles Ding« bezeichnet haben. Die Aufsuchung und Analyse solcher Schemata, des Grundgerüsts der Realität, ist die Aufgabe der Ontologie, die wir früher von einer anderen Seite her beleuchtet haben. Eine feste Korrelation besteht zwischen diesen |181 Schemata und den Bewußtseinsverläufen, die zur Konstitution der Realität

gehören: eben das, was wir als Konstitutionsgesetzlichkeit bezeichnet haben. Die Gebundenheit der aufgefaßten Qualitäten an ein bestimmt gebautes Schema bedingt das Hinausgreifen der Auffassung über das, was durch sinnliche Daten »repräsentiert« ist. Das, was zum Aufbau des Dinges unaufhebbar gehört, wird – soweit es nicht in die Sinne fällt – in leerer Weise mitwahrgenommen und schreibt zugleich dem weiteren Gang der Erfahrung die Regel vor: es motiviert z. B. gewisse Bewegungen des Subjekts, die geeignet sind, seine Orientierung zu dem betrachteten Objekt so zu ändern, daß das zuvor bloß Mitwahrgenommene zum eigentlich Wahrgenom- | 182 menen wird. Oder es motiviert Denkprozesse, die ein tieferes Eindringen in die nicht sinnlich wahrnehmbare innere Struktur des Dinges ermöglichen. Auch die Bedeutung des Dingschemas für die Dingwahrnehmung darf nicht mißverstanden werden. Es wird wiederum nicht etwa zunächst das Schema aufgefaßt und aus den vorhandenen bzw. eigentlich wahrgenommenen Qualitäten auf das Vorhandensein anderer nicht eigentlich wahrnehmener geschlossen, die erst mit jenen zusammen einen Gegenstand ergeben, der dem betreffenden Schema entspricht. Das Schema fungiert in der Wahrnehmung, ohne erfaßt zu sein, und regelt sie, ohne als ihre Regel oder ihr Gesetz erkannt zu sein (analog wie man Schlüsse ziehen kann, ohne die Schlußgesetze zu kennen). Um es | 183 in den Blick zu bekommen, bedarf es einer besonderen Einstellung, die von der der natürlichen Erfahrung abweicht. Das Schema selbst können wir in ontologischer Betrachtung herausfinden, in der wir das Wesen des Erfahrungsgegenstandes erforschen. Seine Funktion in der Wahrnehmung aber wird uns erst zugänglich, wenn wir auf die Wahrnehmung reflektieren und sie reflektierend analysieren.

5. Die metaphysische Bedeutung des Wahrnehmungsproblems; die Idealismusfrage

Mit dieser Analyse, die wir eine Strecke weit verfolgt haben, hängen die Fundamentalfragen der Philosophie zusammen. Einmal die Frage, die man heute als die Kernfrage der Erkenntnistheorie ansieht: die Frage nach dem Rechtsgrund der Erkenntnis, nach dem Ausweis ihrer Wahrheit oder Gültigkeit. Andererseits das | 184 metaphysische Problem, in das die erkenntnistheoretische Fragestellung leicht umschlägt: die Frage, ob die Gegenstände unserer Erfahrung eine von allem Bewußtsein unabhängige Existenz haben (anders gewendet: ob wir eine Erkenntnis von »Dingen an sich« haben), oder ob ihr Dasein und ihre Struktur durch das Dasein und die Struktur eines Bewußtseins bedingt ist. Das ist der Punkt, um den sich der Streit zwischen Realismus und Idealismus dreht. Den Zusammenhang dieser metaphysischen Frage mit der Analyse der Erfahrung wollen wir zunächst klar machen. Dazu bedarf es noch einer genaueren Bestimmung dessen, was unter dem idealistischen Standpunkt zu verstehen ist. Wir haben an früherer Stelle den Idealismus | 185 Berkeleys erwähnt. Für ihn sind die Dinge »Ideen« im menschlichen Geiste; sie sind nicht nur abhängig vom Bewußtsein oder vom »Geist«, sondern sind in ihm, es gibt außerhalb des (göttlichen oder menschlichen) Geistes überhaupt kein Sein. Der Geist ist die einzige Realität. Dieser Idealismus

läßt sich unschwer durch die Analyse der Erfahrung widerlegen. Er beruht auf dem Übersehen der phänomenalen Unterschiede zwischen Empfindungsdatum und dinglicher Qualität, zwischen immanentem und transzendtem Sein, zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem – Unterschiede, die evident aufgewiesen und durch keine Theorie widerlegt werden können.

Aber die Berkeleysche Form des Idealismus ist nicht die einzig mögliche. Und wenn man heute von idealistischer Philosophie spricht, so pflegt man nicht an Berkeley zu denken, sondern in erster Linie an den kritischen Idealismus Kants und seiner Nachfolger. Nun ist es ja das Ziel der kantischen Vernunftkritik gewesen, die Unmöglichkeit einer Metaphysik – als Wissenschaft von Dingen an sich verstanden – nachzuweisen. Es mag darum von vornherein verfehlt erscheinen, seinen metaphysischen Standpunkt kennzeichnen zu wollen. Tatsächlich spielen aber in seine »Kritik« metaphysische Gesichtspunkte in doppelter Weise hinein: 1. arbeitet er mit gewissen metaphysischen Voraussetzungen; 2. hat das Problem der Realität der Außenwelt nun einmal zwei Seiten – eine erkenntnistheoretische und eine metaphysische –, und so läßt sich über die eine nicht gut etwas aussagen, ohne (implizite mindestens) auch zu der anderen Stellung zu nehmen.

Die metaphysischen Voraussetzungen der Kritik – daß es Dinge an sich gibt und daß das Subjekt von ihnen »affiziert« wird – bilden eine Durchbrechung des idealistischen (wie des kritischen) Standpunktes und können uns daher nichts nützen, um diesen zu kennzeichnen. Es kommen also hier nur die metaphysischen Anschauungen Kants in Frage, die sozusagen die Kehrseite seiner Erkenntnistheorie bilden: Die Dinge unserer Erfahrung sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen und als solche abhängig von den Formen der Anschauung und des Verstandes, d. h. des Bewußtseins, dem sie erscheinen. Sie verdanken ihren Aufbau und ihr Dasein der formenden Tätigkeit des Subjekts, das seine Empfindungen in Formen faßt, die jeglichem Bewußtsein überhaupt eigen sind. Die Fähigkeit des Subjekts ist Synthesis, Verknüpfung der sinnlichen Daten. Die niederste Synthesis ist die sinnliche, die Ordnung des sinnlichen Materials mittels der Anschauungsformen Raum und Zeit. Darüber baut sich die Formung der Anschauungen mittels der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, z. B. Substanz und Kausalität. Suchen wir das Verhältnis dieses Standpunktes zu unserer Analyse festzustellen, so werden wir manche Übereinstimmungen finden. Von sinnlichem Material und einer Formung, Auffassung oder dgl., die es erfährt, haben auch wir gesprochen. Und die Schemata, die nach unserer Analyse der Formung die Regel vorschreiben, scheinen den Kategorien zu entsprechen, richtiger: die Kategorien erscheinen als die Elemente (die »Stamm-begriffe«), aus denen sich ein Schema wie »Ding« aufbaut. Hier aber müssen wir schon innehalten. Die kantische Auffassung der Kategorien und der Anschauungsformen als Funktionen der Subjektivität geht über die Ergebnisse unserer Analyse hinaus. Unsere Schemata erschienen uns als Grundstrukturen der Gegenständlichkeit und zugleich als die Gesetze, die die Konstitution der Gegenstände beherrschen. Daß sie primär nur den Verlauf des Bewußtseinslebens regeln und daß die Erscheinung von Gegenständen, die diesen Verläufen entsprechen, sich gewissermaßen als Folge eines so gearteten Bewußtseinsverlaufs ergibt, daß dennoch Gegenstände nur als Erscheinung für ein

Bewußtsein Sinn haben – das alles ist noch nicht ohne weiteres einsichtig. Zunächst haben wir in den Schemata selbst ein absolutes Sein vor uns, sie sind keinesfalls als ein Sein von Gnaden der Subjektivität aufzufassen. Man könnte sagen, daß sie nur Anwendung finden, nur in Funktion treten, wo ein erlebendes Bewußtsein vorliegt – aber davon hängt ihr Sein nicht ab. Auf dieses Sein passen die Prädikate, mit denen Plato seine Ideen kennzeichnet: ungeworden, unvergänglich, unveränderlich. Die Schemata stimmen ferner darin mit den platonischen Ideen überein, daß sie »Urbilder« der realen |191 Gegenstände sind. Aber mit der Absolutheit der Schemata bzw. der Kategorien ist über die Seinsselbständigkeit dessen, was wir die reale Außenwelt nennen, noch nichts gesagt. Das Dingschema ist ja nicht selbst ein reales Ding; es ist das, was jegliches reale Ding zum Dinge macht, an dem jedes »Anteil« hat (um das platonische Gleichnis für das Verhältnis der Idee zu ihrer Realisierung zu gebrauchen), aber es zeigt überall wechselnde Ausfüllung, und der Bestand des Dinges erschöpft sich nie mit dem, was an ihm dem Schema entspricht. So bleibt die Frage offen, ob von den beiden aufeinander bezogenen Seinsdomänen – Bewußtsein und Realität (in unserem Falle: Natur) – die eine vor der anderen den Vorzug der Daseinsabsolutheit hat, während |192 jene nur als ihr Korrelat einen Sinn hat. Wir haben also die doppelte Frage zu erörtern: 1. ist ein Bewußtsein denkbar, dem keine Natur entspricht? 2. ist eine Natur denkbar, wenn ihr kein Bewußtsein entspricht?

Um die erste Frage zu beantworten, brauchen wir uns nur unsere Analyse zu vergegenwärtigen und hervorzuholen, was darin enthalten war. Wir haben zunächst den Aufbau der Natur auseinandergelagt und haben dann untersucht, wie das erfahrende Bewußtsein aussieht und notwendig aussehen muß, dem eine solche Natur erscheint. Den verschiedenen Kategorien, die am Aufbau der Natur beteiligt sind, entsprechen verschiedene »Tätigkeiten« des auffassenden Bewußtseins, kantisch gesprochen verschiedene Arten der |193 Synthesis. Sieht man von gewissen Konstituentien der Natur ab, so muß man auch das entsprechende synthetische Bewußtsein durchstreichen. So erscheint der Bewußtseinsverlauf in bestimmter typischer Weise abgeändert, wenn wir die Kausalität fallenlassen. Aber wenn wir an Stelle der streng gesetzlich geordneten Natur ein regelloses Spiel von Erscheinungen und Vorgängen annehmen und demgemäß den Gang der Erfahrung gänzlich abgeändert denken müssen, so bleibt doch ein Bewußtsein, wenn auch von anderer Struktur als das naturerfahrende, bestehen. Wir können nun in der Zerstörung der Natur weitergehen. Wir können schließlich annehmen, daß dem Bewußtsein überhaupt |194 keine gegenständliche Welt sich darstellt; es ist dann kein auffassendes, kein gegenstandskonstituierendes Bewußtsein mehr. Aber vernichtet ist es und, was dasselbe besagt, sein Subjekt nicht. Es kann im Haben sinnlicher Daten stumpf dahinleben, ohne ihnen eine gegenständliche Deutung zu geben. Oder es kann zu einem reinen Sein-selbst- bewußt-Sein verfließen. Es ist sogar denkbar, daß das Ich ein »waches« ist, d. h. so wie es in intentionalen, gegenständlich gerichteten Erlebnissen lebt; daß es also einer Gegenstandskonstitution fähig und gleichsam in Bereitschaft dafür ist, aber des nötigen »Materials«, der sinnlichen Daten, ermangelt. Gleichgültig nun, ob wir uns das Bewußtsein von sinnlichen Daten erfüllt, aber stumpf und der auffassenden |195 Tätigkeit unfähig denken, oder wach und leer – in beiden Fällen haben wir ein

Bewußtsein, dem keine gegenständliche Welt entspricht. Daraus ist zu entnehmen, daß das Sein des Bewußtseins absolutes Sein ist.

6. Der naturalistisch-empirische Standpunkt

Das Ergebnis der letzten Betrachtungen steht in schroffstem Gegensatz zu dem metaphysischen Standpunkt, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der herrschende war und noch heute weit verbreitet ist: dem des Naturalismus. Er setzt – getreu der naiven Erfahrungseinstellung – die Natur absolut. Er setzt aber die Natur nicht nur als absolutes, sondern als das einzige absolute Sein – und das ist eine These, die sich durch die Meinung der schlichten Erfahrung nicht ohne weiteres rechtfertigen läßt. Verschiedene Motive kommen in Betracht, um sie verständlich zu machen. Einmal ist er |196fahrun|gsgemäß alles Bewußtsein mit dem Zusammenhang der Natur verflochten. Es ist Bewußtsein von Menschen und Tieren, die materielle Leiber haben, und ist in seinem Verlauf von der Beschaffenheit und jeweiligen Zuständlichkeit dieser materiellen Leiber abhängig. Aus diesen erfahrungsmäßigen Zusammenhängen versteht sich die Neigung, die »Bewußtseinserscheinungen« als »Epiphänomene« der physischen Natur anzusehen. Als zweites Motiv ist das moderne Wissenschaftsideal anzuführen: Wissenschaft ist exakte, mathematische Wissenschaft, und – korrelativ dazu – wahres Sein ist exakt bestimmbares Sein. Das bedeutet die Allherrschaft der Naturgesetze. Es gibt kein Sein außerhalb der von mathematischen Gesetzen beherrschten |197 Natur.

Gegen diese letzte Argumentation steht uns schon aus früheren Betrachtungen manches zu Gebote. Wir haben gesehen, daß die Methode der exakten Naturwissenschaften nicht die volle Realität erfaßt, sondern sich nur an gewisse Seiten der Natur hält. Wenn aber die mathematisch exakte Wissenschaft nicht das All der Realität zu erfassen imstande ist, so darf umgekehrt nicht gefolgert werden, daß das, was keine mathematische Behandlung zuläßt, kein wahres Sein sei. Ob das, was sich der mathematischen Behandlung entzieht, Natur oder etwas anderes ist, das bleibt noch offen.

Was nun die Frage des »Epiphänomenalismus« betrifft, so wäre zunächst zu fragen, was denn unter einem »Epiphänomen« zu verstehen sei. Einmal ist man damit, daß man die »Bewußtseinserscheinungen« zu Begleiterscheinungen physischer Vorgänge stempelt, noch nicht der Mühe enthoben, sie zu erforschen. Denn eben damit, daß man sie als Begleiterscheinungen bezeichnet, spricht man ja aus, daß sie nicht dasselbe sind wie physische Vorgänge und ein eigenes Studium erfordern. Dann aber – und das ist in unserem Zusammenhang wichtiger – besagt die faktische Zusammengehörigkeit von physischen Vorgängen und Bewußtseinserscheinungen (ob es sich bei dieser Zusammengehörigkeit um einen Wirkungszusammenhang handelt oder um bloßen Parallelismus, das ist eine viel verhandelte Streitfrage, auf die wir hier nicht eingehen) noch keineswegs, daß es sich um einen notwendigen und unaufhebbaren Zu|199sammenhang handelt. Dagegen wird der Naturalist sagen: was heißt Notwendigkeit? Es gibt keine Möglichkeit zu zeigen, daß etwas anders sein könnte,

als die Erfahrung lehrt (denn als Erkenntnistheoretiker ist er Empirist). Mit diesem Satz aber begibt er sich in eine Falle, er verwickelt sich in den Widersinn, mit dem aller Skeptizismus – und der Empirismus ist nur eine Spielform der Skepsis – verbunden ist: der Satz leugnet in seinem Inhalt, was er seiner logischen Form nach voraussetzt. Denn das »es gibt« hat nicht den Sinn »es gibt, soweit unsere Erfahrung reicht ...«, was doch der Empirist als solcher nur sagen dürfte, sondern es bedeutet: »es gibt überhaupt ...« und in dem überhaupt steckt die Notwendigkeit, die der Empirist gerade leugnen will. Notwendigkeit |200 aber wird nicht erfahren, sondern eingesehen, und Einsicht ist unabhängig von Erfahrung, nicht auf Erfahrung gegründet. Es kann einsichtig sein, daß etwas notwendig so sein muß, wie es tatsächlich (i. e. erfahrungsgemäß) ist. Es kann aber auch eingesehen werden, daß etwas anders sein könnte, als es tatsächlich ist. Wir haben von solchen Möglichkeitsbetrachtungen schon vielfach Gebrauch gemacht; unsere ganze Methode ist nichts anderes als das Erwägen idealer Möglichkeiten, das Aufsuchen einsichtiger Notwendigkeits- und Möglichkeitszusammenhänge. Von der Art war auch die Zweifelsbetrachtung, die uns zeigte, daß alles, was wir durch Erfahrung kennen, also die gesamte Natur, prinzipiell auch nicht oder anders sein könnte, daß jede |201 Erfahrung durch eine neue Erfahrung durchstrichen werden kann. Und wir haben ferner gesehen, daß diese Möglichkeit für die reinen Erlebnisse, das reine Bewußtsein, nicht besteht, daß hier ein Gebiet unstreichbaren und insofern absoluten Seins vorliegt. Bei dieser Sachlage nun ist es unmöglich, das erfahrungsmäßige Abhängigkeitsverhältnis von Natur und Bewußtsein als unaufhebbar zu setzen. Bewußtsein kann nicht seinem Wesen nach auf Natur gegründet sein.

7. Idealismus und Realismus

Mit der Ablehnung des naturalistischen Standpunkts ist aber der Realismus, der die reale Außenwelt als seinsselbständig betrachtet, nicht überwunden, und der Idealismus, der die Bewußtseinsabhängigkeit der Welt behauptet, noch nicht begründet. Die zweite Frage, die wir stellen, bleibt |202 vielmehr noch zu erörtern: ist eine Natur denkbar, wenn ihr kein Bewußtsein entspricht?

Wir können hier an eine Argumentation anknüpfen, die in Husserls »Ideen« zur Begründung des idealistischen Standpunkts dient: alles Sein muß notwendigerweise erfahrbar bzw. erkennbar sein, d. h. jedem entspricht idealiter ein Bewußtsein, für das es sich konstituiert. Idealiter – d. h. es ist noch nicht gesagt, daß ein aktuelles Bewußtsein da sein muß, das die entsprechende Erkenntnis oder Erfahrung gerade realisiert; allgemein gesprochen genügt die Möglichkeit, daß ein solches Bewußtsein vorhanden wäre. Ein mathematisches Axiom ist z. B. nicht davon abhängig, daß es von dem oder jenem oder irgendeinem eingesehen wird; aber notwendig gehört zu ihm, daß es überhaupt und in bestimmter |203 Weise eingesehen werden kann. Anders aber – so geht die Erörterung fort – liegt die Sache bei der realen Welt. Malt man sich eine Welt in der Phantasie aus, so gehört dieser »möglichen« Welt als ideale Möglichkeit ein erfahrendes Bewußtsein zu. Was aber zeichnet unsere wirkliche Welt vor solchen möglichen Welten aus und was macht ihren Wirklichkeitscharakter aus? Offenbar der

Umstand, daß sie erfahrene und zwar nicht der Möglichkeit nach, sondern aktuell erfahrene Welt ist. Dann ist aber die Realität auf ein aktuell erfahrendes Bewußtsein angewiesen: streichen wir das Bewußtsein, so streichen wir die Welt.

Der Beweis scheint zwingend, und doch widerstrebt es uns, die Frage damit für entschieden zu halten. Gehen wir der Begründung noch einmal Schritt |204 für Schritt nach. Daß die Behauptung eines prinzipiell unerfahrbaren Seins keinen Sinn hätte, wird man zugestehen müssen. Man kann wohl die Worte sagen, aber ein erfüllbarer Sinn läßt sich nicht damit verbinden. Ebenso läßt sich nicht leugnen, daß das, was die »Wirklichkeit« vor jeder fingierten Welt auszeichnet, ihr Erfahrungscharakter ist. Besagt das aber schon, daß »Wirklich-sein« gar nichts anderes heißt als erfahren werden? Heißt es nicht im Grunde nur, daß Wirklichkeit sich nicht anders ausweisen kann als durch Erfahrung, und daß jede Aussage über Wirklichkeit nur aus der Erfahrung ihren Rechtsgrund schöpfen kann? Die metaphysische Frage ist damit nicht entschieden und soll auch hier unentschieden stehen bleiben. Wird von der einen Seite |205 geltend gemacht, daß die Erfahrung nicht auf ein von aller Erfahrung unabhängiges Sein bezogen sein kann, weil man von einem unerfahrenen Sein nichts wissen und es nicht mit der Erfahrung konfrontieren kann, so kann von der Gegenpartei angeführt werden, daß die Erfahrung ihrem eigenen Sinne nach auf ein von ihr Unabhängiges hinweist.

Erschöpft ist die Problematik damit nicht. Doch wollen wir unser »mon liqueur« keineswegs als ein endgültiges hinstellen, etwa in dem Sinne, daß es immer »Glaubenssache« bleiben werde, zu welchem Standpunkte man sich »bekenne«. Es handelt sich vielmehr m. E. um ein lösbares Problem, und es soll hier noch auf einige Punkte hingewiesen werden, deren Klärung |206 zu seiner Lösung beitragen kann. Von größter Bedeutung ist dafür die Untersuchung der Empfindungsdaten: dessen, was sie sind, und der Rolle, die sie in der Wahrnehmung spielen. Es gibt eine philosophische Richtung – Sensualismus oder auch Empfindungsmonismus genannt –, die die Empfindungen als die einzige Realität betrachtet und alle Objekte als Komplexe von Empfindungen erklärt. Die Unhaltbarkeit dieser Theorie erweist sich dadurch, daß sie sich in keiner Weise mit den Phänomenen in Einklang bringen läßt. Sie geht an der Grundtatsache der Intentionalität vorbei, und sie kann die Struktur der Erfahrungsgegenstände nicht verständlich machen, was doch ihr eigentliches Ziel ist. Aber etwas hat sie richtig erkannt: daß den Empfindungsdaten |207 eine grundlegende Bedeutung für den Aufbau der Erfahrung zukommt und daß man sie nicht übergehen darf, wenn man das Wesen der Realität ergründen will. Wir haben gesehen, daß sie die Wahrnehmung zur Wahrnehmung machen und so die Grundlage für alle Erfahrung bilden. Es ist uns ferner aufgefallen, welche merkwürdige Stellung sie »an der Grenze von Subjektivität und Objektivität« (wie wir sagten) einnehmen. Hier muß die weitere Forschung ansetzen. Ist es eine sinnvolle Rede, wenn wir sagen, das Empfindungsmaterial »fülle die Sinne«, als wäre es etwas, das uns »von außen« käme? Oder ist das nur eine façon de parler für Veränderungen, die rein »in uns« vor sich gehen? Einerseits haben die Empfindungen etwas |208 schlechthin Subjektives: sie gehören einem Subjekt allein an, es kann sie nicht mit anderen teilen.

Andererseits ist das, was sie »darstellen«, das Erfahrungsobjekt, Gemeingut aller Erfahrenden. Wie läßt sich das verständlich machen?

Hier schließt sich das zweite Problem an, dessen Erörterung für die Frage »Erfahrung und Realität« unerlässlich ist: die Gemeinsamkeit der Erfahrung. Wenn die Erfahrungswelt in ihrem Dasein und ihrem Aufbau von den Funktionen der Subjektivität bedingt ist, wie ist es zu verstehen, daß uns allen dieselbe Welt vor Augen steht? Freilich macht der Idealismus kantischer Prägung die Erfahrungswelt nicht vom einzelnen Subjekt abhängig. Das »Bewußtsein überhaupt« ist Träger der transzendentalen Funktionen. |209 Daraus würde sich aber nur ergeben, daß jedem erfahrenden Bewußtsein eine solche Welt gegenüberstehen müsse, nicht daß diese Welt als die eine und selbe für alle erscheint.

Zweierlei liegt in der »Intersubjektivität« der Erfahrung beschlossen: daß die Erfahrung der Außenwelt das Vorhandensein anderer erfahrender Subjekte – mindestens der Möglichkeit nach – einschließt; ferner daß der Erfahrungsgehalt, trotz individueller Differenzen, ein identischer ist.

Die Setzung mit-erfahrender anderer Subjekte ist von besonderer metaphysischer Bedeutung. Hier liegt ein über das erfahrende Bewußtsein hinausragendes und von ihm unabhängiges Sein vor, das auch der idealistische Philosoph nicht |210 relativieren will. Es gibt allerdings einen philosophischen Standpunkt – den Solipsismus –, der das eigene Ich als die einzige Realität ansieht. Aber der Solipsist gibt seinen Standpunkt schon, indem er ihn darlegt, preis: denn damit nimmt er einen verstehenden Gefährten an. Noch um zu beweisen, daß es keinen »Anderen« gibt, wendet er sich an einen anderen. Ist er konsequent, dann muß er schweigen. Tut er das, so ist er freilich kaum angreifbar. Es läßt sich ja nicht leugnen, daß die Existenz anderer Subjekte ebenso wie der Außenwelt »bezweifelbar« ist; die Erfahrung von ihnen ist keine endgültige und unstreichbare wie das Innerwerden des eigenen Seins. Nimmt man nun nicht – wie |211 wir es taten – die Möglichkeit des Zweifels als einen methodischen Durchgangspunkt, sondern als Motiv zu einem ernsthaften Zweifel, so kann einem durch keinen strengen Beweis die Gewißheit des Angezweifelten dargetan werden. Es läßt sich zeigen, daß die Motive des Zweifels nicht zureichend sind und daß er selbst darum unvernünftig ist, aber logisch stringend widerlegen läßt er sich nicht. Wir kommen darauf bei der erkenntnistheoretischen Betrachtung der Erfahrung noch zurück.

Sehen wir von dem solipsistischen Standpunkt ab und halten wir uns an die Erfahrung, die wir von anderen Subjekten haben, so finden wir, daß ihr Sein uns als von gleicher Valenz gilt wie das eigene, |212 obwohl es in ganz anderer Weise erfaßt wird. Von der fremden Persönlichkeit, d. h. von ihrem qualitativen Bestande, läßt sich wohl noch mit einigem Anschein von Berechtigung sagen, daß sie – analog wie es der kritische Idealismus vom Naturobjekt ausführt – in ihrem Aufbau von den Funktionen des auffassenden Subjekts abhängt. (Wie wir uns zu einer solchen Behauptung zu stellen haben, das wollen wir an dieser Stelle nicht erörtern). Von dem reinen Ich aber, dem Quellpunkt des fremden Subjektlebens, kann man das nicht behaupten. Es läßt sich nicht als ein Sein von Gnaden eines anderen ansehen. Natürlich entspricht auch ihm ein auffassendes Bewußtsein, und man mag

auch von ihm wie vom Dinge sagen, daß es eine Regel bestimmt gearteter Verläufe |213 dieses Bewußtseins bedeute. Daß es aber nur das sei, daß seine Existenz gar keinen anderen Sinn habe als den einer Regel für gewisse Bewußtseinsverläufe, das wird auch vom Idealismus in den heute herrschenden Formen nicht angenommen. Ihm gilt jegliches Bewußtsein als gleichwertiges Sein. Wir legen auf diesen Tatbestand, der dem Anschein nach mit Naturphilosophie nicht mehr viel zu tun hat, so großes Gewicht, weil damit prinzipiell die Möglichkeit eines Seins anerkannt ist, das unabhängig ist von dem ihm zugeordneten erkennenden Bewußtsein. Hier muß freilich gleich eine Erläuterung hinzugefügt werden. Es entspricht dem reinen Ich und seinen Erlebnissen prinzipiell ein doppeltes | 214 Bewußtsein von ihm: das dem Erleben selbst zugehörige Bewußtsein, kraft dessen das Subjektsein selbst bewußt wird, und das es gleichsam von außen erfassende Bewußtsein anderer Subjekte. Vom Bewußtsein im ersten Sinne ist das Ich und sein Erleben allerdings nicht »unabhängig«, weil es ein Moment des Erlebens selbst ist; aber gerade weil hier keine Zweiheit vorliegt, kann man nicht gut das eine als »relativ« auf das andere bezeichnen. Dieses Bewußtsein haben wir in unserer Erörterung ganz beiseite gelassen. Jedes Subjekt und Subjektleben läßt außerdem prinzipiell jene Erfassung von außen zu, und nur von dieser haben wir gesprochen. Von dieser »äußeren« Erfahrung nun gilt, daß das von ihr Erfahrene in seinem Sein von ihr gänzlich unabhängig ist. |215 Es existiert gleichgültig, nicht nur ob dieses oder jenes, sondern ob irgendein aktuelles Bewußtsein vorhanden ist, das von ihm Kenntnis gewinnen könnte. Hier liegt also eine Erfahrung vor, die sich selbst transzendiert. Wenn es dennoch nicht schlechthin unmöglich ist, von einem von der Erfahrung unabhängigen Erfahrungsobjekt zu sprechen, so müßte es aus der besonderen Struktur der Natur hergeleitet werden, daß sie nur als relatives Sein, als Sein für ein Bewußtsein, Sinn hat. Diese Aufgabe scheint mir vorderhand von seiten der idealistischen Philosophie, der sie obliegt, nicht hinreichend behandelt.

8. Der Begriff der Erkenntnis; Kenntnisnahme und Erkenntnis

Die ganze Sachlage wird sich uns noch weiter erhellen, wenn wir uns nun der erkenntnisthe | 216oretischen Problematik im strengen Sinne zuwenden. Im Mittelpunkt der modernen Erkenntnistheorie steht – wie wir an früherer Stelle bereits hervorhoben – nicht die quaestio facti, sondern die quaestio iuris. Zu quaestio facti würde in Kants Sinne nicht nur die Tatsache gehören, daß wir Erkenntnisse besitzen, sondern auch die beschreibende Analyse der Erkenntnis. Die quaestio iuris aber lautet: welches ist der Rechtsgrund der Erkenntnis? Wie erweist sich ihre Gültigkeit? Es läßt sich nun freilich leicht zeigen, daß die Behandlung beider Fragen nicht zu trennen ist. Bevor man untersuchen kann, worauf das Recht der Erkenntnis beruht, muß man sich völlig klar darüber sein, was man unter Erkenntnis zu verstehen |217 hat. Und andererseits gehört die Feststellung, daß die Erkenntnis Anspruch auf Geltung erhebt, und die Aufsuchung dessen, worauf sich dieser Anspruch gründet, zur Analyse der Erkenntnis selbst.

Uns Klarheit zu verschaffen, was Erkenntnis eigentlich ist, das ist die erste Aufgabe. Wenn wir von dem ursprünglichen Wortsinn ausgehen, so werden wir unter »er-kennen« ganz allgemein verstehen: etwas zur Kenntnis nehmen. Wir kennen etwas, wenn wir es erkannt haben. In diesem weiten Sinne ist die Wahrnehmung eine Erkenntnis, weil wir durch sie von der Realität Kenntnis erlangen. Die geometrische Anschauung ist die Erkenntnis, durch die wir von den Gesetzen der Raumgestalten Kenntnis erlangen. Auch alles Fühlen von Werten muß in diesem Sinne als Erkennen betrachtet werden, weil wir ja dadurch |218 eben diese Werte kennen lernen. In allen diesen Fällen haben wir es mit unmittelbaren Erkenntnissen zu tun, d. h. mit solchen, in denen eine unmittelbare Berührung mit dem Erkannten stattfindet. Daneben steht ein mittelbares Erkennen: nämlich überall dort, wo sich auf die unmittelbare Berührung mit den Gegenständen ein logisches Verfahren aufbaut, eine Schlußfolgerung, durch die wir in den Besitz weiterer Kenntnisse gelangen. Das mittelbare Erkennen besteht eben in dem Ziehen der Folgerungen oder dem »Einsehen« des Zusammenhanges zwischen dem unmittelbar Erkannten und dem, was daraus folgt. Die Kenntnis aber oder das Wissen, das durch die Erkenntnis gewonnen wird, ist von ihr selbst unterschieden. Erkennen ist immer ein Übergang von Nicht-Wissen zum Wissen. |219 Dieses aber ist nicht der Erkenntnisbegriff, den man in der Erkenntnistheorie zugrunde zu legen pflegt. Zunächst kann man geltend machen, daß wir eine Reihe von Erkenntnisarten aufgezählt haben, aber nicht die Erkenntnis herausgestellt. Dagegen werden wir, sagen daß doch in allen Fällen ein Gemeinsames vorlag, das uns berechtigte, überall von Erkenntnis zu sprechen: eben dies, daß uns in aller Erkenntnis etwas »aufgeht«. Aber damit begnügt sich die Erkenntnistheorie nicht. Sie sucht das Einheitsmoment in der Richtung des Geltungsanspruchs, der ja das ist, was sie eigentlich an der Erkenntnis interessiert. Und weil alle Erkenntnisse, die Anspruch auf Geltung erheben, in der Form des Urteils auftreten, meint sie, daß eben die Form des Urteils es ist, die die Einheit der Erkenntnis und den |220 Erkenntnischarakter selbst ausmacht. Hier zeigt sich der Zusammenhang zwischen Erkenntnistheorie und Logik, der in der zeitgenössischen Philosophie so eng erscheint, daß die Grenzen ständig verwischt werden. Aber das nur nebenbei.

Es fällt uns auf, daß ein so weiter Sprung ist von dem Erkenntnisbegriff, wie wir ihn erst ins Auge faßten, und dem, der uns soeben entgegentrat – wir sehen zunächst gar keine Verbindung zwischen beiden. Und doch muß sich eine Verbindungslinie finden lassen. Wir wollen bei unserer Betrachtung von dem klaren und einheitlichen Sinn ausgehen, den wir herausgearbeitet haben, wollen aber – um Doppeldeutigkeit zu vermeiden – dafür den Ausdruck »Kenntnisnahme« gebrauchen. Jede Kenntnisnahme ist Kenntnisnahme von etwas, von einem Gegenständlichen; jede richtet sich auf einen Gegenstand und meint ihn |221 mit einem bestimmten Sinnesbestand. Sie nimmt ihn als seiend und zugleich als so und so seiend. Dem entspricht das Glaubensmoment, das allen Kenntnisnahmen innewohnt. Worauf stützt sich dieser Glaube? Wenn wir uns rein an das halten, was in der Kenntnisnahme selbst liegt, so müssen wir sagen: wir glauben an das Sein und So-sein des Erfassten, weil wir es in der Kenntnisnahme – sofern es eine »unmittelbare« ist – selbst haben; bei der mittelbaren Kenntnisnahme aber, weil sie sich auf eine unmittelbare gründet. Die Kenntnisnahme ist

nicht »richtig« oder »falsch«; diese Prädikate kommen erst – wie wir noch sehen werden – dem Urteil zu, das ihr eventuell Ausdruck gibt. Aber es gibt schon bei der Kenntnisnahme |222 etwas, was dem Unterschied von Richtigkeit und Falschheit entspricht: sie kann gleichsam fehlgreifen und sich nachträglich als trügerisch herausstellen. Man bezeichnet sie dann als Täuschung. Die Entlarvung einer Täuschung erfolgt immer durch eine Kenntnisnahme derselben Art wie die vermeintliche war; sie kann eventuell durch Schlußketten vermittelt sein, letzten Endes müssen diese aber auf einer solchen Kenntnisnahme ruhen. Der Wahrnehmungsglaube kann nur auf Grund eines neuen Wahrnehmungsglaubens durchstrichen werden, ein Wertvermeinen nur auf Grund eines neuen Wertvermeinens. Es gibt nun eine ganze Klasse von Kenntnisnahmen, die es immer »offen lassen«, daß sie durch eine neue durchstrichen werden, deren Seinssetzung nie eine endgültige ist: das sind, |223 ganz allgemein gesprochen, diejenigen, in denen die Sinnlichkeit eine konstitutive Rolle spielt. Wenn wir an unsere Analyse der Wahrnehmung denken, können wir auch verstehen, wie das zusammenhängt. Jede Wahrnehmung – so sahen wir – greift prinzipiell immer über das hinaus, was eigentlich gegeben ist. In diesem Hinausgreifen ist die Ergänzungsbedürftigkeit und Korrekturfähigkeit begründet – es besteht immer die Möglichkeit, daß es ein Fehlgreifen ist. Nicht alle Kenntnisnahmen sind von dieser Art, es gibt andere gleichsam in sich ruhende, die nach keiner Ergänzung verlangen und keine Korrektur zulassen. So ist das Bewußtsein, in dem wir unseres eigenen aktuellen Erlebens innewerden: es umspannt das Erleben, das es »zum Bewußtsein bringt«, und kein nachkommendes Bewußtsein kann es durchstreichen. |224 Auch die Einsicht in einen Wesenszusammenhang hat den Charakter einer endgültigen Feststellung, die durch keine neue Kenntnisnahme berichtigt werden kann: etwa die Einsicht in die Verschiedenheit von Rot und Grün. Wir versichern uns dieser Möglichkeit endgültiger Kenntnisnahmen zunächst nur, ohne sie vorläufig näher zu analysieren, und kehren jetzt noch einmal zu den sinnlichen Kenntnisnahmen zurück, von denen wir sie abhoben.

9. Erkenntnis und Urteil; die Idee der Wahrheit und die Bedingungen gültiger Erkenntnis bzw. wahrer Urteile

Die Wahrnehmung nimmt ihren Gegenstand als inhaltlich Ganzes. Es war eigentlich schon zu viel, wenn wir sagten: sie nimmt ihn als seiend und als so oder so seiend. Denn das »als« ist in der schlichten Wahrnehmung gar nicht aufzuweisen. Es wird nur der so und so beschaffene seiende Gegenstand erfaßt. Daß er ist und daß er so und so ist, das gehört freilich mit zum |225 Bestand der Wahrnehmung. Aber weder das Sein noch das So- sein sind besonders abgehoben. Der Gegenstand ist weder seinem Sein nach seinem Sosein irgendwie gegenübergestellt und dann wiederum mit ihm zusammengefaßt, sondern die schlichte Thesis faßt alles in eins. Nun gibt es aber, im Gegensatz zu der schlichten Wahrnehmungsthesi, ein analysierendes Betrachten des Wahrnehmungsgegenstands: ein Herausfassen des Gegenstandes einerseits, des Seins bzw. Soseins andererseits und ein ausdrückliches Ineinssetzen von beidem. So verfährt das Wahrnehmungsurteil.

Ehe wir uns jedoch darauf einlassen, vom Urteil zu sprechen, müssen wir uns darüber klar werden, was darunter verstanden werden kann. Das ist nämlich keineswegs eindeutig. Wir sprechen dem Urteil Richtigkeit oder Falschheit zu. Wir sagen auch, daß |226 es wahr oder gültig ist. Ich urteile richtig – und das Urteil ist wahr oder es gilt: diese Aussagen gehören notwendig zusammen und besagen doch nicht genau dasselbe. Mein Urteilen ist zu unterscheiden von dem, was ich urteile, dem Urteilssinn. Die gewöhnliche Rede beachtet diesen Unterschied nicht immer, sondern bezeichnet mit »Urteil« bald den Urteilsakt, bald den Urteilssinn. »Wahrheit« bzw. »Geltung« sind prinzipiell bezogen auf die Sphäre des Urteilssinns. Richtig nennen wir die Akte, in denen ein gültiger Sinn vollzogen wird. Klarheit über »das Urteil« können wir nur gewinnen, wenn wir beide Seiten berücksichtigen. Herkömmlich pflegt man dabei von einer »logischen« und einer »psychologischen« Seite des Urteilstatbestandes zu reden. |227 Hierzu ist noch eine Anmerkung zu machen. Es ist sicher richtig, wenn gesagt wird, daß dem einen und selben Urteilssinn eine ganze Reihe von Urteilerlebnissen verschiedener Subjekte als psychologische Fakten entsprechen können. Andererseits muß man sich klar machen, daß dem einen Sinn idealiter immer ein Urteilsakt, oder richtiger: ein Aktwesen, zugehört, das in jedem einzelnen Urteilerlebnis dieses Sinnes realisiert sein muß. Denn nicht jedes beliebige Erlebnis kann als Urteilen dieses Sinnes und als Urteilerlebnis überhaupt in Frage kommen. Für die erkenntnistheoretische Bewertung des Urteils ist es gleichgültig, wie die einzelnen psychologischen Urteilerlebnisse aussehen und wie sie zustande kommen. Aber was zum Urteilerlebnis als solchem überhaupt gehört, das ist nicht gleichgültig, sondern gehört notwendig in unsern |228 Zusammenhang mit hinein. Es liegt im Wesen des Urteils (des Aktes wie des Sinnes), daß es Urteil über einen Gegenstand ist. Der Gegenstand wird aber, wie wir bereits andeuteten, im urteilenden Vermeinen ganz anders gefaßt als in der schlichten Kenntnisnahme, im Wahrnehmungsurteil also z. B. anders als in der ihm zu Grunde liegenden Wahrnehmung. Er wird nicht schlicht hingenommen, sondern als Subjekt gesetzt. Diese Subjektsetzung ist einmal gekennzeichnet als Auftakt eines gegliederten Prozesses. Während die Wahrnehmung (trotz der Motive zu weiteren Wahrnehmungsakten, die sie immer in sich birgt) im schlichten Anschauen ihres Gegenstands verharren und isoliert bleiben kann, ist die Subjektsetzung immer ein erster Schritt, der weitere Schritte fordert. Sie ist keine Setzung für sich, sondern |229 ein Ansatz zu einem vollen Urteil, und bleibt ein Torso, wenn die anderen Setzungen nicht erfolgen. Wir können aber auch direkt angeben, worin sich die Subjektsetzung (ebenso wie alle andern im Urteilsvollzug inbegriffenen Setzungen) in sich und abgesehen von den notwendigen Ergänzungen vom schlichten Wahrnehmen unterscheidet; während wir von diesem sagen mußten, daß es kein »als-etwas-setzen« ist, ist gerade dies »als-etwas-setzen« für alle Teilsetzungen des Urteils charakteristisch. Jede logische Setzung (so wollen wir alle in den Urteilskomplex hineingehörigen Thesen nennen) faßt den Gegenstand unter einem bestimmten »Gesichtspunkt«, unter einer allgemeinen Bedeutung ins Auge. Die Subjektsetzung nimmt ihn etwa als »diesen« |230 d. h. als das eben jetzt nur vor Augen Stehende, und dieser Hinweis, der auf die Individualität des Objekts zielt, ist doch ein allgemeiner. Oder sie nimmt den Gegenstand geradezu als Exemplar eines Allgemeinen: der oder ein Baum ... Entsprechend greift die Prädikatsetzung aus dem

wahrgenommenen einheitlichen Tatbestand etwas unter einer allgemeinen Bedeutung heraus, etwa eine »Eigenschaft« des Subjektgegenstands, z. B. die Höhe des Baumes, und spricht sie ihm, beide zugrundeliegenden Setzungen in der Gesamthese verbindend, wieder in allgemeiner Form zu: der Baum ist hoch. Indem so der einheitliche Tatbestand, den die Wahrnehmung schlicht hinzunimmt, zergliedert und in die Form allgemeiner Bedeutungen gefaßt wird, |231 erhält er einen gültigen Ausdruck, und das eben ist das wahre Urteil.

Damit sind wir schon von selbst auf die »objektive« Seite des Urteilstatbestands zu sprechen gekommen, das Urteil im »logischen Sinne«, den Urteilssinn oder Satz. Und wir haben schon zweierlei gefunden, was das so verstandene Urteil als solches kennzeichnet: es ist Ausdruck eines vermeinten Gegenständlichen, und es hat eine allgemeine Form. Die Wahrheit des Urteils besagt nichts anderes, als daß das, was es ausdrückt, »in Wirklichkeit« besteht. Man kann sie aber noch von einer anderen Seite her betrachten: die allgemeine Form, in der ein Urteilsvermeintes oder, wie wir sagen wollen, ein Sachverhalt zum Ausdruck kommen kann, ist nicht beliebig zu wählen, sondern untersteht gewissen Formgesetzen. |232 Kein Urteil kann wahr sein, wenn es gegen diese Gesetze verstößt. Insofern kann man sie als formale Bedingungen der Wahrheit bezeichnen. Doch können diese formalen Bedingungen allein die Wahrheit des Urteils nicht verbürgen, und es ist darum nicht möglich, die Sphäre der Urteile oder Sätze von der gegenständlichen Sphäre, auf die sie wesensmäßig bezogen sind, abzulösen und die Wahrheit rein formal zu begründen. Andererseits ist die Form nicht als etwas Zufälliges zu betrachten, das von außen an das Gegenständliche herangebracht wird, sondern ein bestehender Sachverhalt kann gar nicht anders als in einem korrekten Satze zum Ausdruck gebracht werden, und das ist aus seiner eigenen Struktur verständlich zu machen. Die Formgesetze oder, was |233 dasselbe besagt, die möglichen Formen von wahren Sätzen und ihren Gliedern aufzusuchen, ist die Aufgabe einer eigenen Disziplin, der reinen oder formalen Logik. Hier interessiert uns nur ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Faßt man Erkenntnis als Urteilssinn, so untersteht sie den Gesetzen der Logik, und die Logik wird zu einer Teil- oder Hilfsdisziplin der Erkenntnistheorie. Andererseits erweist sie sich als bezogen auf bestehende Sachverhalte, und das Erkennen als Erfassen von bestehenden Sachverhalten bzw. als analysierendes Betrachten »wirklicher« Tatbestände, seiender Gegenstände. So wird zur Klärung dessen, was Erkenntnis ist, eine Untersuchung dessen, was unter Sachverhalt, Gegenstand, Tatbestand etc. zu verstehen ist, erforderlich – |234 d. h. es bedarf einer Lehre von der formalen Struktur der gegenständlichen Welt, einer formalen Ontologie.

Schließlich haben wir gesehen, daß das Erkennen als analysierendes Betrachten der Gegenstände ein fundierter Akt ist, der das schlichte Erfassen, die Kenntnisnahme, voraussetzt. Die Analyse der Kenntnisnahmen und ihres Verhältnisses zur Erkenntnis, mit der wir begannen, ist also ein wesentlicher Bestandteil der Erkenntnistheorie. Damit werden zugleich die Erkenntnismaterie und die ihr entsprechende Differenzierung der Erkenntnis in die erkenntnistheoretische Betrachtung hineingezogen, denn die Beschreibung einer Kenntnisnahme ist nicht möglich ohne Berücksichtigung dessen, wovon sie Kenntnis nimmt. |235 Sieht man bei der Analyse der Erkenntnis von den

Kenntnisnahmen, auf denen sie beruht, und von der Erkenntnismaterie ab, begnügt man sich mit der Aufsuchung der formalen Prinzipien, die innerhalb der Erkenntnis selbst aufzuweisen sind, so ist das eine abstraktive Betrachtung, die die vorliegende Problematik nicht erschöpft; und wenn sie die Hinweise, die über ihr eigenes Gebiet hinauszeigen, nicht nur unbeachtet läßt, sondern ihre Darstellung für die abschließende und allein in Betracht kommende hält, so liegt eine Verkennung der wahren Sachlage vor.

10. Kritizistische Einwände

Die herrschende Richtung der modernen Erkenntnistheorie in mannigfachen Verzweigungen, die in verschiedener Weise an Kant anknüpfen, ist diesen Weg gegangen. Die Motive, die dazu geführt haben, dürfen |236 darum hier nicht übergangen werden.

Zunächst ist zu bemerken, daß jene Richtung, die wir ganz allgemein als die kritizistische bezeichnen wollen, die Scheidung zwischen Erkenntnis und Kenntnisnahme, die sich uns aufdrängte, nicht mitmacht. Sie geht von dem Satz aus: alles, was erkannt wird, steht unter den Bedingungen der Erkenntnis, und wir wissen von nichts, was wir nicht erkennen. Von hier aus erscheint der Hinweis auf etwas, was der Erkenntnis zu Grunde liegt, absurd, weil dieses der Erkenntnis Vorausgehende ja wiederum erkannt sein muß, wenn davon die Rede sein soll. Daran ist eins sicher richtig: reden kann ich nicht anders als mit dem Anspruch, etwas Erkanntes zum Ausdruck zu bringen, denn reden kann man nur in Form allgemeiner Bedeutungen, wie sie der |237 Erkenntnis eigentümlich sind. Es kann also auch von Kenntnisnahmen und ihren Gegenständen eine wahre Aussage nur gemacht werden, wenn sie selbst erkannt sind. Das besagt aber nicht, daß man das Erkannte nicht vor der Erkenntnis in einer Weise erfassen kann und – wie es uns schien – erfassen muß, die noch keinen sprachlichen Ausdruck gestattet. Die Erkenntnis, die den Ausdruck ermöglicht, kommt hinterher und faßt das, was vor ihr war, als vorher gewesen. Das beste Beispiel dafür ist das Bewußtsein, in dem wir unseres eigenen Erlebens inne werden. Dieses Bewußtsein ist kein Akt, in dem wir uns auf unser Erleben richten und es zum Gegenstand der Betrachtung machen. Es ist ein Moment des Erlebens selbst, gleichsam ein Licht, das es von innen heraus erhellt und für uns |238 durchsichtig macht, während wir in seinem Vollzug leben und nicht ihm zugewendet sind, sondern seinem Gegenstande. Dank diesem Bewußtsein ist uns das Erleben in seiner vollen Konkretion bewußt, ohne daß einzelne Momente herausgehoben würden, und nur in diesem Bewußtsein haben wir es in seiner vollen Konkretion, während die nachkommende Erkenntnis, die es zum Gegenstande macht und eine Beschreibung ermöglicht, immer bloß einzelne Momente an ihm faßt oder es mit Hilfe einzelner Momente faßt. Und es ist noch erkennbar, daß das Erkennen nur ein Herausgreifen aus dem ist, was es selbst nicht fassen kann, dem vollen Konkretum, und seine Möglichkeit jenem Bewußtsein verdankt, daß kein Erkennen ist, aber das volle Konkretum zu fassen bekommt.

|239 So meinen wir auch, daß die äußere Wahrnehmung, unbeschadet der wesentlichen Unterschiede, die sie von jenem Bewußtsein trennen, doch darin mit ihm übereinstimmt, daß sie ihren Gegenstand in seiner vollen Konkretion erfaßt: das Individuum mit allen seinen individuellen Besonderheiten. Die Erkenntnis faßt es immer nur als Exemplar von Allgemeinheiten; indem sie es unter den verschiedensten allgemeinen Gesichtspunkten betrachtet, kann sie das Individuum fortschreitend bestimmen; aber die Ausschöpfung seines vollen Bestandes mittels allgemeiner Bestimmungen ist ein unendlich fernes Ziel, dem die Erkenntnis zustrebt, während die schlichte Anschauung es ohne weiteres ganz – wenn auch unanalysiert – hat.

Gegen diese Auffassung werden unsere Gegner, je nach ihrem besonderen Standpunkt, |240 noch verschiedene Einwände vorzubringen haben. Von der einen Seite wird die »unübersehbare Mannigfaltigkeit« der Wirklichkeit anerkannt und die Unmöglichkeit, sie erkenntnismäßig zu bewältigen. Aber gerade damit glaubt man es begründen zu können, daß die Erkenntnistheorie ganz von ihr abzusehen habe; daß es nur ihre Aufgabe sei, die Erkenntnis in sich zu studieren und ihre verschiedenen Methoden der »Wirklichkeitsbearbeitung«, wie sie in den einzelnen Wissenschaften vorliegt, zu untersuchen. Diese freiwillige Selbstbeschränkung übersieht, daß jene erkenntnismäßige »Bearbeitung« der Wirklichkeit gar nicht möglich wäre, wenn ihr nicht eine von keinerlei »Gesichtspunkten« geleitete schlichte Auffassung der Wirklichkeit zu Grunde läge, |241 und daß die »Gesichtspunkte« der »Bearbeitung« selbst aus dem zunächst unanalysiert hingenommenen Gegenstand der schlichten Anschauung herausgegriffen sind.

Gewichtiger scheint folgendes Bedenken: von einer der Erkenntnis zu Grunde liegenden schlichten Anschauung oder Wahrnehmung der Wirklichkeit kann darum nicht die Rede sein, weil Wahrnehmung und Wirklichkeit (kantisch gesprochen: Erfahrung und Gegenstand der Erfahrung) selbst unter den Bedingungen der Erkenntnis stehen und nur soweit möglich sind, als sie Erkenntnis bzw. Gegenstand der Erkenntnis sind. Wahrnehmung ist Wahrnehmung eines Gegenstandes nur dank der Synthesis, die die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Daten zur Einheit verknüpft, und weiter dank der Einheit des Bewußtseins, die die Voraussetzung aller |242 Synthesis ist. Den über die Bedeutung eines subjektiven Erlebnisses hinausgehenden Wert aber, den Wert als Erfahrung eines von ihr selbst unabhängigen Gegenstandes erhält die Wahrnehmung nur dadurch, daß die Synthesis nach allgemeinen, für jedes wahrnehmende Subjekt geltenden Gesetzen erfolgt. Die Wahrnehmung, so können wir auch sagen, ist das, was sie zu sein beansprucht, ein Erlebnis, das objektives Sein verbürgt, nur dank den ihr innewohnenden kategorialen Elementen. Denn die Kategorien sind es ja, die der Synthesis die Regel vorschreiben. Daß die Auffassung der Kategorien, auch wenn man sich über ihre soeben umschriebene Aufgabe einig ist, noch eine verschiedene sein kann, das haben wir schon an früherer Stelle erörtert. Hier haben wir uns zunächst die Frage zu stellen, ob der Umstand, |243 daß die Wahrnehmung allgemeinen oder, wie man auch zu sagen pflegt, gesetzlichen Charakter hat, schon besagt, daß sie als Erkenntnis in dem spezifischen Sinne, wie ihn die am Urteil orientierte Erkenntnistheorie faßt, angesehen werden muß. Das scheint mir nun keineswegs der Fall zu sein. Den

phänomenalen Unterschied von Kenntnisnahme und Erkenntnis kann keine noch so scharfsinnige Argumentation wegdeuten. Nur soviel kann sie zeigen (ebenso wie es die durchgeführte Analyse der Wahrnehmung oder anderer Kenntnisnahmen aufweisen kann, und darum, weil auch diese es aufweisen kann): daß die Möglichkeit einer analysierenden Erkenntnis und eines begrifflichen Ausdrucks in der Struktur der Kenntnisnahme und ihres Gegenstandes selbst begründet ist. Hätte der Wahrnehmungsgegenstand selbst nicht einzelne aufbauende Momente von allgemeinem Wesen, so könnte keine Erkenntnis solche |244 Momente aus ihm herausgreifen.

Die Bedeutung der Kategorien für die Erkenntnis

Aber, so wird uns von gegnerischer Seite eingeworfen, der Gegenstandsbegriff ist selbst vorausgesetzt, damit die Wahrnehmung einen Gegenstand erfassen könne, der Objektgedanke wird von dem Subjekt an das Material der Erkenntnis herangebracht. Dieser Einwand läßt sich von Grund aus nur beantworten, wenn die Frage der Deutung der Kategorien geklärt ist. Kant wollte sie als Funktionen der Subjektivität, genauer gesprochen: des Verstandes auffassen. Tut man das, so muß man sagen: die Funktionen können funktionieren und das Subjekt kann vermöge dessen Erfahrungen machen, ohne daß es sie selbst erfaßt. Solche blind waltende Funktionen aber wären nicht als Verstandesbegriffe zu bezeichnen, und man könnte nicht davon sprechen, daß |245 der Objekt-»Gedanke« und die Kategorien, die ihn näher bestimmen, denkend erfaßt und an das der Erkenntnis vorliegende Material herangebracht wären. Die Kategorienlehre, konsequent in dieser Richtung durchgeführt, würde dann besagen: das Bewußtsein untersteht gewissen Funktionsgesetzen, die es verständlich machen, daß ihm eine gegenständliche Welt erscheint. Daß diese Funktionen selbst zum Bewußtsein kommen, ist gegenüber ihrem Funktionieren eine neue Tatsache, die durch weitere Funktionsgesetze begreiflich gemacht werden muß; dabei ist das Funktionieren unabhängig davon, ob die Funktionsgesetze erfaßt werden oder nicht. Es könnten sehr wohl einem Subjekt Gegenstände erscheinen, ohne daß es den Objektgedanken hätte. Ja, wir werden noch einen Schritt weitergehen müssen: angenommen, das Subjekt bringt sich die Funktionsgesetze |246 zum Bewußtsein, auf die es zurückzuführen ist, daß ihm Gegenstände erscheinen – hat es dann den Objektgedanken, wie wir ihn unbefangen verstehen? Den Gedanken oder den Begriff der Gegenständlichkeit, wie sie uns in unreflektierter Kenntnisnahme vor Augen steht? Oder ist nicht gerade damit, daß man die Kategorien als Funktionsgesetze und nur als das nimmt, der Gedanke der Gegenständlichkeit preisgegeben? Das Ergebnis der Erkenntnistheorie wäre dann, daß der Gegenstand, so wie ihn alle Erkenntnis meint: als etwas in sich selbst Gegründetes, und die Erkenntnis als das, was sie selbst zu sein beansprucht: ein allgemeingültiges Erfassen bestehender Sachverhalte, beide trügerischer Schein sind, der sich auflöst, wenn man die Funktionsgesetze aufdeckt, aus denen es sich |247 ergibt, daß das Bewußtsein seinem Wesen nach so verlaufen muß, daß in ihm der Glaube an von ihm unabhängige Gegenstände erwächst. An einem Punkte muß diese Theorie allerdings sich selbst durchbrechen: das Sein des Bewußtseins selbst und ferner das Bestehen der Funktionsgesetze, die den Verlauf des Bewußtseins regeln, muß als unabhängig von dem Bewußtsein anerkannt werden, das ihr Sein setzt. Denn wollte man wiederum

sagen: die Funktionsgesetze bestehen in Wahrheit nicht absolut, sondern der Glaube an sie ist darauf zurückzuführen, daß das Bewußtsein in bestimmter gesetzlicher Weise verläuft, so geriete man offenbar in einen unendlichen Regreß. Mit »Wahrheit« und »Geltung« überhaupt wäre dann auch die Wahrheit und Geltung der dargelegten Theorien hinfällig.

Nehmen wir dagegen an, daß dieser Regreß vermieden wird, |248 daß das Bewußtsein und die Wesensgesetze, nach denen es verläuft, absolut gesetzt werden, dann ist für diese Entitäten eine Erkenntnis im echten Sinne anerkannt, wie sie selbst Gegenstände im echten Sinne sind. So gefaßt wäre die Theorie nicht widersinnig; sie wäre aber dennoch entschieden eine mißratene Erkenntnistheorie, weil sie die Erkenntnis, die sie begründet oder vielmehr zu begründen geeignet wäre, gar nicht ins Auge faßt, die Erkenntnis aber, deren Begründung das eigentliche Ziel ihres ganzen Unternehmens ist, als grundlos erweist. Und man müßte ihr raten, ihr Werk von neuem zu beginnen, die Erkenntnis des Bewußtseins und seiner Gesetze zu ihrem Objekt zu machen und zu zeigen, daß diese Erkenntnis die einzig mögliche sei. Denn das ist ja der eigentliche Sinn ihrer Beweisführung, daß erkennbar nur sei, was dem Bewußtsein angehöre, eine |249 Erkenntnis von »Transzendente« dagegen unmöglich. Gezeigt ist aber unseres Erachtens weder das eine noch das andere; es soll dadurch gezeigt werden, daß das Transzendente sich bei kritischer Betrachtung als gar nicht transzendent erweist. Aber auch dazu langt die Beweisführung nicht hin. Dargetan wird nur, daß gewisse Funktionen der Subjektivität erforderlich sind, damit dem Bewußtsein Gegenstände erscheinen können. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß das Sein der Gegenstände diesen Funktionen der Subjektivität zu verdanken ist und keinen darüber hinausgehenden Sinn hat. In der Tat ist diese Konsequenz, die in der, oder richtiger: in einer Linie seiner Betrachtungen liegt, von Kant selbst nicht gezogen worden. Er beharrt nämlich, dem Grundzug seiner Beweisführung zum Trotz, |250 bei der Annahme von »Dingen an sich«, d. h. absoluten Realitäten. Und er läßt mit seiner subjektiven Deduktion der Kategorien, die sie als Bedingungen möglicher Erfahrung erweist, eine objektive einhergehen, die sie als Bedingungen der Erfahrungsgegenstände betrachtet. Nun sind bei Kant freilich beide Arten der Deduktion nicht streng geschieden, sondern sie gehen ineinander über, und die subjektive erscheint schließlich als die letztbegründende, indem die Einheit des Bewußtseins als Voraussetzung für die Einheit des Gegenstandes bzw. für die Möglichkeit eines Gegenstandes überhaupt hingestellt wird. Aber diese Verknüpfung beider Deduktionen ist nicht notwendig. Die objektive läßt sich von der subjektiven loslösen, und damit ergibt sich die Möglichkeit einer anderen Auffassung der Kategorien.

11. Gegenstand und Sachverhalt

|251 Die Möglichkeit eines wahren Urteils, einer gültigen Erkenntnis, hängt – wie wir sahen – von zweierlei »Bedingungen« ab: von der Korrektheit der Urteilsform und von dem Gegebensein eines Gegenstandes, über den geurteilt wird, bzw. dem Bestehen eines Sachverhalts, der im Urteil vermeint wird. Diese beiden »Bedingungen« betrachteten wir nicht als zusammenhangslos nebeneinander

bestehend, sondern wir waren uns darüber klar, daß der Sachverhalt selbst eine allgemeine Struktur haben muß, der sich die allgemeine Form des Urteils anmißt. Diese Struktur des Sachverhalts als solchen hängt mit der Struktur des Gegenstandes als solchen zusammen: damit, daß er niemals ein schlechthin Einfaches und Isoliertes ist. Selbst das einfache Quale, dessen Was nicht mehr zu analysieren, |252 sondern nur schlicht zu erschauen ist, birgt insofern noch eine Gliederung in sich, als sein Was noch von seinem Sein zu unterscheiden ist. So entspricht diesem Gegenstand ein Sachverhalt, der ihn selbst und sein Sein als Glieder enthält. Sodann kann ein solches einfaches Quale als aufbauendes Moment in einen Gegenstand von komplizierteren Strukturen (wie es etwa das Ding ist) eingehen, und dieses sein Gliedsein ist wiederum ein Sachverhalt, der erkannt werden kann. Bei den komplexen Gegenständen selbst ist es ihr Aufbau aus konstituierenden Momenten, ihr Träger-von-Eigenschaften- sein, das sich in Sachverhalten auseinandersetzt, und ferner ihre Beziehungen zu anderen Gegenständen, wobei dann der gegenständliche Zusammenhang das ist, worauf der schlicht anschauende |253 Blick ruht, der der Analyse zu Grunde liegt. Der Sachverhalt enthält stets in expliziter Form, was der entsprechende Gegenstand der Anschauung als unanalysierte, ungegliederte Einheit in sich befaßt. Jeder Gegenstand ist – entsprechend seinem Aufbau und den Zusammenhängen, in denen er steht – Grundlage für eine ganze Reihe von Sachverhalten, deren Bestehen durch seine Existenz ohne weiteres mit gewährleistet ist.

»Gegenstand«, »Sachverhalt« etc. sind Formen, die einer materialen Ausfüllung bedürfen, damit »ein« Gegenstand existieren, »ein« Sachverhalt bestehen könne; oder – um es unabhängig von der Existenzfrage auszudrücken – sie bedürfen einer materialen Ausfüllung, um zum Konkretum ergänzt zu werden. Aber als Formen, oder – wie wir sagen |254 wollen – als formalontologische Kategorien, haben sie ein Sein, das nicht an ihre mögliche Ausfüllung gebunden ist. Dieses Sein ist keine reale Existenz (die immer Sein von Individuellem, Konkretem ist), sondern, wie aus den letzten Betrachtungen hervorgeht, in einem bestimmten Sinne Voraussetzung aller realen Existenz: alles Reale ist an diese Seinsformen gebunden. Noch viel weniger aber sind diese allgemeinen Seinsformen als »Bewußtseinsinhalte« in Anspruch zu nehmen, die nur »in unserem Geiste« oder durch ihn existieren, darüber hinaus aber nichts sind, wie es von älteren und neueren »Abstraktionstheorien« gelehrt wird. Um das zu sehen, müssen wir uns zunächst klarmachen, was denn sinnvollerweise als »Bewußtseinsinhalt« bezeichnet werden kann. Offenbar alles, was zum Bestande des Bewußtseins selbst gehört: |255 also etwa ein Wahrnehmungserlebnis mit allem, was ihm zugehört, eine Erinnerung, ein Denkkakt usw. Ob der Name »Inhalt« gerade sehr glücklich gewählt ist für diese Erlebniseinheiten, darüber könnte man auch streiten. Das Bewußtsein ist ja kein Kasten, der die Erlebnisse in sich befaßt, sondern diese Erlebnisse selbst bauen, kontinuierlich ineinander übergehend, den Strom des Bewußtseins auf. Aber bei dieser terminologischen Frage wollen wir uns nicht lange aufhalten. Auf alle Fälle sind die Gegenstände, auf die sich das Bewußtsein wahrnehmend, erinnernd, denkend etc. richtet, nicht seine Inhalte, und ebenso wenig die aufbauenden Momente, die sich am Gegenstände aufweisen lassen, seien sie nun materialer oder formaler Natur.

Neben dieser Form der Abstraktionstheorie, die die »allgemeinen Ideen«, |256 denen wir auch die formalen Kategorien zurechnen müssen, als Inhalte unseres Bewußtseins ansieht, kommt, wie bereits erwähnt, noch eine andere in Betracht, der zufolge sie zwar nicht in unserem Geiste sind, aber nur von Gnaden unseres Geistes ein Dasein haben. »Reak« sind nur die individuellen Gegenstände, aber unser aufmerkender Blick hebt einzelne Momente aus ihnen heraus und »hypostasiert« sie zu selbständigen Wesenheiten. Diese Theorie übersieht, daß wir, indem wir eine »allgemeine Idee« wie die Kategorie »Gegenstand« ins Auge fassen, sie nicht als Moment eines einzelnen Gegenstandes meinen, sondern als »Gegenstand überhaupt«. Wird nun von der Gegenseite hinzugefügt, daß dieser Anschein der Allgemeinheit daher käme, daß an allen Gegenständen dasselbe Moment der |257 Gegenständlichkeit herausgehoben würde, so müßte man dagegen fragen, was denn diese Selbigkeit für einen Sinn habe. Sie besagt ja nichts anderes, als daß überall, wo wir von Gegenstand sprechen, sich ein allgemeines Moment verwirklicht findet, das eben dieser Rede von Gegenständlichkeit ihren Sinn gibt. Die »allgemeine Idee« wird von unserem aufmerkenden Blick am einzelnen Gegenstand vorgefunden, nicht geschaffen. Sie hat ihr eigenes Sein und trägt es nicht von uns zu Lehen.

So hätten wir denn zunächst die formalen Kategorien aufgefunden: als die Formen, in denen alles erkennbare Sein auftreten muß. Ihnen entsprechen Sachverhalte, die auseinanderlegen, was sie sind und daß sie sind. Diese Sachverhalte machen den Bestand der formalen Ontologie aus. So bleibt zu |258 erwägen, ob und welche Beziehung zu einem wirklichen oder möglichen Bewußtsein diese Sachverhalte bzw. die Kategorien haben. Offenbar ist der Bestand dieser Sachverhalte ein absoluter: sie bleiben unberührt davon, ob sie erkannt werden oder nicht, sie könnten also auch bestehen, wenn es kein Bewußtsein gäbe, das sie »einsähe«. Doch gilt von ihnen, daß sie erkennbar sind; zum Sachverhalt als solchen gehört es, daß er das ist, worauf sich eine Erkenntnis beziehen kann. Demnach entspricht den Sachverhalten der formalen Ontologie wie allen Sachverhalten der Möglichkeit nach ein erkennendes Bewußtsein. Die Idee des Sachverhalts und die Idee der Erkenntnis sind Korrelate, aber so, daß die Idee der Erkenntnis die des Sachverhalts voraussetzt: |259 wenn Sachverhalte bestehen, so ist damit nur die Möglichkeit einer Erkenntnis gegeben; wenn aber Erkenntnis ist, so ist das Bestehen jener ontologischen Sachverhalte ohne weiteres dadurch verbürgt, denn sie ist ohne das gar nicht möglich.

Verschiedene Fragen eröffnen sich an diesem Punkte: Zunächst wird gegen die letzten Ausführungen über die »Bedingungen« der Erkenntnis der Einwand erhoben werden, daß der transzendente Gegenstand der Erkenntnis, von dem wir gesprochen haben, seinerseits bereits die Erkenntnis voraussetze – denn wodurch wissen wir von ihm, wenn nicht durch Erkenntnis? Eine letzte voraussetzungslose Erkenntnistheorie muß immanenter Natur sein: sie muß der Erkenntnis selbst die Kriterien ihrer Gültigkeit entnehmen. Wir werden dieses schwerwiegende Bedenken ernstlich überlegen.

Sachlich geboten ist sodann als Ergänzung der Aufsuchung der formalen Kategorien eine Erörterung der Ausfüllung der gegenständlichen Formen; die Gesetzlichkeit ihrer Ergänzung zu einem Konkretum muß aufgedeckt werden. Außerdem wird aber mit Bezug auf die formale Ontologie ein Verlangen nach Aufklärung darüber laut werden, wie sie sich zur formalen Logik verhält und in welchem Verhältnis

ihre Kategorien zur Idee der Wahrheit stehen. Auf diese Frage wollen |260 wir zunächst kurz eingehen.

12. Formale Ontologie und formale Logik; Sein und Wahrheit

Wir haben an früherer Stelle die Wahrheit als ein Prädikat von Sätzen angesehen. Sätze (oder Urteile im logischen Sinne) sind das, wovon Wahrheit und Falschheit ausgesagt werden können. Und zwar besagt die Wahrheit eines Satzes, daß er einem bestehenden Sachverhalt gültigen Ausdruck gibt. Daraus ist zunächst zu entnehmen, daß »Satz« und »Sachverhalt« nicht identisch sind. Daß beide auseinanderfallen, läßt sich an einfachen Beispielen leicht zeigen: es gibt formal korrekt gebaute und darum sinnvolle Sätze, denen kein Sachverhalt entspricht, etwa: das Viereck ist rund. Der Satz könnte seiner Form nach wahr sein, aber er ist falsch, weil der Sachverhalt, auf den er sich bezieht, nicht bestehen kann. Als was haben wir nun den Satz anzusehen? Wir können |261 ihn, ganz allgemein gesprochen, als den Sinn des Urteilsaktes bezeichnen. Wie die Bedeutung des Namens, mit dem wir einen Gegenstand bezeichnen, nicht der Gegenstand selbst ist, so ist der Sinn der Worte, in denen wir einem vermeinten Sachverhalt Ausdruck geben – und das ist der Satz, wenn wir ihn nicht grammatisch, sondern logisch verstehen –, nicht der Sachverhalt selbst. Aber in seinen Formen entspricht er genau den Formen des Sachverhalts, er »spiegelt« dessen Gliederung wider. Dem »Gegenstand« entspricht die »nominale Bedeutung«, die als »Subjekt« im Satze auftritt, der »Eigenschaft« die »Prädikatsbedeutung« usw., dem ganzen Sachverhalt die Einheit des Satzes. Und so entsprechen einander auch das Bestehen des Sachverhalts und die Wahrheit oder Geltung des Satzes. Wie die ontologischen Kategorien formale Bedingungen sind, |262 an die das Bestehen eines Sachverhalts gebunden ist, so sind die Bedeutungskategorien die formalen Bedingungen der Wahrheit. Formale Ontologie und formale Bedeutungslehre (»Apophantik« in der aristotelischen Terminologie) sind korrelativ aufeinander bezogene Disziplinen. Der Name »formale Logik« kann für beide gemeinsam gebraucht werden.

Wie steht es nun mit der Absolutheit der Wahrheit? Kann man sagen, daß sie besteht oder gilt, unabhängig davon, ob irgend jemand sie einsieht, unabhängig auch von jeglichem anderen Sein? Was zunächst die zweite Frage angeht, so ist zu sagen: die Ideen »Wahrheit« und »Sein« sind aufeinander bezogen, Wahrheit hat nur im Hinblick auf ein Sein Sinn. Das gilt auch von der Wahrheit der logischen Prinzipien. Sie ist an das Bestehen der formal-ontologischen Sachverhalte gebunden. |262R Denn einmal sind jene Prinzipien äquivalent zu den Sätzen, die den ontologischen Sachverhalten Ausdruck geben (d. h. jedem apophantischen Satz entspricht ein ontologischer Satz, der gültig ist, wenn er selbst gültig ist). Außerdem aber geben die apophantischen Prinzipien selbst Sachverhalten Ausdruck – Sachverhalten, die auf die Gegenständlichkeit »Bedeutung« oder »Satz« bezogen sind – und setzen somit die Idee des Sachverhalts und des Gegenstands, die ontologischen Kategorien, voraus. |263 Es kann gegen diese Auffassung nicht eingewendet werden, daß dadurch »ewige Wahrheiten«

auf Existenz gegründet werden. Wir haben ja gesehen, daß das Sein, wie es durch die Idee der Wahrheit gefordert wird, kein zeitliches, sondern selbst ein zeitloses »ewiges« Sein ist. Jener Einwand beruht darauf, daß zwischen idealem Sein und Wahrheit oder Geltung, zwischen Sachverhalt und Satz kein Unterschied gemacht wird. Unter jenen »ewigen Wahrheiten« versteht man zugleich wahre Sätze und die Sachverhalte, auf die sie sich beziehen.

Die Verhältnisse, die wir soeben beleuchtet haben, sind zugleich wichtig für die Beantwortung der zweiten Frage, die wir aufwarfen: die der Bezogenheit der Wahrheit auf ein Bewußtsein. Indem wir die Sätze, als deren mögliches Prädikat wir die Wahrheit aufzufassen haben, als |264 Sinnesgehalt der Erkenntnis bzw. des Urteils annahmen, haben wir sie offenbar zum Bewußtsein in Beziehung gebracht. Aber eine Abhängigkeit von wirklichem Bewußtsein wird damit nicht statuiert. Jedem bestehenden Sachverhalt gehört idealiter eine Erkenntnis zu, die ihn feststellt, und ein wahrer Satz, in dem die Erkenntnis sich ausdrückt. Die Wahrheit des Satzes ist davon, ob eine solche Erkenntnis wirklich vollzogen wird, ebenso wenig abhängig wie das Bestehen des Sachverhalts, sie wird durch ihre wesenhafte Bezogenheit auf die Idee der Erkenntnis nicht »relativiert«.

|265 Nebenbei möchten wir bemerken, daß die Form der Erkenntnistheorie, die die Wahrheit absolut setzt – unabhängig sowohl vom Bewußtsein als von jeglichem anderen Sein – nicht minder dem Einwand ausgesetzt ist, daß sie mit transzendenten Voraussetzungen arbeite, wie die hier entwickelte Anschauung, nach der Wahrheit wesenhaft auf ein Sein bezogen ist. Ihr »absolutes Sein« ist der »Kosmos« der Wahrheiten, sie ist gleichbedeutend mit einer logischen Metaphysik oder metaphysischen Logik.

13. Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnistheorie. Einsichtigkeit als Kriterium für Sein und Geltung

Wir wenden uns nun jenem Einwand selbst zu. Die Überzeugung, auf der er ruht: daß die letzte Philosophie voraussetzungslos sein müsse und daß ein voraussetzungsloser Ausgangspunkt nur bei Beschränkung auf die immanente Sphäre zu gewinnen sei, deckt sich mit dem, was wir selbst an anderer Stelle aus |266geführt haben. Die Theorie der Erkenntnis darf nichts anderes als Analyse der Erkenntnis sein. Daß aber die Erkenntnis ein von ihr selbst unabhängiges Korrelat hat, daß sie sich auf etwas richtet, was über sie hinausführt, daß dieses Etwas eine ganz bestimmte Struktur hat, eben das, was wir als Sachverhalt bezeichnen – das alles sind keine Voraussetzungen, mit denen man die Analyse beginnt, sondern Ergebnisse der Analyse selbst. Man kann nun weiter fragen, welche besonderen Momente an der Erkenntnis es denn – wiederum ihrer eigenen Meinung nach – sind, die uns ihre Gültigkeit und, was dasselbe besagt, die Existenz ihres Gegenstandes verbürgen. Das eine – allgemein anerkannte – »Kriterium« haben wir bereits genannt. Die Erkenntnis kann nicht gültig | 267 sein, wenn ihre Form nicht korrekt ist. Wir haben aber gesehen, daß die Formalprinzipien nur *conditio sine qua non* der Gültigkeit sind und sie nicht positiv verbürgen. Ein ergänzendes Kriterium

muß hinzukommen, und in der Tat läßt sich ein immanentes Moment an der Erkenntnis aufzeigen, durch das sie sich selbst als gültig erweist: das ist ihre Einsichtigkeit. Wenn wir uns gleichsam mit eigenen Augen davon überzeugen können, daß etwas ist bzw. so oder so ist, dann haben wir die Gewißheit, daß es sich »in Wahrheit« so verhält, wie wir es meinen. Das »mit eigenen Augen« ist *cum grano salis* zu verstehen. Es bedeutet keine Berufung auf sinnliche Anschauung. Die sinnliche Anschaulichkeit gehört zwar mit zu dem, was wir als »Einsichtigkeit« oder »Evidenz« |268 bezeichnen, und für eine ganze Klasse von Aussagen, für alle Wahrnehmungsurteile, ist sie in der Tat die letzte Instanz. Aber es gibt auch eine Evidenz, die nicht sinnliche Anschaulichkeit ist. Wir kennen zunächst eine mittelbare Einsicht, eine Einsicht aus Gründen. Alle Sätze, die bewiesen werden, zeigen diese Art der Einsichtigkeit. Und die Begründbarkeit ist ein Kriterium der Wahrheit, das auch von kritizistischer Seite anerkannt wird, weil sie sich selbst wieder auf die logischen Prinzipien zurückführen läßt. Wir müssen aber betonen, daß die Einsichtigkeit nicht etwas ist, was als subjektive Begleiterscheinung neben der Begründung einhergeht und erkenntnistheoretisch gleichgültig |269 ist, sondern das, was uns die Stringenz der Begründung verbürgt. Außerdem führt jede mittelbare Einsicht auf eine unmittelbare zurück, jede Begründung auf einen letzten Grund, der nicht mehr aus anderen abzuleiten ist, sondern nur noch für sich selbst spricht, d. h. aber nichts anderes als: der unmittelbar einsichtig ist. Das gilt nicht nur für den Inhalt der Erkenntnis, sondern auch für die Form, da die letzten Prinzipien der Begründung selbst nicht mehr formal zu begründen, sondern in sich selbst begründet, unmittelbar einsichtig sein müssen. Die kritizistische Erkenntnistheorie läßt diese Berufung auf die Einsicht freilich nicht gelten. Sie begründet die Bedingungen der Erkenntnis eben damit, daß ohne sie Erkenntnis nicht möglich wäre. Aber damit diese Behauptung |270 aufgestellt und Beweiskraft haben kann, muß das Faktum der Erkenntnis selbst und der behauptete Zusammenhang ein einsichtiger sein.

So haben wir die Möglichkeit, die Gültigkeit der Erkenntnis rein immanent zu bestimmen: eine Erkenntnis erweist sich als gültig, wenn sie das, was sie in logisch einwandfreier Form zu fassen meint, anschaulich vor sich hat; eine vermeintliche Erkenntnis erweist sich als ungültig, wenn sich ihre anschauliche Erfüllung als unmöglich herausstellt.

14. Form und Materie der Erkenntnis; materiale Kategorien

Die Anschaulichkeit bzw. Unanschaulichkeit einer Erkenntnis ist keine Besonderheit ihrer allgemeinen Form, sondern wächst ihr durch die Kenntnisnahmen zu, auf denen sie ruht. Sie sind es zugleich, die die Materie der Erkenntnis zuführen. So gehen die beiden |271 Fragen parallel, wie der Übergang von der Kenntnisnahme zur Erkenntnis zu verstehen ist und wie das Eingehen der Erkenntnismaterie in die Form allgemeiner Bedeutungen. Wäre das Korrelat der noch nicht erkenntnismäßig geformten und gegliederten Anschauung ein schlechthin individuelles, so bliebe es unverständlich, daß es überhaupt eine Formung und Gliederung zuläßt. Die Materie kann nur darum eine allgemeine Form

annehmen oder richtiger: in eine allgemeine Form gebunden sein, weil sie selbst ein allgemeines Wesen hat, weil sie unter materialen Kategorien steht. Was unter diesen materialen Kategorien zu verstehen ist, darüber haben wir schon an früherer Stelle gesprochen. Sie machen es, daß die allgemeine Gegenstandsform eine erkenntnismäßig faßbare Ausfüllung bekommt, und daß sich Regionen |272 verschiedenartiger Gegenstände voneinander sondern. Wir sind in unserer Betrachtung von einer ganz bestimmten Region, der Region Natur, ausgegangen und haben die Kategorien aufgesucht, die den Aufbau ihrer Gegenstände möglich machen: Ding, Substanz, Kausalität etc. Analog wird in anderen Regionen zu verfahren sein. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist unser Interesse darauf gerichtet, als was die materialen Kategorien (die der Natur wie jeder möglichen anderen Region) aufzufassen sind. Wir haben es ablehnen müssen, sie als Funktionen der Subjektivität zu deuten, weil das die Aufhebung der Erkenntnis bedeuten würde. Wir schreiben ihnen ebenso wie den formalen Kategorien ein von aller Subjektivität unabhängiges Sein zu; keine reale Existenz, sondern ein |273 ideales Sein, das aller Existenz und Erfahrung »a priori« ist und sie »allererst« möglich macht. In der Auffassung der Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und ihrer Gegenstände stimmen wir mit Kant überein.

15. Der Stoff der Naturerkenntnis und seine erkenntnistheoretisch-metaphysische Bedeutung

Wenden wir uns nun noch einmal speziell dem Problem der Naturerkenntnis zu, so sehen wir, daß die »Formen« (wenn wir unter diesem Ausdruck einmal formale und materiale Kategorien im Gegensatz zum »Stoff« der sinnlichen Anschauung zusammenfassen) nur die Möglichkeit einer Natur gewährleisten. Die Faktizität der Natur dagegen, ihre wirkliche Existenz, wird uns nur durch das Vorhandensein des sinnlichen Stoffs verbürgt. Sinnlicher Stoff, der sich nicht jenem Formensystem einfügt, |274 gibt keine Natur, und ein Gewühl von Empfindungen, dessen Auffassung nicht von jenen Formen geleitet ist, keine Erfahrung. Die Formen allein andererseits geben nur mögliche und nicht wirkliche Natur und Erfahrung.

So führt uns das Ergebnis unserer erkenntnistheoretischen Betrachtung der Natur an denselben Punkt, auf den uns die metaphysische Problemstellung hindrängte. Wollen wir wissen, ob die Natur, die wir erfahren, ein absolutes Sein hat, d. h. unabhängig von allen erfahrenden Subjekten existiert, dann müssen wir uns darüber klar werden, als was die sinnlichen Daten anzusehen sind. Die »Form« der Natur, der das sinnliche Material sich einordnet und die den Gang unserer Erfahrung regelt, haben wir als unabhängig vom erfahrenden Bewußtsein erkannt. Je nachdem nun, ob wir die Sinnes |275daten, die den Stoff unserer Wirklichkeitserfahrung bilden, als rein zum Bestand der Subjektivität gehörig oder als »von außen« zugeführt betrachten müssen, werden wir uns für den »idealistischen« oder den »realistischen« Standpunkt entscheiden, die Natur als »Erscheinung« oder als »Ding an sich« betrachten. Der Idealismus, wie wir ihn hier vor Augen haben, wäre kein »subjektiver« Idealismus, der

das Bewußtsein als einziges absolutes Sein setzt, sondern würde eine auf die selbst bewußtseinsunabhängigen Kategorien begründete Objektivität anerkennen und nur die Wirklichkeit auch vom Bewußtsein abhängig machen. Der Realismus andererseits, den wir als mögliches Ergebnis der geforderten Untersuchung ansehen, wäre kein »naiver« Realismus, der die Welt, so wie sie sich den Sinnen darbietet, einfach gläubig hinnimmt; |276 er könnte sehr gut die Welt, wie sie uns erscheint, als mitbedingt durch die Struktur der Subjektivität betrachten. Das Ausschlaggebende ist die Überzeugung, daß reale Existenz etwas anderes bedeutet als das Vorhandensein von Bewußtseinsverläufen, die einer objektiven Regel folgen. Eine Entscheidung zwischen Idealismus und Realismus treffen wir hier nicht. Wir lassen das Problem als solches stehen.

16. Die Grenzen der Erkenntnis

Da uns die erkenntnistheoretische Betrachtung der Natur zur Erörterung der allgemeinsten erkenntnistheoretischen Fragen genötigt hat, möchten wir noch zur Ergänzung etwas hinzufügen, was in diesen Problembereich hineingehört. Wir haben die Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis anerkannt: die formalen Kategorien als die Bedingungen jeder möglichen Erkenntnis und Gegenständlichkeit überhaupt, und darüber hinaus materiale Kategorien, die zur |277 Ergänzung der formalen notwendig sind, aber im Gegensatz zu ihnen für die verschiedenen Erkenntnis- bzw. Gegenstandsgebiete verschiedene sind. Alles Sein ist so weit erkennbar, als es unter Kategorien steht. Hier erhebt sich nun die Frage, die wir schon früher gestreift haben: kann es auch ein Sein geben, das nicht erkennbar ist? Es scheint sinnlos, davon zu sprechen, und doch sahen wir uns verschiedentlich dazu gedrängt und glaubten auch den Schein der Sinnlosigkeit dadurch zerstören zu können, daß wir den mehrfachen Sinn des Terminus »Erkenntnis« aufdeckten. Die erkenntnistheoretische Ausschöpfung dessen, was die Anschauung des Individuellen gibt, ist – wie wir sahen – eine unendliche Aufgabe. Die individuelle Gegenständlichkeit baut sich aus allgemeinen oder richtiger: der Verallgemeinerungsfähigen Momenten auf und ist dadurch erkennbar. Aber selbst wenn wir annehmen, daß sie sich restlos aus solchen Momenten herleiten läßt, bleibt das Zusammen dieser Momente im vollen |278 Konkretum etwas nur der Anschauung und nicht der darauf gebauten Erkenntnis Zugängliches. So ist das Sein der individuellen Gegenstände wohl seiner Totalität nach erfaßbar, aber nicht erkennbar, und entsprechend ist die Anschauung des Individuellen nicht ihrem vollen Bestande nach in Erkenntnis überzuführen. Daß sich dies so verhält, das ist freilich wiederum erkannt, und »Individualität« selbst ist eine Kategorie.

Wir haben früher ein anderes Beispiel für die Diskrepanz von Anschauung – oder allgemeiner gesagt: unmittelbarer Gegebenheit – und Erkenntnis angeführt: das Bewußtsein ist erkennbar, soweit es Exemplar von Allgemeinem ist. Aber das Erleben in seiner vollen Konkretion ist nicht mittels allgemeiner Begriffe zu fassen, es ist nur in seinem Verfliegen unmittelbar »bewußt«, aber nicht erkannt. Wir bezeichnen das anschaulich Faßbare, aber der Erkenntnis Entzogene als das Irrationale.

Vom idealistischen Standpunkt aus wird man |279 geneigt sein, die Irrationalität der äußeren Wirklichkeit auf die Irrationalität des Bewußtseins zurückzuführen: sie erscheint zunächst als eine Eigentümlichkeit des Stoffes, aus dem sich die Erfahrung aufbaut und der ja dem Bewußtsein zugerechnet wird. Näher betrachtet aber zeigt es sich, daß nicht der Stoff allein mit dem Index der Irrationalität behaftet ist. Die Rationalität besteht in der Einordnung des Stoffes in die allgemeinen Formen, und die Erkenntnis in der Durchdringung oder Aufdeckung dieses Aufbaus durch die Vernunft. Die »Formen« selbst aber, die Kategorien, die die Erkenntnis und ihre Gegenstände möglich machen, sind selbst nicht weiter zu durchdringen, sondern müssen ebenso wie der Stoff einfach hingenommen werden. Die »kategoriale Anschauung«, das Erfassen |280 der letzten Seinsformen, hat ebenso wie die sinnliche Anschauung den Charakter des Irrationalen. Und so kommen wir zu dem Ergebnis, daß das Irrationale mit zu den Bedingungen gehört, die Erkenntnis möglich machen – paradox ausgedrückt: zu der Einsicht, daß alle Rationalität in Irrationalität gegründet ist.

17. Allgemeine und spezielle Aufgaben der Erkenntnistheorie

Wir sehen, daß nach allen unseren Ausführungen die Erkenntnistheorie sich gliedert in eine allgemeine Erkenntnistheorie und in Spezialgebiete. In ihrem allgemeinen Teil legt sie auseinander, was Erkenntnis überhaupt ist. Formale Logik (Ontologie und Apophantik) müssen in diese Untersuchung mit einbezogen werden, wenigstens ihren Prinzipien nach, wenn auch nicht in ihrer näheren Ausgestaltung. Und auch die Ergänzungsbedürftigkeit durch eine Theorie der Kenntnisnahmen |281 gehört in die allgemeine Erkenntnislehre mit hinein. Die Untersuchung der die Erkenntnis fundierenden Kenntnisnahmen selbst ist die Aufgabe der erkenntnistheoretischen Spezialgebiete. Sie stellen in Gemeinschaft mit den ihnen entsprechenden verschiedenen materialen Ontologien fest, wie bestimmte Erkenntnisarten und bestimmte Gegenstandsregionen möglich sind. Jede solche Spezialuntersuchung hat die Kenntnisnahmen zu analysieren, durch die das entsprechende Gegenstandsgebiet dem erkennenden Subjekt zugänglich wird, und die in ihnen beschlossenen Formen der »Synthesis« bloßzulegen, die den Kategorien dieser Region parallel gehen. So wären für das Gebiet der Natur speziell die Bewußtseinsweisen zu untersuchen, in denen sich Raum und |282 Zeit, Substantialität und Kausalität, Ding und dingliche Eigenschaft, Bewegung und Veränderung dem Subjekt erschließen und die in der Naturerfahrung eine Rolle spielen. Wir müssen uns hier mit der Bezeichnung dieser Aufgaben begnügen, deren jede umfassende Untersuchungen zu ihrer Lösung fordert, und schließen damit unsere naturphilosophischen Betrachtungen ab, die ja nur einen Einblick in die Problematik dieses Gebiets und in philosophische Arbeitsweise überhaupt geben sollten.

II. Die Probleme der Subjektivität

Einleitung: Die verschiedenen möglichen Bedeutungen von »Subjektivität«; Aufbau der Persönlichkeit

Es ist bereits innerhalb dieses Gebiets klargeworden, daß es ein Teilgebiet ist und daß es ganze Problemkreise offenläßt, die von anderen Disziplinen behandelt werden müssen, aber auch zur |283 vollkommenen Klärung dieses Gebiets erforderlich sind. So sind wir verschiedentlich auf logische Fragen gestoßen, die in unserem Zusammenhange nicht umgangen werden konnten, deren Erörterung aber prinzipiell der Logik zusteht.

Wir haben ferner gesehen, daß in eine vollständige Theorie der Naturerfahrung die Erfahrung anderer Subjekte mit hineingehört. Die Untersuchung der Subjektivität wollen wir nun als nächstes Thema wählen, weil uns dadurch eine ganze Reihe von Erkenntnis- und Wissenschaftsgebieten zugänglich werden.

Zunächst müssen wir uns über den Sinn dessen, was mit »Subjektivität« gemeint sein kann, Rechenschaft ablegen. Soweit wir sie bisher in den Kreis unserer Betrachtungen gezogen haben, handelte es sich vornehmlich um das Subjekt bzw. das Bewußtsein als Korrelat der gegenständlichen Welt. Das aber ist eine der natürlichen Einstellung relativ fernliegende Bedeutung. |284/1 Wenn wir in der gewöhnlichen Rede von »Subjekten« oder besser »Personen« sprechen, so meinen wir damit in der Regel Menschen in der Welt (uns selbst oder andere, die »unseresgleichen« sind). Besinnen wir uns weiter, was in dieser Meinung beschlossen liegt, so fällt uns gleich allerhand Verschiedenartiges ein. Zunächst das, was wir an erster Stelle als Bedeutung von »Subjektivität« erwähnten: die Menschen empfangen Eindrücke von der Welt, in der sie stehen – von der Objektwelt und voneinander – und betätigen sich in und an ihr; d. h. zu unterst: sie nehmen diese Welt wahr, erfahren sie; sodann: sie nehmen innerlich dazu Stellung in mannigfachen »Gemütslebnissen«; schließlich: sie greifen frei wollend und handelnd, schaffend und umgestaltend in ihre Welt ein. Alles in allem: sie sind Subjekte eines vielgestaltigen Ichlebens, eines intentionalen Bewußtseins.

Dieses Ichleben bezeichnen wir auch wohl als das Innere der Person, als ihr seelisches oder geistiges Leben, und stellen ihm ihr Äußeres, den Leib oder Körper gegenüber. Ob den verschiedenen Ausdrücken »Leib–Seele«, »Körper–Geist«, die in der gewöhnlichen Rede nicht klar auseinandergehalten werden, sachliche Verschiedenheiten entsprechen, das muß näherer Untersuchung überlassen bleiben. Soviel steht

fest, daß uns die menschliche Person als eine »zusammengesetzte Realität«, als Einheit von Leib und Seele gilt. Was die Bezeichnungen »Inneres« und »Äußeres« angeht, |285/2 so wird uns bei einiger Überlegung gleich klar, daß damit kein gewöhnliches räumliches Verhältnis gemeint ist. Der Leib ist freilich ein Körper im Raume, und in gewissem Sinne muß man auch sagen, daß das Seelische eben dort ist, wo der Leib sich befindet, ja daß es »in ihm eingeschlossen« ist. Aber es ist doch nicht räumlich in ihm, so wie die inneren Organe es sind; denn das Ichleben ist das schlechthin Unräumliche, dem man keinen bestimmten Ort zuweisen kann. Den Leib als das »Äußere« dieses unräumlichen »Innen« zu bezeichnen, das hat einen guten Sinn, weil das Innere am Leibe sichtbar wird, weil er es – dank seiner Rolle als Träger des Ausdrucks des Seelenlebens – in der räumlichen Welt in Erscheinung treten läßt.

Auch in anderer Hinsicht spielt der Leib den »Vermittler« zwischen der Person und der räumlichen Welt. Durch seine »Organe« trägt er ihr die äußeren Eindrücke zu und ermöglicht ihr andererseits – in seiner doppelten Eigenschaft als frei bewegliches Werkzeug des Willens und als Körper im Zusammenhang der räumlichen Welt –, Wirkungen in der räumlichen Welt auszuüben.

Damit ist aber der Sinn, den wir mit dem Worte »Person« verbinden, nicht erschöpft. Nicht nur als Subjekt eines aktuellen Bewußtseinslebens gilt sie uns, sondern als ausgestattet mit dauernden Eigenschaften: Beschaffenheiten des Leibes (Kraft, Gewandtheit und dgl.) |286/3 und der Seele. Die psychischen Eigenschaften sind einander offenbar nicht gleichgestellt, sondern scheiden sich in mehrere Schichten: sinnliche Eigenschaften (wie scharfes Gesicht, Gehör und dgl.), Eigenschaften des Intellekts und dessen, was man in ausgezeichnetem Sinne den »Charakter« des Menschen nennt. Dieses letzte scheint die Person irgendwie näher anzugehen, wesentlicher zu sein als das, was wir bisher bei der Auseinanderlegung des Wortsinnes feststellten. Wir scheinen uns damit dem Kernpunkt zu nähern. Nun ist das Wort »Charakter« nicht eindeutig. Man spricht von »charaktervollen« und »charakterlosen« Menschen, während im anderen Wortsinn die Charakterlosigkeit selbst einen bestimmten Charakter bedeutet. Wir haben es hier nur mit der zweiten Bedeutung zu tun, mit demjenigen, was die Eigentümlichkeit eines Menschen ausmacht. Charakter in diesem Sinne spricht man wohl jedem Menschen zu, man spricht aber von mehr oder minder »ausgeprägten« Charakteren, und wer sich durch einen besonders »ausgeprägten Charakter« hervorhebt, den pflegt man eine Persönlichkeit zu nennen. Halten wir den Wortsinn von »Person« fest, von dem wir ausgingen, so braucht durchaus nicht jede Person eine Persönlichkeit zu sein. |287/4 Wie aber beides zueinander steht, das können wir vor näherer Untersuchung nicht sagen.

Der Charakter der Person in dem sprachüblichen eingeschränkten, wie in dem weiteren Sinne, der alle ihre Eigenschaften in sich befaßt, ist nichts fertig Vorliegendes, sondern in steter Entwicklung begriffen, sich ständig umbildend unter der Einwirkung der äußeren Umstände, in denen sich ihr Leben abspielt, und in der Bewegung ihres Inneren, die diese Umstände hervorrufen. Andererseits spricht man von einer Entfaltung der Persönlichkeit, als wäre sie ein von Anbeginn in der Person Liegendes oder

Angelegtes, was im Laufe ihres Lebens allmählich zutage träte. Auch dieser scheinbare Widerspruch wird zu berücksichtigen sein, wenn wir die Struktur der Person verstehen wollen.

Werfen wir noch einen Blick auf die »äußeren Umstände«, die im Leben der Person eine Rolle spielen, so sehen wir, daß es vornehmlich die Einflüsse sind, die von anderen Personen ausgehen. Menschen finden wir immer im Verkehr miteinander, und wollen wir erkennen, was eine Person ist, so dürfen wir nicht außer acht lassen, in welchem Verhältnis sie zum Per |288/5 sonenverbande steht.

Fassen wir zusammen, was wir an einzelnen Zügen im Sinne der »Person« beschlossen fanden, so haben wir das Subjekt eines aktuellen Ichlebens, das Leib und Seele hat, mit leiblichen und seelischen Eigenschaften, speziell mit einem Charakter ausgestattet ist, das sich bzw. seine Eigenschaften unter der Einwirkung äußerer Umstände entwickelt und in dieser Entwicklung eine ursprüngliche Anlage zur Entfaltung bringt. Diese einzelnen Züge und ihren Zusammenhang müssen wir untersuchen, um dem Wesen der Person nahezukommen. Wir haben darum zugleich, wie in einem Brennpunkt vereint, alles, was die Bezeichnung »Subjektivität« verdient und was eventuell auch in anderer Form als in der eben kurz skizzierten Struktur der Person auftreten kann. Indem wir die aufbauenden Momente dieser Struktur einzeln betrachten, werden wir zugleich die anderen möglichen Seinsformen der Subjektivität und die Probleme, die sie der wissenschaftlichen Bearbeitung stellen, kennenlernen.

|289/6

a) Bewußtsein und Bewußtseinserkennntnis

1. Das reine Ich und Bewußtsein |289/6

I. Person als Subjekt des Ichlebens, persönliches Bewußtsein

§ 1 Person und reines Ich; persönliches Bewußtsein als Bewußtsein der Form cogito; Individualität des Ich bzw. der Person

Betrachten wir zunächst die Person als Subjekt des Ichlebens, so unterscheidet sie sich nicht von dem reinen Ich. Dieses ist der Urquell des Erlebens, der Ausgangspunkt, von dem die Erlebnisse nach ihren Zielpunkten, den Objekten, hinstrahlen. Wir können es auch als eine besondere Form des Bewußtseins bezeichnen; denn nicht jedes Bewußtsein zeigt den gleichen Bau, das gleiche Hingespantsein zwischen zwei Pole. Es gibt ein »dumpfes« Bewußtsein, bei dem wir wohl auch noch einen dem Ich analogen Lebensmittelpunkt und ein Haben von Ichfremdem unterscheiden |290/7 können, aber kein Ich, das wach in eine Welt hineinblickt, kein Gerichtetsein auf Gegenstände (kein »cogito« im Sinne von

Husserls »Ideen«) und keine Gegenstände, die als solche erfaßt sind. Lebewesen, die ein solches dumpfes Bewußtsein zeigen, werden wir nicht als Personen bezeichnen. Zum Wesen des persönlichen Bewußtseins gehört es, daß es sich in der Form des cogito abspielt oder doch – falls es streckenweise in Dumpfheit versinkt – jederzeit wieder diese Form annehmen kann.

Als Strukturform ist das Ich ein Allgemeines, das jedem Bewußtsein notwendig zugehört. Als Quellpunkt des Erlebens aber ist es |291/8 ein absolutes Individuum, und dank seinem Ursprung aus diesem Quellpunkt ist jedes Erlebnis einer Person und die Gesamtheit ihrer Erlebnisse, die ihm kraft ihrer Zugehörigkeit zum selben Ich die Einheit eines Bewußtseinsstromes bilden, absolut individuell. Diese Individualität des reinen Ich und seiner Erlebnisse ist zunächst nicht als qualitative Unterschiedenheit gedacht, sondern nur als Es-selbst-und-kein-anderes-sein. Sie ist etwas, was sich nicht in Worte kleiden, sondern nur aufweisen läßt. In eben diesem Sinne müssen wir jede Person als ein absolutes Individuum in Anspruch nehmen.

2. Die Phänomenologie als Wissenschaft vom reinen Bewußtsein und die Möglichkeit ihres Verfahrens

|292 Das reine Ich, das ursprüngliche Bewußtseinsleben und die Erlebniseinheiten, die sich aus ihm aufbauen, ihrem Wesen nach zu untersuchen, das ist die Aufgabe der reinen Phänomenologie. Wir haben in unseren einleitenden Betrachtungen gesehen, daß diese Wissenschaft, nach allen ihren Richtungen verfolgt, die Gesamtheit der philosophischen Problematik umspannt. Denn als Korrelate aller möglichen Arten von intentionalen Erlebnissen gehören alle möglichen Gegenstandsregionen in das Gebiet ihrer Betrachtung mit hinein. Wie Bewußtsein und Welt Korrelate sind, so ist keine Wesenslehre des Bewußtseins denkbar, die nicht eine Wesenslehre der vom Bewußtsein in seinen mannigfachen möglichen Formen intendierten Gegenstände in sich befaßt. Wir haben diese |293 Aufgabe der Phänomenologie nicht bloß theoretisch klargemacht, sondern in unseren Ausführungen eine ganze Reihe durchgeführter phänomenologischer Analysen und damit Beispiele phänomenologischer Arbeit gegeben: so in der Bestimmung des Wesens von Erkenntnis und Kenntnisnahme, in der bis zu einer gewissen Tiefe geführten Beschreibung der äußeren Wahrnehmung. Die ferneren Untersuchungen werden neue Beispiele bringen.

Zu den Aufgaben der Phänomenologie gehört auch der Nachweis ihrer eigenen »Möglichkeit«, die Rechtfertigung ihres Verfahrens. Nach dem, was wir über die erkenntnistheoretische Problematik ganz allgemein gesagt haben, muß dieser Nachweis darin bestehen, daß die Kenntnisnahmen aufgewiesen und analysiert werden, durch die wir vom Bewußtsein wissen, und daß die Möglichkeit ihrer Überführung in Erkenntnis dargetan wird.

[I. Die Erkenntnis des Bewußtseins]

§ 1 Das ursprüngliche Bewußtsein als »letztes« Erkenntnis]

↓294/2 Wir können sagen, daß dies das erste Erkenntnisproblem überhaupt ist. An dieser Stelle sind Ontologie und Erkenntnislehre nicht zu trennen, denn es gehört zum Wesen des Bewußtseins, eben Bewußt-sein, d. h. Innewerden seiner selbst zu sein. Eben darum ist hier auch die letzte Frage aller Erkenntnistheorie, hinter der kein mögliches Problem mehr liegt; denn bei jeder Erkenntnis eines ihr fremden Gegenstandes kann man nachfragen, welches die Erkenntnis sei, die sie selbst zum Gegenstande mache und den Rechtsgrund der Aussagen über sie hergebe; bei einer Erkenntnis dagegen, die nicht nur ein ihr Fremdes, ↓295/3 sondern zugleich sich selbst erfaßt, hat diese Frage keinen Sinn mehr.

Freilich wissen wir, daß das »Bewußtsein«, wenn man das Wort »Erkenntnis« im strengen Sinne nimmt, nicht als Erkenntnis bezeichnet werden darf. Versteht man unter Erkennen – wie wir es taten – einen Akt, in dem ein Gegenstand betrachtet und unter allgemeine Begriffe gebracht wird, so ist jenes Seiner-selbst-bewußt-sein, das wir als letzte Rechtsquelle in Anspruch nahmen, keine Erkenntnis. Es gibt zwar auch eine Erkenntnis (in dem strengen Sinne des Wortes) vom Bewußtsein: Akte der Reflexion, in denen es zum Gegenstand gemacht, analysiert und begrifflich gefaßt wird. Die Reflexion ist aber nicht »Erkenntnis« ihrer selbst, d. h. sie hat nicht sich selbst zum Gegenstande, ↓296/4 sondern etwa eine äußere Wahrnehmung, eine Erinnerung usw. Erkennendes und erkanntes Bewußtsein fallen also hier auseinander; und ich kann wieder die Frage stellen, durch welche Erkenntnis ich von der Reflexion weiß; verweise ich auf einen weiteren Akt der Reflexion, so kann ich für diesen wieder dieselbe Frage stellen, und ich komme so zu einer unendlichen Reihe von Begründungen statt auf einen letzten Grund. Mit dem Sein-selbst-bewußt-sein kann also kein Akt der Reflexion gemeint sein, der einen anderen Akt zum Gegenstand hat. Es ist überhaupt kein eigener Akt, sondern ein »inneres Licht«, das den Fluß des Erlebens durchleuchtet und im Abfließen selbst für das erlebende ↓297/5 Ich erhellt, ohne daß es darauf »gerichtet« wäre. Dieses ursprüngliche Bewußtsein vom ablaufenden Erleben, das ihm selbst zugehört, bleibt auch nach dem Ablauf »retentional« erhalten und ermöglicht es, die kontinuierlich abfließenden »Phasen« zur Einheit eines »Erlebnisses« zusammenzufassen und sodann das Erlebnis, das in der Reflexion gegenständlich wird, mit dem ursprünglich erlebten zur Deckung zu bringen, es als »dasselbe« zu erfassen und eventuell Abweichungen festzustellen. Nur durch dieses ursprüngliche Bewußtsein wird also eine »Erkenntnis« des Bewußtseins möglich, wie es sie selbst nicht zu geben vermag. Im ursprünglichen Erleben habe ich keinerlei abgehobene »Momenten«, keine Gleichheit, Verschiedenheit oder Ähnlichkeit mit früherem ↓298/6 Erleben, keine »Entnahme« eines gemeinsamen Wesens und Erkenntnis als dies oder jenes (als Wahrnehmung, als Freude, als Entschluß usw.): all das setzt bereits Vergegenständlichung, reflektive Erfassung voraus. Diese aber kann sich nur auf dem Grunde des ursprünglichen Bewußtseins erheben.

(a) § 2 Erkenntnis des Bewußtseins (im prägnanten Sinne) und die Bedingungen ihrer Möglichkeit

Erkenntnis des Bewußtseins als zergliedernde Betrachtung und Unterordnung unter Begriffe setzt aber noch andere Eigentümlichkeiten des Bewußtseins als Bedingungen ihrer Möglichkeit voraus als die bisher genannten. Wenn ich ein Ding zergliedern und beschreiben will, so bringe ich es mir in wiederholten Wahrnehmungen beliebig oft und so klar wie möglich |299/Z zur Gegebenheit. Was mir früher »entgegen« war oder was ich aus dem Gedächtnis verloren hatte, das kann mir eine neue Anschauung – eventuell unter »günstigeren Bedingungen« – vor Augen führen. Ein Erlebnis (als individuell-identisches) ist nichts Dauerndes, das beliebig oft wahrgenommen werden könnte, sondern ist vorbei, sobald es abgeschlossen, als Ganzes aufgebaut ist. Es verbleibt allerdings die Retention, die eine »Wahrnehmung« möglich macht. Sollte eine wiederholte Wahrnehmung desselben Erlebnisses erfolgen können, so müßte die Retention es, so wie es abgelaufen ist, unverändert forterhalten. Tatsächlich pflegt es aber, sobald es beendet ist, allmählich zu »verblassen«, bis man keine |300/8 klaren Einzelzüge mehr herausheben kann (und schließlich ganz dem Blick zu entschwinden). Zur Ermöglichung einer Analyse und Beschreibung reicht also die Retention eventuell nicht aus, und es müßte, wo sie versagt, eine Erneuerung des Erlebnisses eintreten. Diese erfordert allerdings als »Motiv« eine – wenn auch völlig leere – Retention, da nach einem völligen »Verschwinden« des betreffenden Erlebnisses nichts mehr da wäre, was »erneuert« werden könnte. Die Reproduktion muß ein Erlebnis sein, das alle einzelnen Züge des anderen in sich enthält, zugleich aber als Wiederholung des früheren gekennzeichnet ist. Eben damit ist es als individuelles Erlebnis ein neues und nicht identisch dasselbe, es ist nur ein gemeinsamer Gehalt, ein identisches »Wesen« zu entnehmen. Eine analysierende Erkenntnis und Beschreibung des Bewußtseins ist also nur als Wesensbeschreibung, nicht als Beschreibung des Er|301/9lebnis-Individuums möglich. (Freilich kann sie sich auf den bestimmten Einzelfall des Wesens beziehen und die Daseinssetzung, die Setzung an einer bestimmten Stelle des individuellen Erlebnisstroms bzw. in einem bestimmten Zeitpunkt der immanenten Zeit in sich beschließen.)

Erforderlich ist für die Analyse des gemeinsamen Wesens in beliebig vielen reproduktiven Erlebnissen sodann die »Freiheit« der Reproduktion, die es gestattet, das betreffende Erlebnis nach Bedarf wieder und wieder ablaufen zu lassen und zwar so ablaufen zu lassen, daß eventuelle Einzelzüge hervortreten, die bei früheren Wahrnehmungen (bzw. Reflexionen in der Vergegenwärtigung) noch nicht |302/10 deutlich sichtbar waren. Diese »Sichtbarkeit« hängt zusammen mit gewissen Vollzugsweisen des Erlebens. Das »Sein-selbst-bewußt-sein« ist kein immer gleichbleibendes Moment an allem Erleben, es gibt Grade der Bewußtheit, das »innere Licht« kann mehr und minder hell leuchten; und diese Unterschiede sind nicht unabhängig von dem sonstigen Bau des Erlebnisverlaufs, sondern hängen zusammen mit dem Grad der Intensität, der Spannung des Erlebens (Bergsons »tension«): es gibt Zeiten eines dumpfen, halbawachen Bewußtseins, in denen man »kaum merkt, was mit einem vorgeht«, und dem gegenüber ein überwachtes, fieberhaftes |302/11 Erleben in »Höchstspannung« und mit denkbar gesteigerter Bewußtheit. Diese aufs stärkste »erleuchteten« Erlebnisse sind nicht etwa reflektierte: im Gegenteil, je ungeteilter das Ich im Erleben selbst aufgeht,

desto gespannter und klarer ist es. Aber die gesteigerte Bewußtheit ermöglicht eine Reflexion, in der das Erlebnis klar und deutlich zur Anschauung kommt und viele heraushebbare Einzelzüge hervortreten läßt. Von den vielen verschiedenen Komponenten, die eventuell in die Einheit eines Erlebnisses eingehen, brauchen nicht alle den gleichen Grad der Bewußtheit zu haben, und dem entsprechend können in der Reflexion einzelne |303/12 Momente hervortreten, während andere nicht zur Abhebung kommen. Wenn nun bei verschiedenen Vollzügen »desselben« Erlebnisses die Verteilung der Spannung eine verschiedene ist, so können auf Grund des Nach-Vollzugs Züge herausgehoben werden, deren Heraushebung im ursprünglichen Vollzug nicht möglich war. Notwendig ist für die Analyse und Beschreibung »desselben« Erlebnisses, daß der Nachvollzug nach allen seine Momenten als solcher charakterisiert ist, und nur soweit das der Fall ist, ist sie möglich.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist also: Erkenntnis des Bewußtseins als Analyse und Klassifikation bzw. Beschreibung kann Erkenntnis des individuellen Erleb|304/13nisablaufs nur sein als Erkenntnis der konkreten Erlebniswesen, die in diesem Strom realisiert sind; Bedingungen ihrer Möglichkeit sind: ursprüngliches Bewußtsein (bzw. Bewußtheit des Erlebens), Retention, Reflexion, Freiheit der Reproduktion (des »Nachvollzugs«) und Fähigkeit der Herauslösung eines identischen Gehalts aus verschiedenen Vollzügen.

§ 3 Erkenntnis der allgemeinen Bewußtseinsstrukturen

Wo die Retention und die Reproduktion versagen, da hat die Erkenntnis der konkreten Erlebniswesen ein Ende, damit aber noch nicht alle Erkenntnis des Bewußtseins überhaupt. Aus dem konkreten Wesen eines Erlebnisses ist eine allgemeine Struktur herauszulösen, eine Reihe von Momenten, |305/14 die notwendig zu einem – gattungsmäßig – so Gearteten gehören (etwa das, was zu einer Wahrnehmung als solcher gehört). Um das herauszufinden, bedarf es nicht einer Reihe von Reproduktionen »desselben« Wahrnehmungserlebnisses, sondern nur der klaren Vergegenwärtigung einer oder auch einer Reihe verschiedener Wahrnehmungen. Erforderlich ist hier Freiheit der Phantasie, die klare Einzelanschauungen herbeischaffen muß, und ideierende Abstraktion, die die allgemeinen und notwendigen Züge (»Wesen« in seinem ausgezeichneten Sinn) von den jeweils wechselnden zu sondern und in allen Einzelfällen wiederzufinden vermag.

|306/15 Eine solche allgemeine Erkenntnis des Bewußtseins ist also möglich, auch wenn die bestimmten Konkretionen nicht erkennbar sind. (Abgesehen von der Reproduktion ruht sie auf denselben Bedingungen der Möglichkeit.) Andererseits schließt alle Erkenntnis einzelner Gestaltungen generelle Erkenntnis in sich, denn der »identische Gehalt« verschiedener Vollzüge, dessen Herauslösung wir als notwendig für jene Einzelerkenntnis einsahen, ist nichts anderes als ein Komplex allgemeiner Züge, dessen Zusammen nur nicht die Notwendigkeit der gattungsmäßigen Zusammengehörigkeit besitzt. So ergibt es sich, was wir schon anfangs hervorhoben, daß Erkenntnis des Bewußtseins nur als Wesenserkenntnis möglich ist.

|307 Es wird sich hier die Frage erheben, ob denn dies etwas die Bewußtseinsphäre Auszeichnendes sei. Wir haben ja früher festgestellt, daß Erkenntnis überhaupt, abgesehen von der jeweiligen Gegenständlichkeit, Erkenntnis allgemeiner Strukturen sei. Das Problem wäre demnach: ob und wie eine Wissenschaft von individuellen Gegenständen möglich sei. Diese Fragestellung erscheint paradox, da ja die positiven Wissenschaften heute fast durchweg empirische Wissenschaften, Tatsachenwissenschaften sind und sein wollen. Aber von unserem Standpunkt aus ist sie geboten. Es gibt einen Grundunterschied zwischen Tatsachen- und Wesenswissenschaft, empirischer und apriorischer: alle empirische Wissenschaft ist bezogen auf Gegenstände dieser Welt, sie hat die Thesis der Erfahrung, und es sind individuelle Gegenstände, die sie analysiert, wenn es auch nicht ihre Individualität ist, die sie erfaßt. Die Wesenswissenschaft dagegen untersucht die allgemeine Struktur von Gegenständen, |308 ohne Rücksicht darauf, ob sie in der Welt vorkommen, durch Erfahrung gegeben sind oder nicht.

Die Tatsachenwissenschaft setzt das Wesen der Gegenstände, die sie untersucht, voraus, ohne es zu analysieren, und stellt an ihnen nur die allgemein faßbaren Züge fest, die sich faktisch vorfinden. Die Wesenswissenschaft untersucht das Wesen selbst und die möglichen Kombinationen allgemeiner Züge.

Bei den Dingen der Natur nun ist die Erfahrungsanalyse möglich, ohne daß die Wesensanalyse, die sie sachlich voraussetzt, faktisch vorangegangen ist. Beim Bewußtsein ist das nur in sehr beschränktem Umfange der Fall. Da die »Objekte« hier der empirischen Betrachtung nicht standhalten, ist eine strenge Wissenschaft vom Bewußtsein nur als Wesenswissenschaft möglich oder doch nur, soweit sie die »Tatsachen« als Einzelfälle des Wesens behandelt.

3. Adäquatheit der Bewußtseinserkenntnis und Täuschungsmöglichkeiten

|309/16

§ 4 Adäquatheit und Täuschungsmöglichkeiten der Bewußtseinserkenntnis

a) des ursprünglichen Bewußtseins

Nachdem wir die Bedingungen möglicher Erkenntnis des Bewußtseins festgestellt haben, können wir auch über die Art der Erkenntnis und die Täuschungsmöglichkeiten, die sich je nach Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieser Bedingungen ergeben müssen, etwas sagen. Beim ursprünglichen Bewußtsein, wo die Kenntnisnahme und ihr Gegenstand zusammenfallen, gibt es nur Grade der »Helligkeit«, aber keine Stufen der »Adäquation« als mehr-oder-weniger-Erfassen vom Gegenstande; denn wo der Kenntnisnahme kein Gegenstand gegenübersteht, kann ihr auch nichts an ihm entschlüpfen. Es kann auch keine Täuschung vorkommen. Denn wo kein |310/17 Erfassen »als«

vorliegt, da kann auch nichts als etwas anderes genommen werden, als es tatsächlich ist. Das überträgt sich vom »ursprünglichen« auch auf das retentionale Bewußtsein.

b) der reflektiven Wahrnehmung

Betrachten wir nun die Reflexion auf Grund des ursprünglichen Bewußtseins bzw. der frischen Retention, so besteht insofern »Adäquation«, als das Erlebnis voll und ganz anschaulich wird und nicht nur mit einem Teile in die Anschauung fällt, im übrigen aber »leer mitgegeben« ist (wie die Gegenstände äußerer Anschauung). Damit entfällt die Täuschungsquelle, die bei aller bloßen »Mitgegebenheit« vorhanden ist: daß nämlich von den |311/18 verschiedenen auf Grund des gegebenen Anschauungsmaterials möglichen »Ergänzungen« eine falsche (d. h. der tatsächlichen Beschaffenheit des Gegenstandes, wie sie in weiteren Anschauungen zur Gegebenheit kommt, nicht entsprechende) in die einheitliche Gesamtauffassung hineingenommen wird. Dagegen bestehen für die anschauliche Gegebenheit Unterschiede der Klarheit und Unklarheit (entsprechend dem Helligkeitsgrade des ursprünglichen Erlebens), und zwar sowohl für das gesamte Erlebnis als für einzelne seiner Teile. Mit der Klarheitsstufe hängen auch Unterschiede der »Deutlichkeit« zusammen, d. h. der Abgehobenheit |312/19 einzelner Züge und der Möglichkeit einer Analyse. Klarheit und Deutlichkeit sind aber erforderlich für eine richtige Erfassung »als«, für eine allgemeine Erkenntnis. In der unklaren Reflexion sind Verwechslungen möglich, z. B. zwischen einer Erinnerung und einer Phantasie oder zwischen einer »echten« und einer »affektierten« Freude. Die Entlarvung solcher Täuschungen kann erfolgen durch eine klarere Gegebenheit desselben Erlebnisses; sie zu vermeiden ist möglich, da Klarheit und Unklarheit, Deutlichkeit und Undeutlichkeit bewußte und zur Anschauung zu bringende Erlebnischaraktere sind, und es ist |313/20 Sache der intellektuellen Ehrlichkeit, das zu tun.

c) der Reflexion auf Grund von Reproduktion

Die Täuschungsquellen nehmen zu, wenn die Retention versagt und Reproduktionen zu Hilfe genommen werden müssen. Hier kommen zu den Unterschieden der Klarheit und Deutlichkeit die der Anschaulichkeit und Leere hinzu. Der »Nachvollzug« gelingt meist nur zum Teile, das reproduzierte Erlebnis ist nach manchen Stücken oder Momenten nicht »dasselbe« wie das ursprüngliche, die übrigen Teile sind »Ergänzungen« (anschauliche oder leere), sind aber eventuell in der reflektierenden Betrachtung nicht als solche aufgefaßt. Dann zergliedere ich |314/21 ein anderes Objekt, als ich ursprünglich zum Thema gemacht hatte und noch vor mir zu haben glaube, und komme zu einer falschen Beschreibung. Auch hier ist der reproduktive bzw. nicht reproduktive Charakter ein reflektiv erfaßbarer, und seine Beachtung kann zur Verminderung oder Aufhebung der Täuschung dienen.

d) der Ideation

Was nun die generelle Ideation angeht, die sich auf dem Grunde exemplarischer Einzelanschauungen erhebt, so entfällt hier – da sie gegen den Gegensatz von Impression, Reproduktion und Phantasie gleichgültig ist – diejenige Gruppe von Täuschungen, die in der Reproduktion als solcher gründet.

Doch steigert und mindert sich mit der Klarheit der exemplarischen Anschauung |315/22 die Klarheit der Einsicht in die Notwendigkeitszusammenhänge und die Möglichkeit der Scheidung von Notwendigem und Zufälligem. In der Unklarheit besteht auch hier die Gefahr einer Verwechslung, die nur durch Berücksichtigung der Gegebenheitsweise zu umgehen ist.

|316 Mit dem reinen Bewußtsein und der Möglichkeit, es erkenntnismäßig zu fassen und methodisch zu erforschen, ist die Problematik der Subjektivität nicht erschöpft. Eine menschliche Person – so sahen wir – ist nicht bloß ein reines Ich, dessen geistiges Auge in eine Gegenstandswelt hineinblickt, sondern – ebenso wie jedes animalische Wesen überhaupt – eine Realität, die mit Seele und Leib in den Zusammenhang der realen Welt verflochten ist. Wie wir unter dem Titel »Bewußtsein« verschiedene mögliche Formen fanden, unter denen die intentionale, die wir als die spezifisch persönliche auffaßten, eine ausgezeichnete ist, so gibt es auch verschiedene Arten realer Subjekte, unter denen die, welche wir als »Personen« bezeichnen, eine besondere Stellung einnehmen. |317/69 Wir untersuchen zunächst das, was ihnen allen gemeinsam ist, und das ist ihre psycho-physische Struktur.

b) Die ontische Struktur psychischer Subjekte

a) Leiblichkeit

1. Der Leib als materieller Körper von besonderer Erscheinungsweise

§ 1 Die Struktur des Leibes

a) Der Leib als materieller Körper

Dem Aufbau des Leibes wenden wir zuerst unsere Aufmerksamkeit zu. Betrachten wir ihn einmal unter Absehung von dem, was ihn zum »Leib« macht, so ist er ein materieller Körper wie andere und weist dieselben Beschaffenheiten auf. Er ist ein Rauming von geschlossener Figur und »dreidimensionaler« Ausdehnung und untersteht als solches den Gesetzen der euklidischen Geometrie. In jedem Moment seines Daseins nimmt er einen bestimmten Ort im reinen Weltraum ein und hat eine bestimmte Entfernung von jedem anderen Rauming (mit dem Grenzfall \emptyset). |318/70 Es gehört ferner zu seinen Eigentümlichkeiten als geschlossener Raumkörper, daß er für ein erfassendes Bewußtsein nur jeweils in einer Seitenansicht gegeben sein kann und daß zu seiner vollen Gegebenheit eine unendliche Mannigfaltigkeit solcher Anschauungen gehört.

Wie bei andern Dingen, so ist auch beim Leibkörper die räumliche Gestalt ihrer ganzen Ausdehnung nach bedeckt oder erfüllt mit sinnlichen Qualitäten: Farbe, Härte, Glätte usw., die sich nach

bestimmten Gattungen scheiden und dementsprechend bei einem erfassenden Subjekt verschiedene »Aufnahmestellen« (Gesicht, Getast usw.) voraussetzen.

Räumliche Gestalt und Lage wie sinnliche Qualitäten sind nicht etwas Starres und Unveränderliches: der Körper kann wechselnde Lagen im Raum einnehmen (sich bewegen) und wechselnde Gestalten wie sinnliche Qualitäten (sich verändern). Bewegung und Veränderung sind Zuständlichkeiten, die nicht das Einzelding betreffen, sondern den Dingzusammenhang: die Zuständlichkeiten der Dinge – d. h. sowohl die Vorgänge der Bewegung und Veränderung als ihre Ergebnisse, die jeweilige Lage und sinnliche Beschaffenheit – stehen in Abhängigkeit voneinander, sind kausal verknüpft. |320/72 Welcher Art die Zuständlichkeiten sind, in die ein Ding unter den jeweiligen kausalen Umständen geraten und die es in anderen hervorrufen kann, das hängt von seiner inneren Beschaffenheit ab, von seiner Substanz. Die Substanzen der Dinge andererseits tun sich kund (werden erkennbar) nur durch ihr kausales Verhalten, durch die wechselnde äußere Beschaffenheit, die sie zeigen, und durch den Verlauf dieses Wechsels.

b) Bindung des Leibkörpers an ein Subjekt

Rein im Zusammenhang der äußeren Welt betrachtet, unterscheidet sich der Leibkörper (qua Körper) in nichts von anderen Dingen. Zieht man aber seine Erscheinungsweise für erkennende Subjekte mit heran, so treten |321/ 73 Unterschiede hervor. Es ist jedem Leibkörper ein bestimmtes Subjekt zugeordnet, für das die Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen keine unbeschränkte ist, dem er – im Gegensatz zu allen anderen Subjekten – prinzipiell nicht jede seiner möglichen Seitenansichten zeigen kann. Diese Beschränkung seiner Wahrnehmbarkeit hängt damit zusammen, daß eben dieses Subjekt seine Stellung zu dem Körper nicht frei abwandeln kann (wie zu jedem anderen Körper und wie alle anderen Subjekte zu diesem Körper).

2. Der Empfindungsleib

c) Der Empfindungsleib und seine Abhängigkeit von der materiellen Natur

Mit der Gebundenheit des Leibkörpers an ein Subjekt bzw. ein in |322/74 individuelles Bewußtsein vollziehen wir bereits den Übergang zu denjenigen Eigentümlichkeiten, die ihn als Leib auszeichnen. Diese Gebundenheit besagt weit mehr als räumliche Untrennbarkeit. Der Leib besitzt abgesehen von seinen sinnlichen Qualitäten eine Eigenschaft, die sich wie diese über seine ganze Ausdehnung erstreckt, die sich aber bei keinem bloßen Raumdinge findet: die Empfindsamkeit, die Fähigkeit, Träger aktueller Empfindungen oder – wie wir zur Unterscheidung von den nicht leiblich lokalisierten Empfindungen wie Gesichts- und Gehörsdaten besser sagen – Empfindnisse zu sein. Diese Empfindnisse – |323/75 Druck, Spannung, Wärme, Kälte, Schmerz und dgl. – breiten sich über gewisse (nicht geometrisch abzugrenzende und zu bestimmende) Teile des Leibes aus. Sie gehören aber zugleich dem Bewußtsein an, dessen Subjekt der Leib zugeordnet, an das er gebunden ist. Sie bilden

einen Teil des Sinnenlebens dieses Subjekts, des Materials, auf das sich sein geistiges Leben gründet (so geht z. B. eine Druckempfindung, indem das Subjekt seinen »geistigen Blick«, einen Akt der Auffassung hindurchsendet, in die konkrete Einheit einer Tastwahrnehmung ein und wird zur Bekundung der Härte eines äußeren Gegenstands).

Ebenso wie die Empfindnisse, die |324/76 aktuellen Zuständlichkeiten, so ist auch die Empfindsamkeit, die dauernde Eigenschaft, etwas, was »Leib« und »Seele« gemeinsam besitzen. Sie ist eine Eigenschaft, die sich nur an materiellen Körpern findet (nicht auch an Scheindingen, Phantomen, d. h. bloßen sinnlich erfüllten Raumgestalten ohne kausale Beschaffenheit), kommt aber keinem materiellen Körper als solchem zu, sondern nur, sofern er mit einem Subjekt und dessen Bewußtseinsleben verbunden ist. Sie kann ebensogut als Eigenschaft dieses Subjekts wie als Eigenschaft seines Leibes bezeichnet werden.

Es ist zu betonen, daß der Leib nicht nur als materieller Körper, |325/77 sondern seiner gesamten Beschaffenheit nach dem real-kausalen Zusammenhang eingeordnet ist, wenn auch die Art der Einwirkung eine wesentlich andere ist im Bereich der leiblichen als in dem der bloß materiellen Beschaffenheit. Der Empfindungsbestand des Leibes hängt ab von dem jeweiligen Zustand der materiellen Welt bzw. der materiellen Umgebung, in der er sich befindet. Aber es ist nicht so, daß gewisse Änderungen der materiellen Umgebung unmittelbar Änderungen im Empfindungsbestande hervorrufen, so wie sie Zustandsänderungen des Leibkörpers bedingen. Nennen wir μ ein Geschehen in der materiellen Welt, ν die Zustands|326/78änderung des Leibkörpers, die es zur Folge hat, so bedeutet ν ebenso wie μ allemal ein materielles Geschehen und niemals eine Änderung im Empfindungsbestande. Wenn wir trotzdem den Empfindungsbestand als abhängig vom Zustand der realen Außenwelt bezeichnen, so ist damit gemeint, daß Hand in Hand mit Einwirkungen, die der materielle Körper erfährt, bestimmte Empfindungen auftreten. (Indem z. B. meine Hand durch den Druck eines anderen Körpers eine Veränderung ihrer Gestalt erleidet, verspüre ich an diesem Teil meines Leibes Druck- und Schmerzempfindungen.) Die Wirkungen |327/79 auf die Leiblichkeit sind nicht eingereiht in die Kette des materiellen Kausalgeschehens, sondern laufen neben ihr her. Ob jede Veränderung des Leibkörpers von einer Veränderung des Empfindungsbestandes begleitet ist, ob andererseits Empfindungen nur als Folgen von materiellen Einwirkungen auf den Körper (von äußeren Reizen) auftreten können oder auch »frei steigend«, das lassen wir hier unerörtert. Dagegen muß bemerkt werden, daß die Abhängigkeit vom kausalen Geschehen der materiellen Welt nicht nur für die »Empfindnisse« besteht, sondern auch für die nicht leiblich locali|328/80sierten Empfindungen. Vom Zustand des Leibkörpers hängt auch die jeweilige Ausfüllung des Sehsinnesfeldes usw. ab. Sodann erstrecken sich die Folgen des materiellen Geschehens, dank der Rolle, die die Empfindungen als Material der Ichtätigkeit spielen, auch auf das »höhere Seelenleben«. Welche Außenwelt dem erfahrenden Subjekt bzw. wie sie ihm erscheint, das ist mitbestimmt durch die jeweiligen äußeren Umstände, unter denen es wahrnimmt.

3. Der Leib als lebender Organismus

|329/80a d) *Der Leib als belebter Körper; Eingliederung der Lebensvorgänge in den Kausalzusammenhang; Bewußtseinsseite der Lebensvorgänge*

Zu dem Seinsbestand des Leibes gehört außer der Empfindsamkeit und dem aktuellen Empfindungsleben ein weiterer Bereich von Beschaffenheiten bzw. aktuellen Zuständlichkeiten und Vorgängen. Es ist das, was den Leib als einen lebenden Körper von aller toten Materie trennt. Während in der materiellen Welt Bewegung nur vorkommt als ein Bewegtwerden von außen her, als kausaler Vorgang, besitzen die lebenden Körper die Fähigkeit der Eigenbewegung, die einem inneren Antriebe ihren Ursprung verdankt. Ob der sich bewegende Körper sich als Ganzes |330/80b durch den Raum bewegt (wie die Animalien) oder nur von einem festen Ort im Raum aus einzelne seiner Teile von sich aus in Bewegung zu setzen vermag (wie die Pflanzen), das spielt für die grundsätzliche Scheidung zwischen Lebendem und Totem keine Rolle.

4. Die Person als Lebewesen

Es gibt in jedem Lebewesen – wiederum im Unterschied zu den materiellen Körpern – einen Kern oder Mittelpunkt, der das eigentliche primum movens ist, das, wovon die Eigenbewegung letztlich ihren Auslauf nimmt. Er ist das, wovon man im strengen Sinne sagen kann, daß es »lebt«, wäh | 331/ 80crend von dem zugehörigen Körper nur gilt, daß er »belebt ist«. Das »Leben« äußert sich darin, daß der »Kern« von sich aus bestimmt, was mit dem gesamten Lebewesen geschieht. Das Sein der materiellen Dinge ist ein Verharren in der Zeit, bei dem ihre Beschaffenheit entweder unverändert bleibt oder durch die Einwirkung äußerer Umstände Veränderungen erleidet. Das Sein der Lebewesen ist ein ständiger Entwicklungsprozeß, ein ständiges Sichverändern, bei dem die Abwandlung der äußeren Beschaffenheit in dem Kern ihren Ursprung |332/80d hat. Zwar gibt es auch hier äußere Bedingungen der Veränderung, aber beide gehen nicht miteinander in die Einheit eines Kausalgeschehens ein, wie wir es in der materiellen Welt finden. Eine rollende Kugel trifft auf die andere, und indem sie den Stoß ausübt, wird die andere in Bewegung gesetzt. Verursachendes und verursachtes Geschehen bilden einen einzigen Prozeß. Die äußeren Umstände dagegen, unter denen ein Entwicklungsvorgang verläuft, greifen an dem Kern des Lebewesens an und bestimmen ihn, von sich aus eine Verän |333/80ederung in Gang zu bringen: so bestimmen z. B. die Witterungsverhältnisse das Wachstum einer Pflanze. Es ist nicht ein bruchloses Geschehen, sondern zwei wesensverschiedene Vorgänge, die durch die Vermittlung des Kerns in ein Abhängigkeitsverhältnis treten. Dieses Abhängigkeitsverhältnis hat seiner formalen Struktur nach im Bereich des Bewußtseins ein Analogon in der Motivation. (Es braucht kaum betont zu werden, daß die Körper der Lebewesen, soweit sie nur materielle Körper sind, auf rein kausalem Wege Veränderungen erleiden, bei denen der Kern unbeteiligt ist: so werden die Bäume vom Wind bewegt und |334/80 f. eventuell von ihrer natürlichen Wachstumsrichtung abgedrängt.)

Nicht nur der Anstoß des Geschehens geht beim Entwicklungsprozeß vom Kern aus, sondern auch die Art seines Verlaufs ist von daher bestimmt. Eine allgemeine Struktur kehrt in jedem Entwicklungsprozeß wieder: er setzt ein mit einem Werden, einem ins-Leben-Treten des Lebewesens, setzt sich fort in einem Wachsen (Aufsteigen) bis zu einem Entwicklungshöhepunkt (einer vollen Entfaltung des Lebewesens), um dann in ein Ab-^{335/80g}steigen des Lebewesens überzugehen und mit seinem Untergang zu enden. Diese allgemeine Form des Entwicklungsprozesses zeigt nun sehr verschiedenartige Ausfüllung, je nachdem, was in ihr zur Entfaltung gelangt. Dieses »Was« steht in dem Idealfall eines Entwicklungsprozesses auf dem »Höhepunkt« als volle Realität in der Welt da. Aber schon von Beginn der Entwicklung an »schlummert« sie als »ursprüngliche Anlage« in dem Kern oder – richtiger vielleicht – der Kern hat eine innere Beschaffenheit, die all seinem »Tun« eine bestimmte Richtung gibt, ihm den Charakter eines Hinzielens auf eben dieses Ziel verleiht. Von den äußeren ^{336/80h} Umständen hängt es ab, ob diese Richtung unverrückt eingehalten wird, ob die Entwicklung zu einer vollen Entfaltung führt oder nur zu einer mehr oder minder angenäherten. Im Laufe seiner Entwicklung vollzieht das Lebewesen eine Reihe von »Tätigkeiten« (Ernährung, Atmung und dgl.), die nicht selbst als Phasen des Entfaltungsprozesses anzusehen sind, aber alle darin übereinstimmen, daß sie ihm dienen, daß sie von dem Kern her eingeleitet werden und eine Annäherung an das Ziel ermöglichen. Dazu kommen wechselnde Zuständlichkeiten (Gesundheit, Krankheit, Frische, Mattigkeit), die weder zum ^{337/80i} Entfaltungsprozeß gehören noch ihm dienen, aber doch in einem inneren Zusammenhange mit ihm stehen: diese Zuständlichkeiten, das »Befinden« des Lebewesens, zeugen von einer wachsenden und wieder abnehmenden, ständig schwankenden Lebenskraft, die in dem Organismus lebt; von ihr sind die Tätigkeiten des Lebewesens abhängig, sie übt darauf – und damit zugleich auf den Verlauf des Entwicklungsganges – einen fördernden oder hemmenden Einfluß ^{aus}. Genauer gesprochen: alle Tätigkeiten sind ein Ausfluß der Lebenskraft und hängen in der Art ihres Funktionierens von dem jeweiligen Stande der Lebenskraft ab. Diese Einwirkung zeigt die Form des Kausalgeschehens, die wir innerhalb der Erlebnissphäre wie innerhalb der realen Außenwelt finden: indem im »Befinden« des Lebewesens eine Änderung eintritt, zeigt der Ablauf seiner Tätigkeiten einen gewissen Wandel, ohne daß sein Kern dabei aktiv beteiligt ^{338/80k} wäre. Abgesehen von dieser Kausalität innerhalb der Lebensvorgänge finden wir aber noch ein Abhängigkeitsverhältnis von der realen Außenwelt, analog wie es uns bei dem Empfindungsleben begegnete. Die Zuständlichkeiten des Lebewesens sind bedingt durch die jeweilige Beschaffenheit seines materiellen Körpers und wechseln mit den Veränderungen, die er im Zusammenhang des äußeren Kausalgeschehens erleidet. (Wir lassen die Frage wieder unerörtert, ob jede Änderung des materiellen Körpers eine Änderung der Lebenszuständlichkeit zur Folge haben muß, und ob andererseits solche Änderungen nur als ^{339/80l} Folgen eines materiellen Geschehens auftreten. Beides wird voraussichtlich zu verneinen sein.)

Wir haben die Lebensvorgänge vorläufig in größter Allgemeinheit betrachtet, ohne Rücksicht darauf, ob das Lebewesen zugleich Träger eines Bewußtseinslebens ist oder nicht. Wir müssen sie nun daraufhin

ansehen, welche Besonderheiten sie zeigen, wenn sie einem psycho-physischen Subjekt und speziell einer Person angehören. Wir fanden im Bewußtsein der Person einen Ausstrahlungspunkt alles Erlebens – analog dem Kern des Lebewesens – in dem reinen Ich. Es wird nun zu erwägen sein, ob im Aufbau der Person das Ich die Rolle des Kerns mit übernimmt. |340/80m Was zunächst die freien Bewegungen der Person angeht, so ist ihr erster Anstoß als ein Impuls des Ich anzusehen. Dagegen ist der leibliche Entwicklungsgang nicht als freie Tätigkeit aufzufassen, und die ihm dienenden Leibestätigkeiten sind es nur zum Teil. Es kann also nicht von einem Zusammenfallen von Ich und Kern die Rede sein, sondern nur von einer Einbettung des Ich in den Kern, einer Aufnahme in ihn. Doch haben auch die nicht vom Ich her eingeleiteten Lebensvorgänge eine »Bewußtseinsseite«: zwar nicht die Phasen des Entfaltungsprozesses, wohl aber ein Teil |341/80n der ihm dienenden »unwillkürlichen« Tätigkeiten und ebenso die Zuständlichkeiten des Leibes. Frische und Mattigkeit sind nicht nur Zuständlichkeiten des Leibes, sondern zugleich des Ich. Sie sind Erleben seiner selbst, »Lebensgefühle« des Ich – und zugleich über den Leib, durch ihn verbreitet, nicht an irgend einer Stelle lokalisiert wie die Empfindnisse, sondern ihn ganz und gar erfüllend. So bekundet sich in ihnen außer der organischen eine psychische Lebenskraft, und deren Wirkung zeigt sich in der Art des Ablaufs der Ichaktivität, nicht nur der leiblichen, sondern auch der geistigen Tätigkeiten. Da die Zuständlichkeiten des Leibes von seiner materiellen Beschaffenheit abhängen, zugleich aber als psychische Zuständlichkeiten |342/80o den Anstoß zu einem »inneren« Kausalgeschehen (dieses Kausalgeschehen besteht eben in der Beeinflussung des gesamten Erlebnisverlaufs durch die Sphäre der Lebensgefühle) geben, bilden sie die Brücke zwischen Außen- und Innenwelt, ermöglichen eine reale Einwirkung von außen nach innen.

Es sind allerdings im Bereich der Lebensgefühle Unterschiede zu machen. Es gibt erlebte Leibzuständlichkeiten, die das Ich und seine geistige Tätigkeit nicht mit ergreifen (eine Müdigkeit nach körperlicher Anstrengung, bei der man ganz »munter« und zu geistiger Arbeit fähig bleibt); andererseits ist es möglich, daß sie sich auf das Ich und all sein Tun ausbreiten. Von den »leibgeborenen« Zuständlichkeiten scheiden sich die geistigen Lebensgefühle – dazu gehört auch das, was man gemeinhin als Stimmungen |343/80p bezeichnet –, eine das gesamte Bewußtseinsfeld füllende Atmosphäre oder Beleuchtung, die ihren Schimmer über die Eigenfarbe jedes einzelnen Erlebnisses breitet. Auch sie können entweder auf ihr Ursprungsgebiet beschränkt bleiben oder auf die Leiblichkeit übergreifen, eventuell eine von dort herkommende Wirkung überwinden oder ihr unterliegen (Eine leiblich bedingte Müdigkeit z. B. kann durch den Zustand freudiger Erregung, in den die Person durch den Empfang einer guten Nachricht versetzt wird, zum Verschwinden gebracht werden). Das »innere Kausalgeschehen« hat also verschiedene mögliche Ausgangspunkte: den Stand der organisch-psychischen Lebenskraft, der von der Beschaffenheit des materiellen Leibes und der äußeren Kausalzusammenhänge, in denen er steht, mitbedingt ist; und den Stand der geistigen Lebenskraft, der von »Eindrücken« aus der geistigen Welt mitbedingt ist, |344/80q von Gemütsbewegungen, die ihren Anstoß einem erlebten Gegenständlichen (einem absoluten »Motiv«) verdanken. Als dritter Faktor

endlich kommen Willensimpulse in Betracht, die die Auswirkung der anderen kausalen Faktoren unterbinden. Im letzten Fall haben wir nicht mehr ein reines Kausalgeschehen, das immer ein passives Sich-Vollziehen ist, sondern ein Eingreifen des frei tätigen Ich in die kausalen Verläufe. Dieses Eingreifen nun, das die Kette des Geschehens durchbricht, erstreckt sich über den Bereich des Innenlebens hinaus.

5. [e] Der Leib als Willensorgan

|Rest 80 Wie durch die Doppelnatur des Leibes eine Abhängigkeit des Subjektlebens von der Außenwelt herbeigeführt wird, so ermöglicht sie |345/81 andererseits ein Eingreifen des Subjekts in das äußere Geschehen. Zu dem freien Tun, dessen das Ich fähig ist, gehört die Bewegung seines Leibes (des ganzen wie einzelner Glieder). Diese Bewegungen sind zugleich mechanische Vorgänge und haben als solche ihre Folgen in der materiellen Natur. So vermag das Subjekt, das im Besitze eines Leibes ist, dank seiner Fähigkeit, diesen als Organ seines Willens zu handhaben, Wirkungen auf die Dinge der äußeren Welt auszuüben, aus den vorhandenen neue zu schaffen.

Während der »Lauf der Natur« |346/82 durch seine Folgen im Seelenleben der Individuen keine Durchbrechung erfährt, bedeutet jedes Eingreifen des Willens in das äußere Geschehen den Anfang einer neuen Kausalreihe.

6. [f] Der Leib als Ausdrucksorgan

Die bisher betrachteten Eigentümlichkeiten des Leibes – Lebendigkeit, Empfindsamkeit, Brauchbarkeit als Willensorgan bzw. als Instrument für eine Einwirkung auf die materielle Welt – kommen allen animalischen Leibern zu. Eine weitere Funktion, die für den Leib der Person wesentlich ist, findet sich nicht bei allen bewußten Wesen (wenn auch nicht ausschließlich bei Menschen): ich meine die Fähigkeit, das Innenleben auszudrücken. Es ist ein in sich geschlossenes, monadisches Bewußtsein | 347/83 denkbar, ein reines Innenleben, von dem nichts nach »außen« dringt. So können wir uns das »dumpfe« Bewußtsein der niederen Tiere vorstellen, die keine Ausdrucksphänomene zeigen. Aber auch ein Geist von der höchsten Stufe der Bewußtheit könnte existieren, ohne sich in äußeren Erscheinungen zu offenbaren. Derart ist das Innenleben der menschlichen Person nicht. Es hat die Eigentümlichkeit (wenigstens einem Teile nach), ein Leben von innen nach außen zu sein. Es verläuft nicht in sich selbst, sondern wirkt sich aus, endet in einem »Ausdruck«, indem es dem Leibe seine Spur aufprägt. Der Ausdruck oder deutlicher noch das Ausdrückende, das ist eine gewisse äußere Beschaffenheit des Leibes (»Schnitt« |348/84 des Gesichts, Klang der Stimme und dgl.) und bestimmte Veränderungen, die sie zeigt (Mienenspiel etc.). Das Ausgedrückte ist das »Innere« der Person (ihre aktuellen Zuständlichkeiten wie Freude, Trauer usw. und ihr »Charakter«). Beides – Ausdruck und Ausgedrücktes – bilden eine konkrete Einheit, die nur abstraktiv zu trennen ist: das eine ist nicht bloßes Äußeres, sondern beseeltes Äußeres, das andere nicht bloßes Inneres, sondern sichtbar zu Tage tretendes Inneres. Und das Sich-Ausdrücken ist ein Hineinströmen des Inneren in das Äußere, von der anderen Seite betrachtet: ein Hervorgehen des Äußeren aus dem Innern, analog wie es sich innerhalb

des Innenlebens selbst als Motivation eines Erlebnisses durch ein anderes |349/85 findet. Und wie ein motivierendes Erlebnis (z. B. ein Gefühl) durch seinen Sinn vorschreibt, welches, eventuell welche (wenn mehrere Möglichkeiten bestehen) anderen (z. B. was für Willensakte) aus ihm hervorgehen können, so besteht auch zwischen dem Innenleben und seinem Ausdruck ein innerer, ein Sinnzusammenhang. Nicht jedes beliebige Äußere kann Ausdruck jedes beliebigen Inneren werden, sondern es waltet hier eine feste Gesetzlichkeit, die bestimmt geartetem Inneren ein bestimmt geartetes Äußeres als seinen möglichen Ausdruck zuordnet. Das unterscheidet den mimischen Ausdruck von jeder Art von Zeichen (und dazu gehört auch der sprachliche »Ausdruck«, |350/86 soweit nicht mimische Elemente in ihn mit eingehen), dessen äußere Beschaffenheit im Grunde gleichgültig ist für das, was es bezeichnet.

Die äußere Beschaffenheit ist es nach dem Gesagten, in der die Ausdrucksfähigkeit des Leibes gründet, nicht die innere, nicht seine materiellen Eigenschaften. Ein »Astralleib«, ein bloßes Phantom ohne Materialität (und damit auch ohne Empfindsamkeit) genügt, um ein Innenleben in Erscheinung treten zu lassen. Auf welche Weise in solchem Falle das »Gestalten« des Leibes von innen her geschehen könnte, das brauchen wir hier nicht zu erwägen. Dort wo ein materieller Leib |351/87 als Träger der Ausdruckserscheinungen zur Verfügung steht, da müssen wir außer dem Sinn- und Motivzusammenhang noch ein Verhältnis realer Einwirkung von Innerem mit Äußerem feststellen: das Innere bringt die äußere Gestalt, in der es sich Ausdruck verschafft, hervor, sowie ein Willensakt eine äußere Handlung ins Werk setzt.

β) [§ 2] Die Struktur der Psyche

Wenn wir uns nun der Frage zuwenden, was eigentlich das Innere sei, das sich im Leibe ausdrücke, so liegt der Gedanke nahe: ist psychophysisches Subjekt bzw. »Person« die reale Einheit von »Seele« und Leib, und spielt der Leib die Rolle des »Äußeren«, so wird wohl die »Seele« das entsprechende Innere sein. Damit ist aber wenig geholfen, so lange wir nicht untersucht haben, |352/88 was unter »Seele« eigentlich zu verstehen ist. Das gilt es also jetzt zu erforschen.

1. Die Psyche als Realität, ihre Zuständlichkeiten und Eigenschaften

[a] Die Psyche als Realität im Gegensatz zum Bewußtsein]

Die Seele oder, wie wir von jetzt ab lieber sagen wollen, weil wir den Ausdruck »Seele« noch in anderem Sinne brauchen: die Psyche ist nicht zu identifizieren mit dem Bewußtseinsstrom: weder mit dem ursprünglichen stetigen Fluß des Erlebens noch mit der Gesamtheit der Erlebnisse, der Einheiten von bestimmtem Gehalt und bestimmter Dauer, die sich in jenem stetigen Fluß aufbauen. Man nennt die Person eine Einheit aus Leib und Seele, aber nicht aus Leib und Bewußtsein. Man spricht von ihren »psychischen Eigenschaften«, während die Rede von »Bewußtseinseigenschaften« keinen Sinn hat.

Man versteht unter Psyche eine |353/89 Realität in der Welt, während das Bewußtsein – in Reinheit gefaßt – dem Zusammenhang alles Daseienden – als das, für das es da ist – enthoben und entgegengestellt ist.

Als ein öv [Seiendes] der realen Welt fügt sich die Psyche, gleich dem materiellen Ding, den obersten Kategorien der Realität ein. Sie ist eine Substanz, eine konkrete Einheit innerer Beschaffenheiten oder Eigenschaften (Accidentien), und macht während der Dauer ihres Seins eine Reihe wechselnder Zuständlichkeiten (modi) durch. Sie und ihre Eigenschaften unterliegen bestimmt geregelten Veränderungen in Abhängigkeit von den realen Umständen, in denen sie sich befinden: sie unterstehen der Kategorie der Kausalität.

|354/90

b) Eigentümlichkeiten der Psyche gegenüber dem materiellen Ding

Innerhalb dieser Kategorien zeigt die Psyche – als eine eigene Seinsregion gegenüber dem materiellen Ding – ihre besondere Eigentümlichkeit. Ihr Sein ist zwar wie das dingliche dauerndes Sein, d. h. es erfüllt eine bestimmte Strecke der objektiven Zeit, aber es ist im Gegensatz zum dinglichen Sein kein Dasein im Raume. Soweit von einer Räumlichkeit des Psychischen die Rede sein kann (von einem Ort, an dem es sich befindet, von einer Ausbreitung gewisser Zuständlichkeiten), verdankt es sie nur seiner Verbindung mit dem räumlich ausgedehnten Leibe.

Sodann sind die Zuständlichkeiten der Psyche dadurch ausgezeichnet, daß sie nicht nur reale psychische Zuständlichkeiten sind, |355/91 sondern erlebte Zuständlichkeiten des Ich, dem diese Psyche zugehört, und die Erlebnisse, durch die sie sich kundgeben, können als reine Erlebnisse betrachtet werden, ohne Rücksicht auf das, was sie im Zusammenhang der realen Welt sind. Hier sehen wir den Zusammenhang von Psyche und Bewußtsein. Die Gesamtheit der Erlebnisse einer Person, in denen ihr psychisches Leben sich bewußtseinsmäßig darstellt, ergibt den Bewußtseinsstrom dieser Person. Andererseits sind die psychischen Zustände reale Zuständlichkeiten, real bedingt und mit realen Folgen. Mit realen Bedingungen der psychischen Zustände haben wir uns schon früher beschäftigt: mit den Einwirkungen der materiellen Welt, die durch den Leib vermittelt werden, und mit der Lebenskraft, die von »innen« her die Abfolge der psychischen Zustände reguliert. Von dieser Art Ab|356/92hängigkeit ist durchaus zu scheiden eine andere Bedingtheit der psychischen Zuständlichkeiten, die den geistigen Individuen eigentümlich ist: ihr Bestimmtwerden (Motivation) durch die Umwelt, in der sie sich befinden. Die Außenwelt, von der das psychische Leben funktionell abhängt, ist die gesamte Realität, deren Zusammenhang der materielle Leib eingeordnet ist, gleichgültig ob das Subjekt etwas davon weiß oder nicht, die Umwelt ist der Gegenstandsbereich, den das Individuum dank seiner geistigen Akte sich gegenüber hat, der ihm bewußt ist, gleichgültig ob ihm wirkliches Dasein zukommt oder nicht. Die Zuständlichkeiten, sofern sie durch die reale Außenwelt und die Lebenskraft bedingt sind, entstehen in der Psyche; sofern sie durch die bewußte Umwelt bestimmt sind, werden sie vom Ich vollzogen: sie sind als motivierte sein geistiges Leben und nur als

zugleich real bedingte psychisches Sein. Das aktuelle psychische Leben – das ist die in den Zusammenhang der Realität eingegangene Sinnlichkeit und Geistigkeit.

Besondere Eigenart zeigen auch die psychischen Eigenschaften und ihr Verhältnis zu den Zuständlichkeiten. Diese Eigenschaften sind sämtlich dispositionelle, sie sind gleichbedeutend mit Fähigkeiten zu gewissen Zuständlichkeiten; sie ordnen sich demgemäß entsprechend den Gattungen und Arten der Erlebnisse und zeigen wie diese die Zweiteilung in sinnliche und geistige (auf die eine Seite gehören z. B. Schärfe des Gesichts und Gehörs, Feinheit des Geruchs- und des Tastsinns; auf die andere Intelligenz, Willensstärke, Leidenschaftlichkeit und dgl.).

|358/94 Die Zuständlichkeiten haben nun für die Eigenschaften nicht bloß die Bedeutung, daß sie sie in Erscheinung treten lassen (wie die äußere Beschaffenheit der materiellen Dinge ihre innere): sie üben außerdem einen realen Einfluß auf sie aus, bewirken ihre »Ausbildung«, üben sie. Die Psyche mit allen ihren Eigenschaften ist wie der Leib (als lebendiger) ein sich entwickelndes Wesen. Sie besitzt ihre Eigenschaften nicht vom Beginn ihres Daseins an, sondern erwirbt sie im Laufe ihres »Lebens«; dieses Leben ist die Reihe der Zuständlichkeiten, die sie durchmacht, oder anders ausgedrückt: die kontinuierliche Umwandlung von Lebenskraft in aktuelle psychische Zuständlichkeiten; im Laufe dieses Prozesses wird die Lebenskraft in bestimmte Richtung gelenkt, für gewisse Aufgaben »bereitgestellt«, und darin besteht die Ausbildung psychischer Dispositionen. Wie die Zuständlichkeiten abgesehen von ihrer »inneren« Bedingtheit auf doppelte Weise von außen her abhängig |359/95 sind, so sind es auch die Eigenschaften bzw. ihre Entwicklung (funktionell abhängig von der Außenwelt und motiviert durch die Umwelt).

Es scheint, als ob wir uns bei dem dargelegten Verhältnis von psychischen Eigenschaften und Zuständlichkeiten im Kreise bewegen: Scharfsinn z. B. ist die Fähigkeit, schwierige Verstandesaufgaben zu lösen, d. h. bestimmt geartete Denktätigkeiten zu vollziehen. Wir gewinnen diese Fähigkeit, indem wir uns an solchen Aufgaben »üben«, indem wir wieder und wieder unser Denken in der entsprechenden Weise betätigen. Wie können wir aber eine Tätigkeit ausüben, |360/96 zu der wir nicht die Fähigkeit besitzen? Und besitzen wir sie andererseits, so brauchen wir sie nicht mehr zu erwerben. Um aus der Verlegenheit herauszukommen, müssen wir die Scheidung vollziehen, die schon bei dem Lebewesen notwendig war: wir müssen die Entwicklung der Psyche und ihrer Eigenschaften als Entfaltung einer ursprünglichen Anlage ansehen. Was in der Psyche nicht angelegt ist, das kann unter keinen Umständen entwickelt werden. Wo aber eine bestimmte Anlage vorhanden ist und »günstige Umstände« hinzukommen, da kann sie in der entwickelten Eigenschaft ihre volle Entfaltung |361/97 haben. Diese volle Entfaltung entspricht (wie bei allen Entwicklungsgängen) dem Entwicklungshöhepunkt. Wenn dieser überschritten ist, so beginnt ein Abwärtssteigen, eine Rückbildung der Eigenschaft, eine »Abstumpfung« der Fähigkeit. Und zwar können dieselben Umstände, die den Aufstieg herbeigeführt haben, im weiteren Verlauf zum Niedergang führen. (So kann die Genußfähigkeit, die durch Genießen erworben bzw. gesteigert wurde, durch »Übermaß« abgestumpft und ganz verloren werden.)

2. Der Charakter

c) Ausgrenzung des Charakters aus der Gesamtheit der seelischen Eigenschaften

Den typischen Verlauf eines Entwicklungsganges zeigen alle psychischen Eigenschaften in gleicher Weise. Im übrigen |362/98 zeigen sie in ihrer Stellung im Aufbau der Psyche bemerkenswerte Unterschiede, die sich auf jeder Entwicklungsstufe geltend machen. Aus der Gesamtheit der Eigenschaften grenzt sich ein Komplex heraus, den man als den Charakter des Individuums, speziell der Person bezeichnet. In den Beschaffenheitsbestand, der ihn ausmacht, geht zunächst die Sinnlichkeit nicht mit ein. Es gehört nicht mit zum Charakter der Person, ob sie gut sieht oder hört und dgl. Ganz bedeutungslos ist zwar die sinnliche Beschaffenheit nicht; aber sie spielt nur die Rolle eines »äußeren Umstands«, von dem die Charakterentwicklung funktionell abhängt, und bildet nicht einen Teil des Charakters selbst. Demnach scheinen |363/99 sich die Charaktereigenschaften auf den »Geist« der Person zu beschränken. Das stimmt zusammen mit unserer früheren Feststellung, daß unter der geistigen Tätigkeit, dem Ichleben, das eigentliche persönliche Leben zu verstehen sei. Aber auch damit ist der Kreis noch nicht eng genug umgrenzt. Auch die Gesamtheit der geistigen Eigenschaften fällt nicht mit dem Charakter zusammen. Vielmehr sehen wir, daß der »Verstand« im selben Sinn wie die Sinnlichkeit für den Charakter gleichgültig ist. Ob eine Person gescheit oder dumm, ob rasch oder langsam von Auffassungsgabe ist, das ist zwar als bedingender Umstand von höchster |364/100 Wichtigkeit für die Gestaltung ihres Charakters, geht aber nicht mit ein in seinen Seinsbestand. Die eigentliche Domäne des Charakters ist der Bereich des Gemüts- und Willenslebens. Der Charakter: das ist die Fähigkeit zu fühlen und die Triebkraft, mit der sich dieses Fühlen in Wille und Tat umsetzt. Und da das Fühlen gleichbedeutend ist mit Werterleben, da es das gebende Bewußtsein ist für die Welt der Werte wie die Wahrnehmung für die Gegenstände der Natur – so können wir auch sagen: Charakter ist die Aufgeschlossenheit (eventuell auch Verschlossenheit) für das Reich der Werte und die Art, wie man sich für |365/101 ihre Verwirklichung einsetzt. Vom Wesen der Werte und vom Wesen des Fühlens können wir also Aufklärung erhalten über den Bau des Charakters. Die Werte ordnen sich in eine Reihe von Wertbereichen von verschiedener Rangordnung. Den Wertunterschieden entsprechen Unterschiede des Bewußtseins, in dem sie zur Gegebenheit kommen (der Kardinalscheidung in positive und negative Werte entspricht der Grundunterschied des Angezogen- und Abgestoßenwerdens), der Höhe der Werte entspricht die »Tiefe«, mit der sie in das Gefühlsleben der Person eingreifen. Mit der stufenartigen Ordnung der Werte und des Wertfühlens hängt eine Gliederung der Charaktereigenschaften in Schichten von |366/102 verschiedener Tiefenlage zusammen.

Das mehr oder minder »tiefe Eingreifen« des Fühlens hat noch eine besondere Bedeutung. Mit jedem Fühlen, jedem wertgebenden Akt ist verbunden oder richtiger gesagt: es ist zugleich ein Gefühl, eine Zuständlichkeit des Ich, die seinen Lebensstrom aufwühlt und in seinem Abfluß einen Wandel hervorruft. Wie stark dieser Einfluß, wie tief das Eingreifen ist, das hängt von der Höhe des gefühlten

Wertes ab (wenn auch nicht allein davon). Die Rangordnung der Werte und die Abhängigkeit des Gefühlslebens von ihr ermöglicht eine Vernunftgesetzlichkeit in diesem Bereich, eine Bewertung nach »richtig« und |367/103 »falsch« zugleich auch eine Bewertung der Charaktere. Jedem Wert entspricht ein fühlender Akt, in dem er zu adäquater Gegebenheit kommt. Diesem Akt gebührt es, einen »Eindruck« von bestimmter Stärke auf die Person zu machen, ihr Gemüt in bestimmter Tiefe aufzuwühlen und eine entsprechend »nachhaltige« Wirkung auf den Abfluß ihres Erlebens auszuüben. Und ist der Wert ein erst zu realisierender und steht seine Realisierung in der Macht der wertfühlenden Person, so ist zu fordern, daß dem entsprechenden Gefühl ein auf das Realisieren gerichteter Willensakt und eine Handlung entspringt (falls nicht – bei einer Wahl – ein höherer Wert ein anderes Wollen und Handeln verlangt). Ist das Gefühl stärker oder weniger stark und wirkt | 368/104 es nicht so, wie es wirken »sollte«, so ist es unvernünftig, eventuell negativ-wertig, und ebenso der Wille und die Tat, die nicht im Sinne der geforderten Motivation verlaufen. Zugleich zeigt sich darin ein Mangel des Charakters, entweder eine Unfähigkeit, den Wert zu fühlen bzw. adäquat zu fühlen, oder eine Unfähigkeit des Willens, sich im Kampf mit widerstrebenden Faktoren durchzusetzen. Die Unfähigkeit, Werte adäquat zu fühlen, bzw. so zu fühlen, wie sie es »verdienen«, während man wohl erkennt, was sie verdienen, ist durch einen Tiefstand der Lebenskraft bedingt – einen zeitweiligen oder auch »konstitutiven«. Daran sehen wir, daß die spezifische geistige Lebenskraft eines Individuums mit in seinen Charakter hineingehört und in seinem Aufbau dieselbe Rolle spielt wie die psychische Lebenskraft überhaupt im Aufbau der gesamten Psyche.

Aus dem Wesen der Gefühle können wir auch verstehen, welche Rolle Verstand und Sinnlichkeit als bedingende Umstände der Charakterentwicklung spielen. Gefühle sind ihrem Wesen nach fundierte Akte, so wie Werte nicht selbständig in der Welt existieren, sondern als Qualitäten |369/105 an ihren Trägern, den Gütern, vorkommen. Diese Wertqualitäten bilden einen neuen Seinsbestand gegenüber den Sachqualitäten und machen die »bloßen Sachen« erst zu »Gütern«. Wie sie ohne untere Seinsstufe nicht dasein können (während umgekehrt Ablösbarkeit besteht), so können auch die wertgebundenen Akte nur in Konkretion mit sachgebenden auftreten. Wer die Werte der wahrnehmbaren Welt erschauen und seine Empfänglichkeit dafür zur Entfaltung bringen soll, der bedarf der Sinnlichkeit. Und wer nicht genügend Verstand besitzt, um eine Sachlage zu erfassen oder um sich die Folgen seiner Handlungen klar zu |370/106 machen, der wird nicht imstande sein, die richtigen Entschlüsse zu fassen und die entsprechenden Fähigkeiten nicht ausbilden können.

d) Abhängigkeit der seelischen und speziell der Charakterentwicklung vom Willen

Ziehen wir in Betracht, welche Macht dem Willen innerhalb der Erlebnissphäre zuzuschreiben ist, und bedenken wir andererseits, welchen Einfluß die Erlebnisse als reale Zuständlichkeiten auf die Entwicklung der Psyche und natürlich auch derjenigen Eigenschaften, die den Bestand des Charakters ausmachen, haben, so wird uns verständlich, warum und in welchem Maße man eine Person für ihre

Eigenschaften und speziell für ihren Charakter »verantwortlich machen« kann. Es steht mir frei, meinen Leib zu betätigen und ihm dadurch Kraft und Gewandtheit zu verschaffen. Es steht mir frei, meine Sinne und meinen Verstand zu üben und sie dadurch zu »schärfen«. So besteht auch im Bereich des Charakters die Möglichkeit der »Selbsterziehung«. Es ist in meine Macht gegeben, böse Triebe, die sich in mir regen, zu unterdrücken, schlechte Neigungen im Keime zu ersticken und die entsprechenden dauernden Eigenschaften (üble »Gewohnheiten«, »Laster«), die sich ausbilden wollen, am Aufkommen zu hindern. Ich kann andererseits meinen Blick willentlich auf alle erreichbaren Werte richten, |372/108 kann mich innerlich für ihren »Empfang« bereit machen und dadurch an der Entwicklung meiner »Tugenden« arbeiten. Alles dies in den Grenzen, die mir durch meine »ursprüngliche Anlage« gezogen sind. Denn was mir »von Natur« versagt ist, das kann ich mir auf keine Weise verschaffen und dafür trage ich auch keine Verantwortung: *ultra posse nemo obligatur*. Dieses Gesetz hat nur eine Ausnahme, oder vielmehr es gibt ein Gebiet, das kein »ultra posse« kennt: den Bereich des Willens. Eine unüberwindliche ursprüngliche Willensschwäche gibt es nicht; wie die Person einen Willensakt ständig forterzeugen kann (bis zu seinem »natürlichen |373/109 Ende«, wenn er völlig in die Tat umgesetzt ist) und für sein Erlahmen gegenüber widerstrebenden Kräften verantwortlich ist, so ist auch die Stärkung ihrer Willenskraft in ihre Hand gegeben und ist eine unabwiesbare Forderung.

3. Charaktertypen und individuelle Eigenart: Persönlichkeitskern

§ 3 Das persönliche Ich

a) Typische Charaktere und individuelle Eigenart

Wir unterscheiden vom Charakter in dem bisher behandelten Sinn – als einem bestimmt umgrenzten Seinsbestand innerhalb der Psyche, der jeder Person eigen ist – den Charakter als ausgeprägte Eigenart, als das, was einer Person den Stempel der Persönlichkeit verleiht. Was es damit auf sich hat, müssen wir nun untersuchen.

Wie jedem Gegenstand als εἶδος [Wesen], rein auf sein Was hin betrachtet, ein Erlebniswesen entspricht, ein Akt von bestimmter allgemeiner Struktur, und trotz |374/110dem jedes einzelne konkrete Erlebnis im Zusammenhang eines Bewußtseinsstromes ein schlechthin einzigartiges ist, ein absolutes Individuum, so verhält es sich auch mit dem Bau der Psyche und – was uns hier besonders angeht – des Charakters. Jedem Wert entspricht ein Wertnehmen, ein fühlender Akt von bestimmtem Wesen, jedem Wertbereich eine Gattung solcher Akte und eine geistige »Aufnahmestelle«: das, was wir Charaktereigenschaft nannten. Jede solche Eigenschaft ist in ihrer Korrelation zu dem betreffenden Wertbereich ein Typisches, etwas, was eine Mehrheit von Personen gemein haben kann. Und der gesamte Charakter als Einheit solcher typischer Eigenschaften kann selbst als ein Typus gefaßt werden. Vom Reich der Werte ausgehend |375/111 könnten wir solche Charaktertypen konstruieren. Der allumfassende Geist freilich, der die gesamte Welt der Werte in ihrer objektiven Rangordnung und

in vollkommener Adäquatheit umfaßt, ist nicht mit unter die Charaktere zu rechnen. Der Begriff des Charakters, wie wir ihn faßten, als konstituiert durch eine Reihe dispositioneller Eigenschaften, setzt, wie der Begriff der Fähigkeit überhaupt, eine begrenzte Kraft voraus, die der Ausbildung von Fähigkeiten zu Gebote steht und keine allseitige Ausbildung gestattet. Eine unbegrenzte »Offenheit« für die Objektwelt sprengt den Rahmen der sich entwickelnden Eigenschaft. So hängt es mit der psychischen Struktur der Menschen zusammen, daß sie Charakter haben, und in der Eingeschränktheit des Charakters als solchen, daß sie (nach einer Bemerkung von Reinach) stets die »Fehler ihrer Tugenden« zeigen. Der begrenzten Kraft entsprechend zeigt sich bei allen Charakteren ein Fortfall gewisser Wertbereiche, eventuell eine Abänderung ihrer Rangordnung, eine Unvollkommenheit in der Art, wie man sich von Werten durchdringen und zum Handeln bestimmen läßt, und je nachdem, was an »Tugenden« und sie begleitenden »Fehlern« vorhanden ist, ergeben sich verschiedene Charaktertypen. Aber der Charakter einer Person – obgleich sich jede unter einen solchen Typus bringen läßt – erschöpft sich nicht darin, Vereinzlung des Typus zu sein, sondern weist in seiner Gesamtheit wie in einzelnen Eigenschaften und Erlebnissen eine »individuelle Note« auf. Es ist zu bemerken, daß diese »Individualität« oder »persönliche Eigenart« in ihrer äußeren Erscheinung Grade aufweist, daß nicht alle sie im gleichen Maße zeigen. |376/112 Als Grenzfall ist eine Person denkbar, deren Charakter und Erlebnisverlauf ganz im Typischen aufgeht und keinerlei Eigenart zeigt: eine Annäherung an diese Grenze sehen wir in dem, was man »Durchschnittsmenschen« nennt (dabei hat man allerdings nicht bloß die Annäherung an irgend einen, sondern an einen bestimmten Typus im Auge). Der entgegengesetzte Grenzfall einer schlechthin individuellen Person, die nichts Typisches aufweist, ist nur dann fingierbar, wenn man ihr auch eine schlechthin individuelle, nur ihr zugängliche Wertewelt zuweist. Jede durch die objektiven Werte bestimmte Person muß einen Typus vertreten, wenn sie es auch auf ihre Weise |377/113 tun mag. Und ist ihre Eigenart so stark, daß das Typische dahinter verschwindet, so nennt man sie eine »Persönlichkeit« und spricht ihr einen »ausgeprägten« Charakter zu.

b) Persönliche Eigenart als einfache Qualität

Die »persönliche Eigenart« ist ein einfaches Quale, das dem ganzen Charakter und jedem einzelnen Erlebnis (des Bereichs natürlich, für den der Charakter bestimmend ist) seinen Stempel aufprägt. Es gestaltet die Person zu einer »einheitlichen Persönlichkeit«, und diese Einheitlichkeit bedeutet eine Gesetzmäßigkeit des Zusammenhangs, ein Prinzip der Auslese für Eigenschaften und Zuständlichkeiten, die innerhalb einer »einheitlichen Persönlichkeit« möglich sind. Denn nicht jede mögliche Eigenschaft und nicht |378/ 114 jede mögliche Verbindung von Eigenschaften ist fähig, die betreffende individuelle Färbung anzunehmen. (Von der Unverträglichkeit mit der individuellen Eigenart ist zu unterscheiden die wesenhafte Unverträglichkeit gewisser Eigenschaften miteinander, die in ihrer Bezogenheit auf Wertbereiche und deren Verhältnis zueinander gründet und schon innerhalb der typischen Charaktere nur gewisse Verbindungen von Eigenschaften zuläßt.) Zwar gibt es Personen, die »widerstreitende« Eigenschaften aufweisen, aber sie werden nicht als einheitliche Persönlichkeiten

anerkannt; man nennt sie »unharmonische Menschen« oder sagt wohl auch, daß sie mehrere »Seelen« in sich vereinen.

|379/115 Bevor wir daran gehen, den eigentlichen Träger der individuellen Eigenart aufzusuchen, wollen wir uns überzeugen, daß wirklich nur der Charakter und die für ihn wesentlichen Zuständlichkeiten ihren Stempel tragen, das übrige psychische Leben dagegen nicht. Bedenkt man nämlich, daß es dieselbe Wertewelt ist, der gegenüber die Individuen ihre Eigenart hervorkehren, allgemeiner ausgedrückt: daß unter denselben äußeren Umständen verschiedene Personen sich verschieden verhalten, so liegt es nahe, das auf ihre ursprüngliche Anlage zurückzuführen und sie mit der persönlichen Eigenart zusammenzubringen. Diese erstreckt sich aber auf die gesamte |380/116 Psyche und alle ihre Zuständlichkeiten. Doch es ist ohne weiteres ersichtlich, daß nicht alles, was eine Person von anderen unterscheidet, zu ihrer persönlichen Eigenart gehört. Die sinnliche Beschaffenheit des Menschen trägt keine »individuelle Note«; mag auch dasselbe Objekt sich dem Kurzsichtigen und dem Weitsichtigen, dem Farbenblinden und dem Normalen in verschiedener Weise darstellen: diese Verschiedenheit ist keine Färbung durch jenes einfache Quale, als das wir die persönliche Eigenart bestimmten, und dieses kann beim Austausch der sinnlichen Beschaffenheit ganz unverletzt bleiben, es ist prinzipiell mit jeder verträglich. Gehen wir zur Betrachtung des Verstandes |381/117 über, so scheint die Sache etwas anders zu liegen. Zwar Dummheit und Klugheit und wiederum das »Denken« als solches können bei verschiedenen Personen gleich auftreten, ohne eine persönliche Note aufzuweisen. Aber in der Art, wie man z. B. zu einem Problem Stellung nimmt und wie man es »angreift«, liegt doch etwas von individueller Eigenart. Doch »Stellungnehmen« und »Angreifen« – das sind keine reinen Verstandesakte (man kann wohl sagen: keine Verstandestätigkeit ist bloße Sache des Verstandes), sondern ein Innerlich-Berührtwerden und Tun, bei dem Gemüt und Willen beteiligt sind. Die Wahrheits- und Willenswerte spielen |382/118 als »Reize« aller Verstandestätigkeit eine Rolle, und wie sie wirken, das hängt von der Eigenart der Person ab.

Wenn wir einerseits von einer Individualität aller Erlebnisse (und dank der Wirkung, die sie als reale Zuständlichkeiten auf die psychische Entwicklung üben, aller Eigenschaften) reden, andererseits feststellen, daß nicht alle an der persönlichen Eigenart Anteil haben, so kann es nicht dieselbe Individualität sein, die hier und da das unterscheidende Moment bildet. – Zunächst: wenn wir von einer möglichen Gleichheit der sinnlichen und der Verstandesanlage bei mehreren Personen sprechen, so steht das |383/119 nicht in Widerspruch zu der faktischen absoluten Individualität jedes Erlebnisses und jeder entwickelten Psyche. Was eine Person erlebt, das hängt ja außer von ihrer Anlage von den äußeren Umständen ab, und diese sind für eine Mehrheit von Individuen verschieden. (So können mehrere Menschen nicht gleichzeitig im Raume dieselbe Stelle einnehmen und dieselbe »Ansicht« von ein und demselben Dinge haben. Trotz eventuell gleicher sinnlicher Anlage ist also ihr Wahrnehmungsbestand immer ein individuell verschiedener.) Unter dem Einfluß des Ablaufs ihrer Zuständlichkeiten müssen aber auch ihre Anlagen |384/120 sich in verschiedener Weise entwickeln. Diese äußerlich bedingte Individualität ist im strengen Sinn keine Eigenart, sie ist kein identisches

qualitatives Moment, das am gesamten psychischen Leben und Eigenschaftsbestande einer Person aufweisbar wäre.

c) Der »Kern der Person« oder das persönliche Ich

a) Der Kern der Person und die Individualität der Werke

Eine solche »äußerlich bedingte« Individualität kommt auch dem Charakter zu. Und wir wissen aus früheren Betrachtungen, daß zu den äußeren Bedingungen seiner Entwicklung die sinnlichen und Verstandesanlagen mitgehören. Er hat aber außerdem jene »innere« Bestimmtheit, die wir als »persönliche Eigenart« bezeichnen. Die ursprüngliche |385/121 Anlage des Charakters zeichnet sich vor allen anderen Anlagen der Person dadurch aus, daß ihr ein letztes unauflösbares qualitatives Moment inneohnt, das sie ganz durchtränkt, das dem Charakter innere Einheit gibt und seine Unterschiedenheit von allen anderen ausmacht. Sie ist das Wesen der Person, das sich nicht entwickelt, sondern nur im Laufe der Charakterentwicklung entfaltet, in die einzelnen Eigenschaften auseinanderlegt und je nach der Gunst oder Ungunst der Verhältnisse ganz oder nur teilweise aufblüht, der identische Kern, der sich in allen ihren – durch die äußeren Verhältnisse bedingten – möglichen Entwicklungsgängen und |387/122 Entwicklungsergebnissen findet und den Bereich dieser Möglichkeiten abgrenzt. Denn nicht jeder beliebige Entwicklungsgang ist für eine Person möglich, ihr »Wesen« oder »Kern« setzt ihrer Wandlungsfähigkeit Schranken.

Die positive Auszeichnung, die dieser Kern in der ihm eigenen Qualität hat, macht ihn zu mehr als einer Fähigkeit zu bestimmten Akten, einer bloßen Aufnahmestelle für etwas Objektives, wie es die anderen seelischen Anlagen sind. Er ist ein in sich Bestimmtes und stempelt jeden aus ihm entspringenden Akt als Erlebnis eben dieser und keiner anderen Person. Er verleiht seine |388/123 Prägung aber auch dem Objektbereich, das er der Person erschließt: der Welt der Werte. Ästhetische Empfänglichkeit ist ein Charakterzug der Person, die sie mit so und so vielen anderen gemein hat. Und es sind dieselben objektiven Werte, die ihnen allen zur Gegebenheit kommen. Unbeschadet dessen hat aber jede ihr »ganz persönliches Verhältnis« zu den ästhetischen Werten, ihren von jeder anderen verschiedenen Ort des Genießens, und dasselbe Kunstwerk bedeutet für jede etwas anderes, es hat außer seinem allen zugänglichen objektiven noch für jeden einen besonderen »individuellen« |389/124 Wert. Es gibt Werte, deren Wert »unbestritten« ist und über deren Rangordnung auch im allgemeinen Einigkeit herrscht; wer keinen »Sinn« für sie hat, dem spricht man jedes Kunstverständnis auf dem betreffenden Gebiet ab. Aber meine besondere »Vorliebe« für dieses oder jenes Werk werde ich keinem andern zumuten, denn sie beruht ja auf dem, was es nur mir zu sagen hat, auf einem letzten geheimen Einverständnis zwischen mir und ihm.

Eine solche schlechthin individuelle Beziehung besteht zwischen der Person und jedem ihr zugänglichen Werte. Besonders |390/125 deutlich ist es beim Verhältnis zu anderen Personen. Über die Charaktereigenschaften eines Menschen und ihren Wert wird man sich mit anderen verständigen können, und man kann von mir für diese Werte »Achtung« verlangen. Aber daß ich ihn um solcher

Werte willen lieben soll, das kann man nicht als Forderung aufstellen. Ob und wie ich jemanden liebe, das beruht darauf, wie seine Eigenart die meine berührt, und es ist etwas so schlechthin Einzigartiges wie diese Eigenart selbst. Der Charakter der Liebe als eines Wertnehmens und ihre Richtung auf die Eigenart |391/126 der Person zeigt, daß diese Eigenart selbst einen Wert in sich schließt. Das einheitliche Quale, das die individuelle »Färbung« einer Person ausmacht, ist Sinn und Wert in eins.

4. Die Seele und ihre Tiefen, ihr Verhältnis zu Gefühls- und Willensleben

β) Tiefenlagen des persönlichen Ich

Der Kern der Person, der sich in ihrem Charakter entfaltet, ist von dieser individuellen Färbung durchtränkt und macht die unlösliche Einheit des Charakters aus. |392 Er prägt sich zugleich in der äußeren Erscheinung der Person aus, gestaltet ihren Leib (wodurch er »Ausdruck« wird) und zeigt sich rein und unvermischt in ihrer Seele. Was ist die Seele? Wir haben das gesamte Leben der Person, auch das Gemütsleben, bisher gewissermaßen nur in der Richtung nach außen hin verfolgt. Alles geistige Leben ist ja ein nach außen gerichtetes, ein Entgegennehmen der Welt. Das Gemütsleben aber ist nicht nur das, oder richtiger gesagt: es ist das in einem ganz besonderen Sinne. Das erlebende Ich nimmt im Fühlen die Welt der Werte bzw. die Welt als werthafte Welt nicht nur entgegen, sondern es nimmt sie in sich auf. »In sich« – d. h. es öffnet ihr seine Seele und empfängt |393 sie darin. Die Seele ist das Zentrum der Person, der »Ort«, wo sie bei sich selbst ist. Es mag personale Geister geben, die rein nach außen leben. Die Eigentümlichkeit seelenhafter Wesen, wie wir Menschen es sind, ist es, daß sie bei sich selbst sein können. Die Seele ist erfüllt von dem, was ihr unabhängig von allen »äußeren Eindrücken« eigen ist. Das ist nicht nur jene Eigenart der Person, die in ihr reiner als in Leib und Geist und den psychischen Dispositionen, die wir Charakter nennen, zutage tritt, sondern gewisse Grundstimmungen, in denen jene Eigenart sich auslebt und die zugleich bestimmend sind für die Art, wie die Seele die ihr zugängliche Wertewelt in sich aufnimmt, und |394 den entsprechenden geistigen Akten ihre Färbung leihen.

Die Seele hat Tiefenlagen – eben das hat man im Auge, wenn man von »Ichtiefe« spricht –, und den Rangstufen der Werte entspricht jeweils eine Tiefenlage, in die sie aufgenommen zu werden »verdienen«. Es erschließt sich uns hier der Zusammenhang zwischen dem Kern der Person, ihrer Seele und dem Charakter. Indem ihr ein Wertbereich »aufgeht«, ihr ganz neu entgegentritt oder auch klarer, voller erfaßt wird als zuvor, entspringt in der entsprechenden Tiefe ihrer Seele ein Werterleben, sie wird von einer sowohl durch den Wert als durch die personale Eigenart und die betreffende Tiefenlage bzw. die sie erfüllende Seelenstimmung bedingte Gefühlszuständlichkeit erfüllt, und dieses Gefühl als psychische Zuständlichkeit |395/129 bringt zugleich eine Eigenschaft oder Fähigkeit des Charakters zur Ausbildung, die dieser Schicht »zugeordnet« ist. Die Gefühle – gleichgültig ob sie in Konkrektion mit einem Fühlen von äußeren (d. h. der Person fremden) Werten auftreten oder, wie die Stimmungen, als reines »Sicherleben« – sind in ihrer Qualität bestimmt durch die Schicht, der sie entspringen, aber

»dasselbe Gefühl« (artmäßig) kann in verschiedenen Schichten entspringen und nur je nach seiner Ursprungsstelle eine verschiedene »Nuance« aufweisen. So gibt es eine »oberflächliche« und eine »aus der Tiefe« oder »von innen her« kommende Heiterkeit, während z. B. die Ver|396/130zweiflung (falls das Wort nicht übertreibend gebraucht wird) nur in der allertiefsten Schicht wurzeln kann. Eine solche Ichzuständigkeit braucht aber nicht auf die Ursprungsschicht beschränkt zu bleiben, sondern kann sich von da aus verbreiten und alle oberflächlicheren Schichten erfüllen, ohne seinen ursprünglichen Charakter zu verlieren. So kann eine innere Heiterkeit die ganze Seele durchfluten und auch dem periphersten Erlebnis ihren Stempel aufprägen. Der umgekehrte Weg – ein Vordringen von der Peripherie zum Zentrum – ist nicht so ohne weiteres möglich. In eine tiefere Schicht kann aus einer oberflächlicheren nichts einströmen, sie |397/131 kann nur erfüllt werden von etwas, das in ihr selbst oder einer tieferen entsprungen ist. Doch es ist möglich, daß ein Erlebnis, das zunächst peripher war, sich allmählich »einfrißt«, immer tiefere Schichten angreift, in jeder sich neu erzeugend. »Dasselbe« Erlebnis (als individuelle Einheit) kann also Ursprungsstellen von verschiedener Tiefe haben. Es gibt ein Erleben, bei dem die ganze Seele beteiligt ist, das alle Schichten aufrührt; das reine Ich als der Ausstrahlungspunkt des Erlebens sitzt dann ganz in der Tiefe, und jedes in diesem Zustand der Angespanntheit sich aufbauende Erlebnis trägt konstitutive Momente aus allen seelischen Schichten in sich. Und es gibt – als entgegengesetztes Extrem – ein Erleben, bei dem die Seele ganz »tot« scheint, absolut |398/132 unberührt bleibt und das reine Ich im Vollzug völlig »unpersönlicher Akte« (etwa bloßer Wahrnehmungen oder rein verstandesmäßiger Aufnahme von inneren Kenntnissen ohne »inneren Anteil«) lebt.

Wenn in der Seele widersprechende Zuständlichkeiten um die Herrschaft kämpfen, so hängt es mit von ihrer ursprünglichen Tiefenlage ab, welche den Sieg davonträgt. Innerhalb einer Schicht überwiegt einfach das stärkere Gefühl. Bei verschiedener Ursprungsstelle aber gilt, daß das tiefere Gefühl niemals durch ein noch so starkes von geringerer Tiefe überwunden werden kann: nur in den Hintergrund läßt es sich drängen, wo es dann freilich, wenn ihm keine neuen Kräfte zuströmen, allmählich erlöschen kann. |399/133 Es gibt Zuständlichkeiten von solcher Gewalt, daß sie nur durch den Durchbruch einer neuen Tiefenschicht überwunden werden können.

γ) Stellung des Willens im persönlichen Ich

Wir haben bei der Struktur der Seele bisher nur das Gefühlsleben berücksichtigt und nicht den Willen. Seine Stellung im »Charakter« war eine eigentümliche. Wir fanden unter den Eigenschaften die (mehr oder minder große) Willensstärke als Fähigkeit, sich für gefühlte Werte einzusetzen, aber »dahinter« noch ein weiteres Wollen: eine Kraft der Selbstgestaltung, die (im Gegensatz zur Freiheit der Gestaltung des übrigen Charakters) nicht durch eine ursprüngliche Anlage beschränkt ist. Sie wurzelt im |400/134 Ich selbst, und hier muß jeder Willensakt seinen Ursprung nehmen, gleichgültig, welcher Rangstufe der gefühlte Wert angehört und welcher Tiefenschicht das entsprechende Werterfassen entspricht. Es ist das Ich, das sich selbst für die Realisierung eines Wertes einsetzt. In »totem« Zustände nun, bei einer Erstarrung der Seele, scheint kein Wollen möglich zu sein; ist es doch

mein lebendiges Stellungnehmen zu gefühlten Werten oder Unwerten. Wenn ein Mensch infolge eines schweren Schicksalsschlages innerlich erstarrt, »gestorben« ist, so vermag er auch in geringfügigen Angelegenheiten keinen Entschluß zu fassen. Das besagt nicht, daß er in diesem Zustand sich überhaupt nicht betätigen kann. Nicht all unser Tun |401/135 ist ja Willenshandlung, zum großen Teil entspringt es einem bloßen Streben, das keine freie Selbstbestimmung des Ich ist und in derselben Tiefe wurzelt wie das Gefühl, das seine »Quelle« ist – falls er eine solche Quelle hat. Es gibt nämlich auch Strebungen, an denen die Seele überhaupt nicht beteiligt ist: z. B. alle gewohnheitsmäßigen Antriebe und alle rein durch fremde Einwirkungen ausgelöst (durch Befehl, Bitte, Vorbild, eventuell bloße Erwartung eines anderen, denen »ohne weiteres« gefolgt wird). So kann man »automatisch« allen Anforderungen des täglichen Lebens nachkommen, während jene innere Lähmung besteht. Unhaltbar wird der Zustand |402/136 erst, wenn der Automatismus der Strebungen versagt, wenn z. B. ein Wert als Realisierung heischend vor einem steht, ohne aber lebendig gefühlt zu sein und ohne ein Streben auslösen zu können, oder wenn zwei widerstreitende Werte zu einer Wahl drängen, dann bedarf es eines Entschlusses bzw. einer Entscheidung; das Ich muß erklären, ob und wofür es sich einsetzen will. Und nun zeigt es sich, daß jene Erstarrung keine absolute ist, das Ich kann sich selbst zum Leben erwecken und den geforderten Willensakt erzeugen, wiewohl es keine Macht über das erstorbene Gefühls |403/137leben hat. Ein solcher »gewollter« Willensakt hat nicht den Charakter einer lebendigen Stellungnahme, aber er hat wie diese die Kraft, eine Handlung einzuleiten. Das freiwillige Ich steht gleichsam noch hinter der fühlenden und im »natürlichen« Wollen stellungnehmenden Seele.

Wo diese Freiheit der Selbstbestimmung nicht besteht, wo man einen Menschen für sein Tun nicht »verantwortlich« machen kann, da hält man die Persönlichkeit für aufgehoben. Unzweifelhaft ist also die Freiheit ein constituens der Person. Anteil an der »persönlichen Eigenart« hat das Willensleben nur als »natürliches«. Freiheit kommt jeder Person in gleicher Weise zu; die Willensstellungennahmen aber, die, von Gefühlsstellungennahmen motiviert und nicht vorsätzlich erzeugt, lebendig in der Seele entspringen, tragen den Stempel ihrer Eigenart.

5. Gestaltung des Leibes durch das seelische Leben

δ Persönlichkeitskern und Leiblichkeit

Wir haben die Person früher als eine Einheit von Leib und Seele bezeichnet. Nachdem wir herausgestellt haben, wieweit die Psyche Entfaltung eines Persönlichkeitskerns ist, müssen wir untersuchen, ob sich etwas Analoges auch am Leibe aufweisen läßt. Welche Funktion des Leibes dafür in Betracht kommt, das wissen wir schon aus früheren Betrachtungen: wir fanden an einer Eigentümlichkeit des Leibes der Person, den er nicht mit den Leibern aller anderen leiblichen Wesen gemein hat, die Fähigkeit, das Innenleben auszudrücken. Bevor wir des näheren untersuchen konnten, was unter diesem ausgedrückten Innenleben zu verstehen ist, mußten wir uns mit dem Bau der |405/139 Psyche beschäftigen. Nun können wir zu jener Frage zurückkehren.

Wir stellen zunächst fest, daß sowohl das aktuelle psychische Leben, die wechselnden Zuständlichkeiten der Person, als ihre dauernden Eigenschaften am Leibe in Erscheinung treten. Doch ist es nicht die Gesamtheit der Zuständlichkeiten, die zum Ausdruck kommt: die ganze Unterschicht, die Sinnlichkeit, hat nicht die Form des Lebens von innen nach außen, dies ist eine Eigentümlichkeit des Ichlebens. Und zwar ist es sowohl der Grad der »Wachheit« des Ich, seiner geistigen Lebendigkeit, als auch der qualitative Wechsel seiner Zuständlichkeiten, |406/104 der sich im Leibe ausprägt. Dagegen gibt es natürlich für die Korrelate aller Konstitutionsstufen, für das, was – abgesehen von dem Vollzugsmodus, dem Grad der Angespanntheit – die Unterschiede der Wahrnehmungs- und Verstandestätigkeiten ausmacht, keinen Ausdruck. Es ist also vor allem das Gemütsleben, das den Leib von innen her gestaltet. Für uns ist wichtig, daß daran die verschiedenen konstitutiven Momente der psychischen Zustände beteiligt sind: die typischen wie die individuellen, und an diesen wiederum die verschiedenen Nuancen, die von ihrem Ursprung aus verschiedenen |407/141 Tiefen der Seele herrühren und von dem, was diese Tiefen außer der betreffenden Zuständlichkeit füllt (denn wir wissen, daß das jeweilige »Befinden« des Ich auf alle Erlebnisse, die während seiner Dauer verlaufen, »abfärbt«). Ebenso die verschiedenen Phasen, die in ihrem Ablauf die dauernde seelische Zuständlichkeit erst aufbauen. So entspricht dem ständigen Fluß des Seelenlebens ein ständiger Wechsel in der äußeren Erscheinung des Leibes. Ob dieser Wechsel eine »adäquate Wiedergabe« ist, das ist eine weitere Frage. Prinzipiell denkbar ist eine Leiblichkeit, die der Formung von innen her keinerlei »Widerstand« entgegensetzt, die »beweglich« genug ist, |408/142 um allen Schwankungen des Seelenlebens zu folgen. Faktisch – an den empirischen Leibern – reicht die Ausdrucksfähigkeit nie an dieses Ideal heran. Die materiellen Leiber haben alle eine größere oder geringere »Trägheit«, die dem Wechselspiel des Ausdrucks im Wege steht; manche Zuständlichkeit ist abgeflossen, ehe sie nach außen hin in Erscheinung treten konnte, mancher Ausdruck »erstarrt«, wird festgehalten, wenn das Erlebnis, dem er entsprang, schon lange dahin ist. So bleibt aus der Gesamtheit der Erlebnisse wie aus der Gesamtheit der Phasen, die das einzelne Erlebnis in kontinuierlichem Abfluß aufbauen, |409/143 gar vieles ganz im Inneren beschlossen.

Eine weitere Inadäquatheit beruht darauf, daß nicht die ganze Mannigfaltigkeit der konstitutiven Momente, die den Bestand eines seelischen Erlebnisses ausmachen, zum Ausdruck gelangen kann. Prinzipiell läßt zwar jedes einzelne Moment einen Ausdruck zu (die Reinheit, Innigkeit, Wärme einer Freude und dgl.), aber nur jeweils eins oder das andere aus der Gesamtheit macht sich nach außen hin geltend, bzw. das Ganze macht sich durch dieses oder jenes Moment geltend, während die andern nicht selbst sichtbar werden.

|410/144 Wie dem Fluß des Seelenlebens das Wechselspiel der Ausdruckserscheinungen, so entsprechen den dauernden Eigenschaften feste Formen des Leibes und eine Typik in seinen Bewegungen und Veränderungen. Güte, Edelmut, Stolz, Energie prägen sich in den Gesichtszügen aus, aber auch in Gang und Haltung und der ganzen Art und Weise, den Körper zu bewegen. Und

wiederum ist es sowohl das Allgemeine dieser Eigenschaften, was sich Ausdruck verschafft, als das schlechthin Einzigartige, die individuelle Note, die sie an sich tragen: die »persönliche Eigenart«.

Es gibt einen solchen Ausdruck |411/145 der Eigenschaften unabhängig von dem Ausdruck des aktuellen Seelenlebens, einen festen Bestand gleichsam, über den jenes Wellenspiel dahingeht, ihn eventuell mehr oder minder verdeckend. Als Grenzfall haben wir hier den Leib des Toten (der freilich eigentlich gar nicht mehr Leib ist, sondern als einziges spezifisch leibliches constituens die Ausdrucksfähigkeit übrig behalten hat) oder des tief Schlummernden, bei dem alles aktuelle Seelenleben ruht und der Charakter in Reinheit (wenn auch nicht gerade seinem vollen Bestande nach) zutage tritt. Das entgegengesetzte Extrem wäre eine aktuelle Ausdruckserscheinung, bei der nichts vom |412/146 Charakter sichtbar würde (z. B. ein Zornesausbruch, bei dem der ruhende Bestand des Ausdrucksleibes ganz verdeckt wäre). Das »nichts« ist aber auch hier cum grano salis zu verstehen. Denn die Eigenschaften sprechen sich nicht nur in ihrem eigenen Ausdruck aus, sondern auch in den Zuständlichkeiten, die in ihnen gründen, und somit auch in deren Ausdruck. (Der Ausdruck des Zornes ist also mindestens zugleich Ausdruck der Heftigkeit, wenn er auch keinen anderen Charakterzug zum Vorschein kommen läßt.)

Bedenken wir ferner, daß jede Zuständlichkeit einer Person sich mit |413/147 ihrer individuellen Note ausprägt (natürlich nur, soweit die Zuständlichkeiten dem Bereich angehören, der an der persönlichen Eigenart teilhat), und daß diese ein einfaches Quale ist, das alles persönliche Leben durchtränkt und die Einheit der Persönlichkeit ausmacht, so offenbart sich in jedem Ausdruck einer solchen Zuständlichkeit (ebenso wie in den Zügen, die den Charakter spiegeln) die persönliche Eigenart. Dieselben Scheidungen, die das Innere aufweist – in Allgemeines und Individuelles, und wiederum in Zuständlichkeiten, in dauernde Eigenschaften und in |414/148 einen Kern, dem beide ihren Ursprung verdanken –, und dieselben Zusammenhänge zwischen ihnen machen sich auch im Äußeren geltend.

Um die Bedeutung des Leibes als Ausdruck des seelischen Lebens zu verstehen, muß man auch die Rolle des Willens mit in Betracht ziehen. Sofern das Ich die Freiheit hat, seinen Charakter zu gestalten, vermag es auch auf die äußere Gestalt des Leibes, auf das Gepräge, das er von innen her erhält, einen Einfluß zu üben. Aber nicht nur das. Die Ausdrucksfähigkeit selbst gehört zu den Funktionen, die der Herrschaft des Willens unterstehen. Es liegt im Machtbereich |415/149 des Ich, Ausdruckserscheinungen »zurückzuhalten« und zu erzeugen. Das »Nach-außen-Strömen« des Innenlebens kann gehemmt werden, wobei die Beherrschtheit des Ausdruckslebens selbst noch anschaulich wird. Und es können Ausdrucksphänomene hervorgebracht und, indem sie beharrlich zur Schau getragen werden, dem Leibe dauernde Züge aufgeprägt werden, denen nichts Inneres entspricht. So kann der Leib mehr oder minder zu einer Maske werden, die das Innere verhüllt, statt es zu offenbaren. Ebensogut aber, wie das Ich dank seiner Herrschaft über den Leib sich |416/150 in sich selbst verschließen kann, vermag es seine Ausdrucksfähigkeit zu benützen, um sich zu enthüllen: einmal indem es dem Innenleben eine freie und ungehemmte Auswirkung gestattet, dann aber auch, in

dem es Äußerungen seines Innenlebens willentlich hervorbringt, eventuell über die »unwillkürlich« vorhandenen hinaus sich neue Ausdrucksmittel (»Zeichen« für seine seelischen Zustände) schafft.

Eine Erweiterung der Ausdrucksmöglichkeiten der Persönlichkeit gründet nun in der Herrschaft des Willens über den Leib (abgesehen von seiner Ausdrucksfähigkeit), die ihm ein Eingreifen in die äußere Welt |417/151 gestattet. Dank ihrem seelischen Ursprung trägt jede Willenshandlung – und ebenso jede Triebhandlung, die aus den Tiefen des Ich kommt – den Stempel der persönlichen Eigenart und prägt ihn auch dem Werk auf, das sie schafft. Das persönliche Leben, das aus einer Handbewegung spricht, kommt an allem zum Vorschein, was sie hervorbringt: den Schriftzügen, den Spuren, die Pinsel oder Hammer hinterlassen (analog enthalten gedankliche Gebilde außer ihrem objektiven Gehalt Spuren der inneren Spontaneität, der sie ihr Dasein verdanken). Die gesamte Welt, |418/152 an der sich ein Individuum betätigt, trägt das Gepräge seiner Persönlichkeit: seiner typischen Züge wie seiner persönlichen Eigenart.

6. Der psychologische und der religiöse (eventuell naive) Seelenbegriff

ε) Stellung des persönlichen Ich in der realen Person;

persönliches Ich und Seele

Der Persönlichkeitskern ist – so können wir, unsere bisherigen Ergebnisse kurz zusammenfassend, sagen – dasjenige, was in der psycho-physischen Entwicklung der empirischen Person zur Entfaltung kommt und sie zu einer einheitlichen Person von individueller Eigenart gestaltet. Beide, Physis und Psyche, sind Besitztum des Ich und sein erster Machtbereich, weisen aber außer den Eigenschaften und Zuständlichkeiten, die dem Kern der Person entspringen, auch solche auf, die nicht mit zu dem in ihm gründenden Seinsbestande gehören, wiewohl |419/153 sie in Konkretion mit diesem Bestande auftreten und in gewisser Hinsicht eine Bedingung seiner Existenz bilden. Das, was wir in unseren Ausführungen mit Psyche bezeichneten, »Seele« als Einheit aller »inneren« |420/154 Eigenschaften und Zuständlichkeiten eines realen Subjekts, verknüpft mit einem materiellen Leibe und dadurch dem Zusammenhang der Natur eingereiht – ist der für die Psychologie maßgebliche Seelenbegriff (soweit sie nicht von einem Seelenbegriff überhaupt absieht und sich auf die »psychischen Phänomene« beschränkt). Er ist durchaus zu scheiden von dem religiösen Seelenbegriff, der im wesentlichen auch für den Sprachgebrauch des täglichen Lebens bestimmend ist. Die Seele, im Sinne der Psychologie genommen, hebt an zu sein mit der Existenz des Lebewesens, dem sie angehört, und endet mit seinem Tode. Zwischen diesen beiden Grenzpunkten liegt die Dauer des Seins, die erfüllt ist von ihrer Entwicklung. Sie tritt nicht fer |421/155tig ins Dasein, sondern erwirbt ihre Eigenschaften im Laufe ihres Lebens, in steter Veränderung begriffen. Sie kann nur existieren in realer Anknüpfung an einen Leib und hört auf, sobald er seine Leiblichkeit verliert und als bloßer materieller Körper zurückbleibt. Im Gegensatz dazu heißt es von der Seele im religiös-metaphysischen Sinne, sie sei ungeworden und unvergänglich, sie gehe die Verbindung mit dem Leibe ein, bedürfe aber seiner nicht zu ihrer Existenz, sie sei eine einfache Realität (die also keine Entwicklung durchmacht, in der sie ihre Eigenschaften

erwirbt). Das stimmt so ziemlich überein mit dem, was wir von der Seele in unserem spezifischen Sinne des Wortes sagten, dem inneren Sein, in dem sich der »Kern der Person« am reinsten ausspricht. |422/157 Verschiedene Ausdrucksweisen der gewöhnlichen Rede zeigen, daß ihr der von uns bevorzugte und nicht der psychologische Seelenbegriff vorschwebt. Man unterscheidet z. B. einen sinnlichen Schmerz von einem seelischen Leid und bringt damit zum Ausdruck, daß man die Sinnlichkeit nicht mit zum Seelenleben rechnet, so wie wir sie aus dem eigentlich persönlichen Leben ausschalteten. Andererseits unterscheidet man »Seele« und »Geist«, wobei man – im Gegensatz zu unserem Sprachgebrauch – unter Geist den Verstand im Auge hat, unter Seele aber das »Gemüt«. (In diesem Sinne werden die Worte in den Verbindungen »geistvoll« und »geistlos«, »seelenvoll« und »seelenlos« gebraucht.) |423/158 Ein Unterschied zwischen der Seele im einen und anderen Sinne ist noch hervorzuheben, der allerdings in früher Gesagtem schon eingeschlossen war. Die sich entwickelnde Psyche ist in ihrer Ausbildung abhängig von äußeren Umständen. Die Seele als ein einfacher, keiner Entwicklung fähiger, sondern nur im Laufe der psychischen Entwicklung mehr und mehr hervortretender Seinsbestand ist allen Einflüssen äußerer Umstände entzogen, ein in sich selbst Gegründetes und auf sich selbst Gestelltes, zugleich ein Urquell seelischen Lebens.

|424 Wir haben verschiedentlich betont, daß der Typus »menschliche Person«, wie wir ihn zu skizzieren suchten, nur eine mögliche Form ist, in der sich ein Subjektleben vollziehen kann, und daß daneben andere Typen möglich sind. Wir werden solche möglichen Typen auffinden, wenn wir uns fragen, welche Züge aus jenem uns bekannten Typus untrennbar zueinander gehören und welche eventuell ablösbar und innerhalb einer anderen Struktur zu denken sind.

7. Ungeistige psychische Individuen; seelenlose geistig-leibliche Wesen und reine Geister

So haben wir gesehen, daß Subjekte möglich sind, die kein geistiges Leben haben, die nicht »aus sich herausgehen« und nicht in intentionalen Akten eine Gegenstandswelt entgegennehmen. Diesem modifizierten Bewußtsein entspricht eine modifizierte Psyche: ihre |425 Fähigkeiten sind durchweg »niedere«, es entfallen alle »geistigen Vermögen«. – Fraglich ist, wie es mit der Seele und dem Gemütsleben steht. Wir haben die »Gemütsakte« in Beziehung gebracht zur Wertewelt. Soviel ist nun sicher, daß ein Subjekt ohne geistiges Leben keine Wertewelt kennt und intentionaler Gefühle ebenso wie aller anderen Akte unfähig ist. Aber wir haben bei den Gemütsakten, im Gegensatz zu anderen, von ihrer Richtung nach außen und ihrer wertkonstituierenden Funktion eine innere Zuständlichkeit des Subjekts unterschieden, und eine solche Zuständlichkeit kann vorhanden sein, auch wenn der entsprechende intentionale Akt fehlt, ebenso wie das Subjekt Empfindungen haben kann, ohne Wahrnehmungen zu vollziehen. So werden wir |426 auch von einem »Charakter« solcher Individuen reden können – entsprechend den Gefühlszuständlichkeiten und (wie wir gleich hinzufügen wollen) den ihnen entsprechenden Trieben, zu denen sie »meigen«. Wie es ja durchaus üblich und sinnvoll ist, bei Tieren von einem Charakter zu sprechen. Dieser Charakter findet sich ferner in den

Ausdrucksphänomenen ihres Leibes wieder, und Äußeres und Inneres in ihrer symbolischen Wechselbezogenheit weisen – wie bei der menschlichen Person – auf einen Kern zurück, eine Bildungswurzel, aus der heraus sie beide gestaltet sind. Ob aber dieser Kern etwas schlechthin Individuelles ist wie der Persönlichkeitskern und dementsprechend das ganze Individuum ein qualitativ einzigartiges, das ist damit noch nicht gesagt. |427 Es wäre durchaus möglich, daß ein psychophysisches Individuum seiner ganzen Struktur, also auch seinem Charakter nach, als Exemplar eines Typus zu begreifen wäre, ohne eine individuelle Note aufzuweisen. Dann müßte man ihnen auch die Seele absprechen, in der die Individualität sich rein auslebt und die nicht als Exemplar eines Typus zu denken ist. – Der Mangel an dieser Individualität und ferner das Fehlen der »Freiheit« und Verantwortlichkeit, die nur geistigen Subjekten eigen ist, verbietet es, psychophysischen Subjekten von der eben geschilderten Struktur Personalität zuzusprechen.

Erschien die Seele soeben als ein spezifisches Eigentum geistbegabter Wesen, so ist andererseits |428 eine Trennung von Geistigkeit und Seelenhaftigkeit möglich. Denken wir an die Gestalten unserer Märchen, die Nixen, die Geist und Leib, aber keine Seele haben. Sie haben wohl eine individuelle Bildungswurzel, die ihr geistig-leibliches Sein zu einer individuellen Gestalt formt, aber sie leben nicht in sich selbst und nicht aus sich selbst, sondern in ihnen lebt sich der Geist der Sphäre aus, aus der heraus sie geboren sind, die sie verkörpern und von der sie sich niemals loslösen können. Sie sind nicht in sich selbst »beschwert« und auf sich selbst gestellt, wie es alle Seelenwesen sind. Sie besitzen übrigens ebenso wenig psychische Struktur wie eine Seele: es steht ihnen keine begrenzte Lebenskraft zu Gebote, von der die Ausbildung dispositioneller Eigenschaften |429 abhängt. Die Kräfte, die sich in ihnen ausleben, strömen ihnen beständig aus der Sphäre zu, der sie angehören. Sie sind, was sie sind, von Anbeginn und machen keine Entwicklung durch. Neben diesen leiblich-geistigen Persönlichkeitsbildungen sind reine Geister ohne Leiblichkeit denkbar. In ihrem geistigen Leben kann sich noch eine persönliche Eigenart ausprägen, aber nicht mehr jenes eigentümlich fixierte Sein, wie es psychische Dispositionen zeigen. Psychisches Sein ist nur eingebettet in physisches möglich. Eine andere Frage ist es, ob auch die Seele eine Leiblichkeit als ihr Fundament braucht. Wir haben die Seele als das Zentrum eines seelisch-leiblich-geistigen Seins gefunden, als die Tiefe, aus der dieses Ich hervorlebt und in die sich hineinsenkt, was es erlebt. Nur als Zentrum eines solchen Seins und Lebens |430 ist sie denkbar, nicht für sich allein. Sie muß stets Leben ausstrahlen und Welt in sich aufnehmen. Die Leiblichkeit aber, aus der sie hervorwächst (die nicht bloß Spiegel des geistigen Seins ist wie bei den Elementargeistern), ist das, was ihr Sein zu dem eigentümlich beschwerten und von allem anderen abgetrennten macht. Die Isoliertheit ist das Kennzeichen der leiblich-sinnlichen Sphäre. Individuen von psychophysischer Struktur, die kein seelisch-geistiges Leben haben, wird ihre Isoliertheit nicht fühlbar. Zur Seele gehört der erlebte Gegensatz zur Welt, das In-sich-Leben, das ihre spezifische Seinsform ist, schließt das Bewußtsein des Abgetrenntseins ein und die Möglichkeit des Über-sich- Hinauskommens im geistigen Leben, das doch kein Von-sich-Loskommen |431 ist. Für den reinen Geist besteht diese Gebundenheit an sich selbst nicht. Er kann, ohne seine Individualität zu verlieren, in eine

vollkommene Gemeinschaft mit anderen eingehen und vollkommen in einer geistigen Sphäre aufgehoben sein, denn die Individualität als qualitative Eigenart ist keine Schranke (der Vereinigung) und isoliert nicht. Die Seele aber ist auf sich selbst gestellte Individualität, und so schwindet die spezifische Seelenhaftigkeit mit der Leibgebundenheit.

So sehen wir, daß Psyche und Leiblichkeit wechselseitig aneinander gebunden sind, daß die Seele die Einbettung in eine psycho-physische Struktur und andererseits den Zusammenhang mit einer geistigen Welt verlangt, während für den Geist alle diese |432 Bindungen »zufällige« sind. Denken wir uns einen allumfassenden Geist, so hätten wir eine Subjektivität, die reine Aktualität wäre und keinerlei Fixierung zu einem irgendwie substanziellen Sein zeigte: keine Gebundenheit an eine psychophysische Struktur, aber auch keinerlei Begrenzung zu einer Personalität; alle Individualität wäre in ihm aufgehoben, aber er selbst zeigte keine Individualität (qualitativ verstanden), obwohl er notwendig als einzig gedacht werden müßte.

Unter den möglichen Typen der Subjektivität wären schließlich außer den einzelnen Individuen auch die sozialen Verbände zu nennen, in die sich die Individuen eingliedern und die, je nach der Besonderheit der »Elemente«, |433 die in sie eingehen, und der Basis der Vereinigung, mannigfache Formen zeigen. Es ist damit nur ein Titel für neue große Untersuchungen gegeben, denen wir selbst hier nicht mehr nachgehen wollen.

c) Die Erkenntnis von Personen

Wir wenden uns jetzt wiederum der erkenntnistheoretischen Problematik zu, der Frage, wie eine Erkenntnis der skizzierten Formen der Subjektivität möglich ist oder wie die Kenntnisnahmen aussehen, die unserer Erkenntnis der Subjektivität zu Grunde liegen. Wir werden uns bei unserer Untersuchung an den Typus »menschliche Person« halten, weil in ihm die Konstituentien aller möglichen Formen der Subjektivität enthalten sind. Wir suchen die Erfahrung, in |434 der uns die Person mit allem, was ihr zugehört, als Einheit entgegentritt; es ist ein einheitlicher Akt, aber entsprechend den mannigfaltigen Elementen, die die Einheit der Person aufbauen, wird die Analyse mannigfache Komponenten in ihr aufzuweisen haben.

1. Eigenerfahrung und Fremderfahrung. Die Wahrnehmung des fremden Leibes

Zunächst ist festzustellen, daß es für die Erfahrung menschlicher Personen einen doppelten Weg gibt: den der Eigenerfahrung und der Fremderfahrung; wir werden jede für sich untersuchen, und dabei wird sich herausstellen, ob und wo sie ineinandergreifen und sich vielleicht notwendig ergänzen. Wenn wir;

wie bei unseren früheren Untersuchungen, von der »natürlichen Einstellung« ausgehen, in der wir naiv in die Welt hineinschauen, so bietet sich uns die Fremdwahrnehmung als das Näherliegende dar.

|435/108

II. Die Erkenntnis der fremden Person

Wenden wir uns ihr zu und suchen wir sie zu beschreiben, so müssen wir zunächst sagen, daß die fremde Person ebenso »unmittelbar« wahrgenommen ist wie ein Ding oder wie die eigene Person. So wie ein Ding als Ganzes für jeden Wahrnehmungsakt leibhaft und selbst dasteht, ohne daß von den »eigentlich« gesehenen Seiten auf die »mitgesehenen« geschlossen wurde, so »sehen« wir auch die Person mit allem, was zu ihr gehört, mit Leib und Seele, mit ihren aktuellen Zuständlichkeiten und ihren dauernden Eigenschaften, ohne etwa vom Vorhandensein des Körpers |436/109 auf das Vorhandensein dessen zu schließen, was die Person als solche ausmacht. Aber freilich ist diese »Fremdwahrnehmung« eine transzendente Apperzeption, in der verschiedenartige Komponenten geeint sind, und wir müssen untersuchen, welche dieser Komponenten für das jeweils »eigentlich« Wahrgenommene verantwortlich zu machen sind bzw. wie das jeweils nur »Mitgesehene« seine Erfüllung findet.

Nehmen wir zunächst den Körper als bloßes Ding, so erscheint er in äußerer Wahrnehmung, und was jeweils »leer« erscheint, das ist in neuen Wahrnehmungsschritten zu erfüllender Gegebenheit zu bringen, und diese Erfüllungsmöglichkeiten sind wie bei anderen Raum |437/110dingen prinzipiell unbegrenzt (im Gegensatz zum eigenen Körper). Er zeigt sodann unter wechselnden äußeren Umständen Änderungen seiner äußeren Erscheinung und bekundet in der Typik seines kausalen Verhaltens dauernde Eigenschaften.

Darüber hinaus zeigt er aber ein Verhalten, das ihn von allen bloßen Dingen unterscheidet. Während alle Bewegungen in der physischen Natur auffassungsmäßig als Wirkungen eines äußeren Anstoßes erfolgen, finden wir hier Bewegungen, die »von selbst«, ohne alle äußeren Einwirkungen anheben. Nun ist aber jede anfangende Bewegung als von einem Impuls |438/111 auslaufend aufgefaßt; und wo kein äußerer Impuls in die Wahrnehmung fällt (bzw. auf Grund der erfahrungsmäßigen Kenntnis der kausalen Zusammenhänge angenommen werden kann), da wird ein innerer Impuls mitaufgefaßt, der Körper erscheint als ein belebter, der einen tätigen Lebensmittelpunkt hat.

Wie kann nun dieser mitwahrgenommene Impuls, wie kann die Lebendigkeit zu erfüllender Gegebenheit gebracht werden? Bei der Eigenerfahrung finden wir, daß der in äußerer Wahrnehmung des Leibes miterfaßte Impuls mit einem ursprünglich bewußten und die ganze Bewegung mit einer leiblich wahrgenommenen in »Deckung« ist. Diese |439/112 Art der Erfüllung ist hier ebenso ausgeschlossen wie eine Erfüllung in fortschreitender äußerer Wahrnehmung. So wenig ich den inneren Impuls des fremden Lebewesens jemals hören oder sehen kann, so wenig kann ich ihn selbst vollziehen und bewußt haben. Ich kann mir diesen leer erfaßten Lebensvorgang aber in einem vergegenwärtigenden Bewußtsein zur Anschauung bringen. Wir nennen dieses vergegenwärtigende

Bewußtsein (in Übereinstimmung mit der herkömmlichen Ausdrucksweise, aber ohne Anlehnung an irgendeine der bestehenden Theorien über die Erfahrung von fremdem Seelenleben) Einfühlung und wollen es nun einer näheren Analyse unterziehen.

|440/113 *Es wird gut sein, bevor wir an die Einfühlung selbst herangehen, einiges über den Charakter der Vergegenwärtigung zu sagen. Man kann alle Erlebnisse überhaupt einteilen in ursprüngliche und vergegenwärtigte (Impressionen und Ideen im Sinne David Humes). Zwar ist ein jedes Erlebnis als im ursprünglichen Fluß des Erlebens konstituierte und eine Strecke der einen immanenten Zeit füllende schlechthin individuelle Einheit ein ursprüngliches und ursprünglich bewußtes und als solches möglicher Gegenstand einer reflektierenden Wahrnehmung. Aber innerhalb dieser allgemeinsten Kategorie gibt es den Unterschied zwischen in sich selbst gegründeten und solchen, die sich als nicht für sich sozusagen |441/114 selbst geltende, sondern als Vertreter anderer geben. Das Ursprüngliche an ihnen, das ist eben ihr Vertreter-Sein, die Art ihres Vollzugs, so wie sie ursprünglich bewußt und eventuell reflektiv erfaßt ist. Aber das, was da vollzogen und eventuell – in einer Reflexion in der Vergegenwärtigung – betrachtet wird, das ist etwas, was nicht jetzt in mir lebendig ist, sondern einmal lebendig war oder sein wird oder sein könnte: Es trägt den Hinweis auf jenes ursprüngliche Leben in sich. Bei Erinnerungen wird das vergegenwärtigte Erlebnis als vergangene Wirklichkeit gesetzt, und diese |442/115 Setzung weist sich aus, indem die Kontinuität des Erlebens vom ursprünglichen zum vergegenwärtigenden Erlebnis (beim Ideal des vollkommenen Ausweises lückenlos, tatsächlich aber immer nur streckenweise) durchlaufen und beide miteinander zur Deckung gebracht werden. In der Erwartung gilt uns das Erlebnis als künftige Wirklichkeit, und dieser Glaube erweist sein Recht, wenn die Erfüllung durch ein ursprüngliches Erlebnis eintritt. In der Phantasie ist das vergegenwärtigte Erlebnis nicht als vergangene oder künftige Wirklichkeit gesetzt und bedarf daher auch keines weiteren Ausweises. Der in ihr enthaltene Hinweis |443/116 besagt nur, daß ein ursprüngliches Erlebnis dieser Art möglich wäre, und diese Möglichkeit ist durch den anschaulichen Charakter der Phantasie selbst gewährleistet.*

Die Einfühlung nun ist als Vergegenwärtigung ein ursprüngliches Erlebnis, eine gegenwärtige Wirklichkeit. Das, was sie vergegenwärtigt, aber ist nicht eine vergangene oder künftige eigene »Impression«, sondern eine gegenwärtige ursprüngliche Lebensregung eines anderen, die in keiner kontinuierlichen Verbindung mit meinem Erleben steht und nicht mit ihm zur Deckung zu bringen ist. Ich versetze mich in den wahrgenommenen |444/ 117 Körper hinein, als ob ich sein Lebensmittelpunkt wäre, und vollziehe »gleichsam« einen Impuls von der Art, daß er eine – »gleichsam« von innen her wahrgenommene – Bewegung auslösen könnte, die mit der äußerlich wahrgenommenen zur Deckung zu bringen wäre. Wäre die einfühlende Vergegenwärtigung nicht durch die äußere Wahrnehmung motiviert, so würde sie sich nicht von der Phantasie unterscheiden. So aber hat sie an dem Setzungscharakter der motivierenden Auffassung teil. Soweit der Gehalt der äußeren Wahrnehmung und der der Einfühlung miteinander »stimmen«, soweit betrachte ich die ursprüngliche Lebensregung, die ich mir einfühlend |445/118 zu veranschaulichen suche, als Wirklichkeit.

Herrscht Widerstand zwischen beiden, so muß ich den Einfühlungsgehalt – natürlich nur soweit er mit dem anderen unverträglich ist – als trügerisch streichen. Sofern der Einfühlungsgehalt über das in äußerer Wahrnehmung Gegebene hinausreicht (ohne ihm zu widerstreiten), und sofern dieser Überschuß nicht durch das Wesen des Erlebnisses, soweit es durch äußere Wahrnehmung beglaubigt ist, notwendig gefordert wird, hat die Einfühlung nur den Wert einer veranschaulichenden Phantasie.

Bedingungen der Möglichkeit der Einfühlung sind 1. die Einheit von äußerlich wahrgenommener und von innen her bzw. »leiblich« wahrgenommener Bewegung bzw. ursprünglich bewußtem Bewegungsimpuls, wie sie sich in der Eigenerfah|446/119 rung ursprünglich findet, und die verschiedenartigen Auffassungskomponenten derart verschmelzen läßt, daß die eine den Übergang zur anderen motiviert, die Ergänzung durch die andere fordert; 2. die Freiheit der Phantasie, die mir den vergegenwärtigenden Vollzug von Impulsen gestattet, die ich gegenwärtig nicht wirklich vollziehe und eventuell noch nie vollzogen habe; 3. die Heraushebung des Typisch- Gemeinsamen in der fremden und der eigenen Bewegung, die jene als ein Analogon dieser erscheinen läßt und die Mitauffassung einer analogen »inneren Ergänzung« des äußerlich Wahrgenommenen |447/120 verständlich macht (diese Heraushebung ist nicht als eigener Akt, sondern als eine Komponente der einheitlichen Auffassung anzusehen. Es besteht aber die Möglichkeit, sie als selbständigen Akt zu vollziehen und aus der Gegebenheit eines typisch gemeinsamen Teils auf das Vorhandensein einer analogen Ergänzung zu schließen. Hier liegt ein berechtigter Kern der Analogieschlußtheorie).

Als eine transzendente Apperzeption birgt die Fremdwahrnehmung (zunächst in der Einschränkung als Wahrnehmung des belebten Körpers) Täuschungsmöglichkeiten in sich. Einmal ist es möglich, daß in fortschreitender äußerer Wahrnehmung oder |448/121 Erfahrung im weiteren Sinne sich eine anfangs verborgene äußere Ursache der Bewegung zu erkennen gibt und die Auffassung als lebendige Bewegung aufhebt. (Man denke z. B. an den Streit um die Heliotropie der Pflanzen, die den Eindruck einer lebendigen Bewegung macht, aber eine mechanische Erklärung zuläßt.) Dann ist der ganze Gehalt der Einfühlung zu streichen.

Besteht die Auffassung als lebendige Bewegung zu Recht, so liegt eine weitere Gefahr der Täuschung in der Möglichkeit, einfühlend über das durch die äußere Wahrnehmung Motivierte hinauszugehen, die Grenzen des typisch Gemeinsamen in der Analogi|449/122 sierung zu überschreiten. (Ich schreibe etwa dem Lebewesen, indem ich mich hineinversetze, nicht nur einen Bewegungsimpuls und einen Lebensmittelpunkt zu, von dem er ausgeht, sondern auch ein ursprüngliches Bewußtsein von diesem Impuls, eine Leibwahrnehmung und ein waches Ich.)

Eine Korrektur dieser Täuschungen ist hier immer nur durch fortschreitende äußere Wahrnehmung und durch Prüfung der Übereinstimmung zwischen äußerer Wahrnehmung und Einfühlung möglich. An einem letzten Kriterium – wie es in der Eigenerfahrung das ursprüngliche Bewußtsein ist – fehlt es hier, und damit auch an einer endgültigen Wahrheit. Ja, die Einfühlung |450/123 steht an Geltungswert noch hinter der äußeren Wahrnehmung zurück, weil sie immer der Bekräftigung und

eventuellen Berichtigung durch diese bedarf und nicht durch sich selbst bekräftigt werden kann. Allerdings gibt es auch noch innerhalb der Einfühlung selbst Unterschiede des Vollzugs (entsprechend den Unterschieden des ursprünglichen Erlebens): Grade der »Helligkeit« und demgemäß der Klarheit und Deutlichkeit in der reflektierenden Betrachtung, die in der Einfühlung wie in jeder Vergegenwärtigung möglich ist. Und manches, was in einer unklaren Einfühlung als möglich erscheint, mag sich bei |451/124 klarerer Gegebenheit als unmöglich herausstellen. Aber auch die klarste Einfühlung verbirgt nur die Möglichkeit eines entsprechenden ursprünglichen Lebensvorgangs und hat ohne die Bekräftigung durch äußere Wahrnehmung keinerlei Erfahrungsgeltung.

Zu der spontanen Beweglichkeit tritt in der Wahrnehmung belebter Körper eine weitere Eigentümlichkeit hinzu, die ihre Auffassung als solche motiviert. Sie zeigen während der Dauer ihres Seins eine ständige Veränderung ihrer äußeren Erscheinung (ihre Größe, Gestalt, Farbe usw.), die auffassungsmäßig nicht bedingt ist durch die Einwirkung äußerer Umstände |452/125 und daher, ebenso wie die freie Bewegung, innere Lebensbetätigung miterscheinen läßt. Dabei baut sich für die vereinheitlichende Zusammenfassung dieser wechselnden Erscheinungen (im Unterschied zur Wahrnehmung eines Dinges in seinen mannigfachen Veränderungen und Umwandlungen) ein zeitliches Gebilde von bestimmter »Gestaltqualität« auf (seiner Gegebenheitsweise nach etwa einer Melodie vergleichbar): wir nennen es den Entwicklungsgang des Lebewesens. Die Auffassung dieses Entwicklungsganges setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit eine kontinuierliche Wahrnehmung voraus, in der der Gegenstand ständig als |453/126 der eine und selbe im Wechsel seiner Entwicklungsstadien festgehalten wird, oder – bei Durchbrechung der Kontinuität – eine Wiedererkennung, die den Gegenstand unter Ergänzung des nicht wahrgenommenen Entwicklungsganges als denselben wiederaufnimmt, der ihr auf einer früheren Entwicklungsstufe begegnet war. Voraussetzung für diese Wiedererkennung ist aber wiederum eine in der ursprünglichen Wahrnehmung beschlossene allgemeine Auffassung des Gegenstandes als eines solchen, der bei einem bleibenden Bestande seines Seins im Laufe der Zeit eine Reihe von Veränderungen durchmacht.

Wenn wir vorhin sagten, daß |454/127 in der Auffassung der Veränderungen eines belebten Körpers keine bedingenden äußeren Umstände mitgegeben sind, so ist das nicht ganz korrekt. Das Lebewesen erscheint nicht als völlig unabhängig von äußeren Einflüssen, als dem Zusammenhang der Realität entzogen. Es zeigt Veränderungen auf gewisse äußere Einwirkungen hin und bei Abwandlung der Einwirkungen entsprechend modifizierte Veränderungen. Aber diese Veränderungen sind anderer Art, als wenn ein bloßes Ding diese Einwirkungen erlitte, es ist ein »Mehr« darin gegenüber einem physischen Kausalvorgang, und eben dieser Überschuß wird auf |455/128 Kosten einer inneren Spontaneität gesetzt; statt des Verhältnisses von »Ursache« und »Wirkung« erscheint das von »Reiz« und »Reaktion«.

Wiederum müssen wir uns fragen, ob und wie diese mitaufgefaßten Lebensvorgänge zu erfüllender Gegebenheit kommen. Wir können zunächst dem Lebewesen eine seiner äußeren Erscheinung entsprechende »Lebenszuständlichkeit« einfühlen, wie Frische oder Mattigkeit, Gesundheit oder

Krankheit, Jugendlichkeit, Reife oder Greisenhaftigkeit (hier unter Ausschluß der geistigen Seite dieser Lebensstufen verstanden). Wie bei der Bewegungseinfühlung schöpft auch hier die Setzung der inneren Zuständlichkeit ihren Glaubenscharakter aus der Wahrnehmung der äußeren |456/129 Erscheinung, die sie motiviert. Und wiederum braucht sich der Einfühlungsgehalt nicht ganz mit dem Bestande der Lebenszuständlichkeit, die er vergegenwärtigt, zu decken. (Ich vergegenwärtige mir z. B. diese Zuständlichkeiten als »bewußt«, ohne doch dem Lebewesen ein solches Bewußtsein zuzuschreiben bzw. zuschreiben zu dürfen.)

Was den Entwicklungsgang angeht, so werden wir finden, daß er in Eigenerfahrung nicht nur äußerlich, sondern auch »leiblich« wahrgenommen wird. Dieser Leibwahrnehmung voran liegt aber die ursprüngliche Kontinuität des Lebens und gewisse ursprünglich erlebte Richtungstendenzen wie Aufstieg und Niedergang, wenn auch nicht ein ursprüngliches Er|457/130leben aller Übergänge von einer Entwicklungsstufe zur anderen. Auch diese Lebenskontinuität mit ihrer inneren Richtungsbestimmtheit wird dem Lebewesen eingefühlt, während für eine einzufühlende Leibwahrnehmung, als eine Bewußtseinstätigkeit, in dem bisher betrachteten Bestand der äußeren Wahrnehmung kein Motiv vorhanden ist.

Die Betrachtung der Lebensvorgänge kann uns einiges über das Verhältnis der Eigenerfahrung zur Fremdwahrnehmung lehren. Der Entwicklungsgang ist etwas, was sich vornehmlich in unserer Wahrnehmung aufdrängt. Die Leibwahrnehmung beschränkt sich in der Regel auf die gegenwärtige Zuständlichkeit, ohne auf die früheren zurück|458/131zugreifen und die Zusammenfassung ausdrücklich zu vollziehen, die den Entwicklungsgang hervortreten läßt. Nun ist es in der Eigenerfahrung vorwiegend die Leibwahrnehmung, die sich als Auffassung des Leibes betätigt, in Fremderfahrung dagegen die äußere Wahrnehmung. Darum ist es verständlich, daß uns Entwicklungsgänge zunächst an anderen zur Gegebenheit kommen und daß erst die Fremderfahrung zum Motiv wird für die Aufsuchung der entsprechenden Eigentümlichkeiten am eigenen Leibe in äußerer und eventuell in Leibwahrnehmung und in Rückgang auf die ursprünglich erlebten Entwicklungstendenzen.

|459/132 Mit der Auffassung der Lebendigkeit haben wir noch nicht den vollen Übergang vom Körper zum Leibe vollzogen. Wir fanden früher als wesentliche Eigentümlichkeit des Leibes die Empfindsamkeit, die wie eine sinnliche Qualität über seine ganze Oberfläche verbreitet ist. Sie ist durchaus nicht überall mitgegeben, wo wir den Eindruck der Lebendigkeit haben. Eine ganz bestimmte typische Oberflächenstruktur und ein bestimmter Typus von Beweglichkeit der Oberfläche (der Beschaffenheit unserer »Haut« entsprechend) scheint es mir zu sein, mit der die Empfindsamkeit zur Gegebenheit |460/133 kommt und die den Körper als Leib erscheinen läßt. (Ein Haar- oder Feder-»Kleid« erscheint als Bedeckung, aber nicht als Teil des empfindsamen Leibes.) Diese »mitgesehene« Empfindsamkeit wird nun wieder in Einfühlungsakten zur Deckung gebracht mit der Empfindsamkeit, wie sie »von innen her« erscheint, ohne daß doch die Empfindsamkeit, die ich dem wahrgenommenen Lebewesen zuschreibe, nach allen ihren Zügen so zu sein braucht, wie ich mir sie

vergegenwärtige. Wo die äußere Beschaffenheit des Leibes | 461/134 innerhalb des Typus – der seine Auffassung als Leib überhaupt motiviert – von der meinen abweicht, da werde ich ihm auch eine von der meinen abweichende Empfindsamkeit zuschreiben, ohne mir die Abweichung selbst in glaubhafter Weise einfühlend veranschaulichen zu können. Natürlich besteht hier wie sonst bei der Mitauffassung die Möglichkeit der Täuschung: daß ich etwas für einen Leib halte, was nur scheinbar die äußere Beschaffenheit eines Leibes hat, »in Wahrheit« aber gar kein Leib ist (sondern etwa eine Wachsfigur). Die Aufhebung der Täuschung kann wiederum in fortschreitender Wahrnehmung erfolgen entweder durch | 462/135 Hervortreten von Unterschieden gegenüber dem äußeren Typus der Leiblichkeit oder durch das Fehlen der übrigen Konstituentien, die zur Auffassung des Leibes gehören, etwa der freien Beweglichkeit oder des Entwicklungsganges.

Von der Auffassung der Empfindsamkeit ist die der aktuellen Empfindungen zu unterscheiden. Ein aktueller Empfindungsbestand erscheint einmal überall dort mitgegeben, wo die äußere Erscheinung des Leibes eine Abweichung von der »normalen« Beschaffenheit zeigt (etwa einen Riß in der Haut, eine Beule oder eine veränderte Farbe, eine Verzerrung der Gestalt). Verschiedenen Typen von Veränderungen | 463/136 entsprechen dabei verschiedene Gattungen mitwahrgenommener und einfühlungsmäßig vergegenwärtigter Empfindungen (Schmerz, Kälte, Wärme usw.).

Es »erscheint« sodann eine Empfindung immer dann, wenn der Körper, der als Leib aufgefaßt ist, irgendeine äußere Einwirkung erfährt (Schlag, Stoß, Druck und dgl.). Sie wird mit diesen sie »bedingenden« Vorgängen mit-erfaßt ähnlich wie mit Vorgängen in der Natur ihre nicht selbst sichtbaren Ursachen oder Wirkungen (mit einer Wagenspur das Rollen der Räder, durch das sie entstanden ist; mit dem Lichtschein auf einer Wand die Leucht | 464/137quelle, die ihn hervorruft; mit der Bewegung des geschleuderten Steins das Springen der Fensterscheibe, die er treffen wird). Nur daß sie nicht selbst als Teil des physischen Kausalvorgangs aufgefaßt wird, sondern als »Ansprechen« des Leibes auf das, was ihm als Körper widerfährt.

Wir haben schließlich die Mitauffassung eines Empfindungsbestandes, wenn wir eine Wahrnehmung des fremden Subjekts auffassen (die Auffassung dieser Wahrnehmung selbst und des wahrnehmenden Subjekts ist ein Problem, auf das wir erst später zu sprechen kommen). In diesem Falle erscheinen die Empfindungen nicht am Leibe, 465/138 sondern als reflektiv aufweisbare Bestandstücke des Einfühlungsgehaltes. Ähnlich verhält es sich, wenn einem Subjekt mit einem wahrgenommenen sinnlichen Gefühl der ihm zugehörige Empfindungsbestand zugeschrieben wird, eventuell unter gleichzeitiger Wahrnehmung des körperlich-leiblichen Vorgangs, der das Gefühl »auslöst« (ich sehe etwa, wie der Körper eines Lebewesens von einem Schlag getroffen wird und höre es einen Schmerzensschrei ausstoßen: dann »höre« ich den Schmerz, den es fühlt, und schreibe ihm die entsprechende Empfindung zu). In solchen Fällen kann ein aktueller Empfindungsbestand erfaßt werden, | 466/139 auch wenn der Körper seiner äußeren Beschaffenheit nach nicht als empfindender Leib erscheint. (Ich trete z. B. auf ein Tier, das ich für ein Stück Erde ansah und das sich erst jetzt als ein Lebewesen entpuppt.) Dann wird mir die aktuelle Empfindung zur »Bekundung« der

dauernden leiblich-seelischen Eigenschaft »Empfindsamkeit«, die nicht unmittelbar als den Leib überdeckende Qualität »mitgesehen« war.

2. Die Erfahrung der fremden Psyche und des seelisch-geistigen Lebens

Mit der Auffassung des Leibes und des Empfindungslebens sind wir zugleich zur Wahrnehmung eines psychischen Individuums vorgedrungen. Denn Empfindungen – so haben wir früher festgestellt – sind ebenso gut psychische wie |467/140 leibliche Zuständlichkeiten. Diese psychischen Zuständlichkeiten nun lassen sich in der einführenden Vergegenwärtigung, bzw. in der Reflexion in der Einfühlung, aus allen Verflechtungen der Realität loslösen – von den »äußeren Umständen«, unter denen sie hervortreten, von den dauernden Eigenschaften, die sie bekunden – und in Reinheit, ausschließlich auf ihren immanenten Gehalt hin, betrachten: als reines Bewußtsein. Natürlich gilt von diesem eingefühlten reinen Bewußtsein dasselbe wie von dem gesamten Einfühlungsbestande. Wir können es dem wahrgenommenen psychischen Individuum |468/141 zuschreiben, sofern dessen äußere Erscheinung eben die Mitwahrnehmung eines Bewußtseins motiviert, aber auf die Gefahr hin, daß künftige Erfahrung zur Durchstreichung dieser Setzung führt. Und auch wenn die Setzung sich unwidersprochen durchhält, haben wir keine Gewähr dafür, daß das Bewußtsein, das wir als existierend ansetzen, über den ihm wesensmäßig zukommenden Bestand hinaus so beschaffen ist, wie wir es einführend vergegenwärtigen.

Wenn wir uns in dem Rahmen der bisherigen Betrachtung halten, so hat das Bewußtsein, dessen Ansetzung durch die äußere Erscheinung des psychischen Individuums motiviert ist, nicht die |469/142 Struktur, die wir als zum Wesen des persönlichen Bewußtseins gehörig erkannten. Solange es auf ein reines Empfindungsleben beschränkt ist, fehlt ihm die Form des »cogito«, das Eingespanntsein zwischen einem wachen, seiner selbst bewußten Ich und einer Gegenständlichkeit.

Was ist es nun, das das »beseelte« Lebewesen als ein geistiges Subjekt auffassen läßt, das freie Akte vollzieht und eine Gegenstandswelt sich gegenüber hat, das »höhere« seelische Eigenschaften besitzt und hervorwächst aus einem »persönlichen Kern« von individueller Eigenart?

Gewisse Formen des anschaulich erscheinenden Leibes sowie ihre Bewegungen und Veränderungen haben |470/143 die Eigentümlichkeit, das wache Ichleben, die Eigenschaften und die individuelle Eigenart nicht nur auf die Weise »miterscheinen« zu lassen, wie die Empfindsamkeit zur Gegebenheit kommt, sondern zum Ausdruck zu bringen.

Wenn ich einem Menschen in die Augen sehe, so erblicke ich darin gleichsam sein Ichsein, aus der Richtung des Blickes spricht das geistige Gerichtetsein, die Zuwendung zu einem Gegenstande (dies braucht nicht gerade der sinnlich wahrnehmbare Gegenstand zu sein, der etwa in der Richtung seines Blickes liegt, obwohl ich ihm auch eine Wahrnehmung dieses Objekts zuschreiben werde, wenn sein

Auge |476/144 darauf ruht). Einem Blinden schreibe ich wohl auch auf Grund der übrigen Konstituentien der Persönlichkeit ein reines Ich zu, und das »unmittelbar«, d. h. im schlichten Vollzug der einheitlichen Fremdwahrnehmung, nicht als Ergebnis eines Schlußprozesses. Aber ich »sehe« es hier nicht selbst, es »spricht« nicht aus seinen Augen zu mir wie aus lebendig blickenden. Im übrigen beschränkt sich das, was mir die Augen (der »ausdrucksvollste« Teil des Leibes) zu sagen haben, nicht auf die reine Ichheit als solche. Ich sehe auch den Grad seiner Wachheit oder Angespanntheit, ich sehe in |477/145 der Stetigkeit des Blickes die Stetigkeit des geistigen Gerichtetseins und im unsteten Wandern des Blickes das unruhige Schweifen von einem Objekt zum anderen. Ich sehe ferner die ganze Skala der Gefühle, Zorn, Freude und Trauer, ich sehe Stolz und Güte und Edelmut und sehe auch die »ganz persönliche« Weise, wie dieser Mensch gütig und liebevoll oder abweisend ist. Die Lebendigkeit, mit der dies ganze geistige Leben auf mich eindringt, ist gar nicht zu vergleichen mit der Art, wie sinnliche Zuständlichkeiten mir zur Gegebenheit kommen.

Wie sieht nun das Bewußtsein |478/146 aus, das dieser eigentümlichen Gegebenheitsweise entspricht? Auch das geistige Leben, das mir von außen entgegentritt, ist und bleibt ja stets fremdes, das ich nicht selbst vollziehe und nicht ursprünglich bewußt habe. Auch hier handelt es sich um ein Mitauffassen von Seelischem mit einer sinnlich wahrgenommenen Beschaffenheit des Leibkörpers, aber das Seelische ist nicht bloß mit, sondern »in« der äußeren Erscheinung gesehen oder durch sie hindurch. Beide bilden miteinander eine Einheit, wie sie zwischen der Rötung der Hand z. B. und den Kälteempfindungen, die sie mich einfühlen |479/147 läßt, nicht besteht. Indem mein Blick auf der roten Hand ruht, ist sie selbst mit eben dieser äußeren Beschaffenheit das »Thema«, dem ich zugewendet bin; der Empfindungsbestand ist, als ihr zugehörig, mitgesetzt, aber ich bin ihm nicht zugewendet oder brauche es doch nicht zu sein (so wenig wie der augenblicklich nicht sichtbaren, aber miterfaßten Innenfläche); doch besteht jederzeit die Möglichkeit, von dem eigentlich Bewußten zum Mitbewußten überzugehen, d. h. zunächst mit dem aufnehmenden Blick zu wandern, ihn von dem Selbstgegebenen ab- und dem Mitgegebenen zuzuwenden, dann aber 480/148 auch, das Mitgegebene zu »erfüllender« Anschauung zu bringen, im einen Fall durch fortschreitende Wahrnehmung, im anderen durch einfühlende Vergegenwärtigung

Im Gegensatz dazu ist bei der Ausdruckserscheinung diese selbst nicht Thema, sondern der Blick geht durch sie hindurch auf das, was sie ausdrückt, und ruht auf ihm, wie im Wortverstehen der gesprochene Laut oder das Wortbild nicht als voll konstituierte selbständige Gegenständlichkeit vor dem geistigen Blick steht, sondern nur die Brücke bildet, über die das auffassende |481/149 Bewußtsein seinem eigentlichen Ziel, der Bedeutung, zustrebt. Auch der Blick, die Miene, die Gesichtszüge »bedeuten« das, was sie »ausdrücken«, und lenken den Blick auf ihren »Sinn« hin, während sie selbst nur bei einer Ablenkung der Aufmerksamkeit von ihrer »natürlichen Richtung« zu Gegenständen werden.

Freilich bestehen neben diesen Übereinstimmungen zwischen Wortverständnis und mimischem Verständnis wesentliche Unterschiede. Zunächst meint das Wort (als bedeutungsvoller Lautkomplex

genommen, als Einheit von Wortlaut und Sinn) einen Gegenstand, |482/150 der dadurch bezeichnet wird. Die Bedeutung, die die eine und selbe ist in sehr verschiedenen lautlichen Einkleidungen (in der »Aussprache« verschiedener Individuen und den Bezeichnungen verschiedener Sprachen), kann eventuell auf eine Mehrheit individueller Gegenstände Anwendung finden, und andererseits kann derselbe Gegenstand durch eine Reihe unterschiedener Bedeutungen gemeint sein. Jedenfalls sind Bedeutung und Gegenstand voneinander zu trennen, sie sind nicht ein und dasselbe. Beim mimischen Ausdruck dagegen fällt dieser Unterschied von Bedeutung |483/151 und Gegenstand weg. Der »bedeutungsvolle Ausdruck« weist hier nicht mehr auf ein außer ihm liegendes Gegenständliches hin, sondern beschließt es in sich; das Seelische, das durch den »Ausdruck« erfaßt wird, die individuelle Zuständigkeit oder Eigenschaft, ist die Bedeutung dieses Ausdrucks. Allerdings ist auch hier an dem konkreten individuellen Ausdrucksphänomen ein allgemeiner Charakter herauszuheben, der einem allgemeinen Charakter des ausgedrückten Seelischen entspricht, sowie der Allgemeinheit des Wertes und seiner Bedeutung eine allgemeine Struktur der dadurch |484/152 bezeichneten individuellen Gegenstände. Und andererseits erscheint auch das Wort – unbeschadet seiner Allgemeinheit – jeweils in irgendeiner individuellen Einkleidung. Aber der individuelle Charakter des Wortes (das, was ihm von der Individualität des Sprechenden anhaftet) hat nichts zu tun mit dem individuellen Charakter des Gegenstandes, den es bezeichnet; er »meint« nichts am Gegenstande und ist in diesem Sinne bedeutungslos, während in der Individualität des mimischen Ausdrucks die Individualität des ausgedrückten Seelischen zutage tritt.

Sehr deutlich wird der Unterschied, wenn man an der Sprache neben der rein sprachlichen Seite die mimische – die ihr außerdem zugehört – in Betracht zieht. Das Wortverständnis als Verständnis des sprachlichen Ausdruckes geht durch den reinen Typus des Wortlauts hindurch, unter Absehen von dem individuellen Gewand, in dem es erscheint (dem Klang der Stimme und dgl.), auf den sachlichen Gehalt der Rede, wobei die Person des Redenden ganz außer Betracht bleiben kann. Das mimische Verständnis dagegen geht gerade durch die sprachlich bedeutungslose individuelle Einkleidung hindurch, den Klang der Stimme, den |486/154 Tonfall und dgl., auf die seelischen Zuständigkeiten und Eigentümlichkeiten des Redenden, die daraus sprechen. Und auch wo die Rede seelische Zuständigkeiten des Sprechenden zum Ausdruck bringt, tut sie es durch das Medium der allgemeinen Wortbedeutungen hindurch und läßt sie nicht in ihrer individuellen Anschaulichkeit und Lebendigkeit hervortreten, wie ihre mimischen Bestandteile es tun.

Daß das geistige Leben der Person in der natürlichen Einstellung des Verstehens im Blickpunkt des Interesses steht, ist das erste Kennzeichen des Erfassens durch Ausdruckserscheinungen. |487/155 Es reicht aber nicht aus, um den lebendig-anschaulichen Charakter dieses Erfassens verständlich zu machen, der das ausgedrückte Seelenleben in voller Leibhaftigkeit wie eine Wahrnehmungsgegebenheit erscheinen läßt. Dafür ist noch eine andere Eigentümlichkeit des Ausdrucks heranzuziehen. Die äußere Erscheinung drückt das Innenleben nicht nur aus, sondern »entspricht« ihm auch in dem Sinne, daß Äußeres und Inneres ein Gemeinsames aufweisen, das sie als zueinander »passend« erscheinen und das

Äußere zum »Bild« des Inneren werden läßt. Ein solches »Entsprechen« finden wir auch bei der Sprache, |488/156 aber nicht zwischen Wortlaut und Sinn (soweit nicht Lautmalerei im Spiele ist), sondern zwischen den Bedeutungen und den Gegenständen oder Sachlagen, denen sie mehr oder minder »angemessen« Ausdruck geben. Die »Angemessenheit« kommt hier zum Bewußtsein, wenn das in Worten Ausgedrückte nicht bloß gemeint bzw. verstandesmäßig aufgefaßt, sondern auch angeschaut wird, und Meinung und Anschauung im Erlebnis der »Erfüllung« zu mehr oder minder weitgehender Deckung gebracht werden.

Vergleichen wir die beiden Fälle miteinander, so sehen wir, daß hier |489/157 ein Unanschauliches (die Bedeutung) eine wahrnehmbare Gegenständlichkeit »darstellt«, dort ein Sinnlich-Wahrnehmbares (die Ausdruckserscheinung) ein, wenigstens nicht in gleicher Weise, Anschauliches (das Seelische). Der sinnliche Charakter des Darstellungsmaterials rückt das mimische Verstehen näher an das eigentliche Bildbewußtsein heran. Wie in der Bildfigur, ohne daß sie selbst gegenständlich wird, die abgebildete Person als gleichsam selbst gegenwärtig erscheint, so steht auch das im Ausdruck zutage tretende Seelenleben als selbst gegenwärtig vor uns. Wie weit |490/158 das Bild »getreu« ist, das ermessen wir, wenn wir es mit dem Abgebildeten selbst vergleichen, wie es in einer Wahrnehmung oder auch in einer klaren Erinnerung vor Augen steht. Im allgemeinen hat aber das Heraustreten aus der Bildanschauung und das Vergleichen mit einer unvermittelten Anschauung sein Motiv bereits in dem Hervortreten einer Unangemessenheit, die sich in der Bildbetrachtung selbst herausstellt. Ist das Bild klar, anschaulich und »vertraut« (ein Charakter, der ihm nicht erst durch ausdrückliche Vergleichung zuwächst), so ruhen |491/159 wir in der Betrachtung und nehmen es als ein getreues hin, das das Abgebildete selbst vor uns erscheinen läßt, ohne jedes Verlangen, diese Treue einer Prüfung zu unterwerfen. Erst wenn Unklarheiten, Lücken in der Anschauung oder »fremde« Züge eine Störung hervorrufen, ist das Motiv zu einer Vergleichung gegeben.

So ist auch der Ausdruck des Seelenlebens als ein getreuer hingenommen, wenn er klar und unzweideutig ist, und es besteht kein Bedürfnis, ihn nachzuprüfen. Welcher Art ist nun hier die Nachprüfung des Ausdrucks, wie kann ich ihn an dem, was er »spiegelt«, |492/160 messen, wie kann ich mir das Seelische anders als in diesem Spiegel zur Gegebenheit bringen? (Wir beschränken unsere Fragestellung zunächst auf das aktuelle Seelenleben.) Wir können uns die seelische Zuständlichkeit, die uns in einem Ausdruck erscheint, einfühlend vergegenwärtigen und diesen einfühlenden Vollzug bzw. das eingefühlte Erlebnis, wie es für die reflektierende Betrachtung gegenständlich wird, mit dem ursprünglich erscheinenden in erfüllender Deckung finden. Freilich handelt es sich hier wie in den früher besprochenen Fällen von Einfühlung nicht um eine eigentliche Erfüllung. Denn auch hier |493/161 haben wir keine Gewähr dafür, daß das eingefühlte Erlebnis nach allen seinen Zügen so beschaffen ist, wie wir es einfühlend vergegenwärtigen.

Dennoch ist die Sachlage bei der Einfühlung des geistigen Lebens eine andere als bei der Einfühlung sinnlicher Zuständlichkeiten. Es gibt hier noch ein anderes Kriterium für die Bewertung des Einfühlungsgehalts als die äußere Erscheinung und die Wesensstruktur des eingefühlten Erlebnisses.

Die Akte in ihrem Zusammenhang und in ihrem Verhältnis zu ihren Korrelaten unterstehen einer allgemeinen Vernunftgesetzlichkeit, |494/162 und die Übereinstimmung eines Aktes mit dieser Gesetzlichkeit bietet eine Gewähr für seine Möglichkeit und ein Motiv für seine Setzung, wenn auch kein völlig zureichendes. Wenn ich höre, daß einer Person eine Nachricht überbracht wird, die ihrem Sinne nach dazu angetan ist, in ihr Freude zu erwecken, so werde ich ihr diese Freude zuschreiben, auch wenn ich keinen Ausdruck der Freude wahrnehme (eventuell in ihrer Abwesenheit). Sehe ich eine entsprechende Ausdruckserscheinung, so dient das als Bekräftigung der Einfühlungssetzung, wie andererseits |495/163 die Erfassung eines einsichtigen Motivs für eine in ihrem Ausdruck wahrgenommene Zuständlichkeit deren Setzung bestätigt. In je reicherem Maße mir die Motivationsgrundlagen für das Erleben einer Person bekannt sind, desto mehr Einzelzüge dieses Erlebens kann ich mir in glaubwürdiger Weise vergegenwärtigen. Die Zahl dieser Einzelzüge, die ich mir im einführenden Nachvollziehen fremder Erlebnisse zur Gegebenheit bringe und in wiederholtem Nachvollzuge eventuell immer mehr bereichere (analog wie ich vom Gehalt eigener Erlebnisse in wiederholter Reproduktion manches zu erfassen be |496/164 komme, was mir beim ursprünglichen Vollzug entging), kann das, was davon zum Ausdruck kam, weit übersteigen. Die ausgedrückten und die nur einführend vergegenwärtigten Züge des Erlebnisses müssen aber miteinander stimmen, wenn das in doppelter Gegebenheitsweise Erscheinende als ein und dasselbe erfaßt werden soll. Ich nehme ja im Ausdruck nicht nur die jeweils sich darin ausprägenden Einzelzüge, sondern das konkrete Ganze wahr, und was davon nur »leer« mitgegeben ist, das muß die Einfühlung, sofern sie über das eigentlich Ausgedrückte |497/165 hinausgeht, zur Erfüllung bringen. Je weniger der Ausdruck hinreicht, um das einführend Vergegenwärtigte zu »decken«, desto »unvollkommener« erscheint er, kann aber trotzdem völlig »getreu« sein, d. h. er kann einen Teilbestand des Erlebnisses »adäquat« ausdrücken und den übrigen Bestand – wenn auch leer – miterscheinen lassen. Erst wenn bei der Gegenüberstellung des im Ausdruck Geschauten und des einführend Vollzogenen ein Widerstand heraustritt, erscheint die beiderseits vollzogene Setzung angefochten; es besteht dann die doppelte Möglichkeit, daß entweder der Gehalt |498/166 der Einfühlung, soweit er mit dem Ausdruck nicht stimmt, durchstrichen oder der Ausdruck als ein ungetreuer angesehen werden muß. Fehlt es an einem Motiv der Entscheidung für die eine oder andere Möglichkeit, so ergibt sich statt des Wahrnehmungs- bzw. Einfühlungsglaubens ein Zustand der Schwebe, der Ungewißheit, ein Zweifel oder auch eine Vermutung, wenn für die eine Möglichkeit etwas – aber nicht unbestritten spricht.

Hier haben wir aber einen Weg gefunden, Ausdruck und ausgedrücktes Seelenleben einander gegenüber zu stellen und zu vergleichen. |499/167 Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit. Wir werden bei der Betrachtung der Eigenerfahrung sehen, daß wir uns des Ausdrucks unserer Erlebnisse bewußt sind, daß wir spüren, wie sie darin »enden« und ihn uns auch in einer »Leibwahrnehmung« zu gegenständlicher Erfassung bringen können. Analog sind wir uns auch in einführender Vergegenwärtigung nicht nur des eingefühlten Erlebnisses selbst bewußt, sondern spüren auch – natürlich ebenfalls im Modus der Vergegenwärtigung – sein Auslaufen in eine Leibesveränderung, die

wir wiederum vergegenständlichen können. Es gibt nun |500/168 im Vollzuge selbst ein Erlebnis des Stimmens, der inneren Zugehörigkeit des Ausdrucks zu der ihn motivierenden Zuständlichkeit, und diese Angemessenheit kann in der reflektierenden Betrachtung, die das ursprüngliche Erlebnis und seinen ursprünglich bewußten Ausdruck vergegenständlicht, erfaßt werden. Und es besteht weiterhin die Möglichkeit festzustellen, ob der Ausdruck, so wie man ihn sich »von innen her« einfühlend vergegenwärtigt, mit dem äußerlich wahrgenommenen zur Deckung zu bringen ist.

Wir sind hier wieder an einem Punkte |501/169 angelangt, bei dem das Ineinandergreifen von Eigenerfahrung und Fremderfahrung erkennbar wird. Im naiven Dahinleben bin ich mir meiner Erlebnisse und ihres Ausdrucks bewußt, ohne daß sie mir gegenständlich werden, und es besteht im einsamen Seelenleben kaum ein Motiv, den erfassenden Blick darauf zu richten, ja für die äußere Wahrnehmung bei unserem Leibtypus in weiterem Ausmaße gar nicht die Möglichkeit, da die ausdrucksvollsten Teile des Leibes unseren Blicken entzogen sind. Ausdruckserscheinungen, gegenständlich betrachtet, und Seelenleben, durch das Medium des |502/170 Ausdrucks gesehen, lernen wir daher zunächst in der Fremdwahrnehmung kennen. Die einfühlende Vergegenwärtigung des ausgedrückten Seelenlebens wie seines Ausdrucks »von innen her« weist auf eigenes Erleben als auf ihren »Ursprung« zurück (obgleich dank der Freiheit der Phantasie der Bereich der Einfühlung durchaus nicht auf den faktischen Verlauf des eigenen Erlebens und seine Erfassung in Eigenerfahrung beschränkt ist), und ebenso die »Deckung« der einfühlend vergegenwärtigten Leibesveränderung mit der wahrgenommenen |503/171 äußeren Erscheinung. Umgekehrt werde ich nun auch die wahrgenommene eigene Leibesveränderung, die ich als einem Erlebnis entströmend erfasse, mit einer vergegenwärtigten Ausdruckserscheinung vom Typus der fremden zur Deckung bringen. So lehrt uns der Anblick des fremden Seelenlebens das eigene – wenigstens dem Typus nach – kennen, so wie es sich von außen betrachtet ausnimmt. Darüber hinaus kann die fremde Erfahrung unseres Seelenlebens, wie sie im Wechselverkehr zu unserer Kenntnis kommt, uns über manche Züge unseres Erlebens aufklären, die unserer Eigenerfahrung entgangen sind, aber |504/172 nach außenhin sichtbar werden.

Wir haben die Gegebenheitsweise des fremden geistigen Lebens nach verschiedenen Seiten hin gekennzeichnet, um ihren lebendig-anschaulichen Charakter verständlich zu machen: das thematische Erscheinen, den bildhaften Charakter der Ausdrucksphänomene, die Verständlichkeit der Akte im Zusammenhang mit ihren Motivationen. Es fehlt aber in unserer Beschreibung noch eine wesentliche Eigentümlichkeit. Indem wir einer fremden geistigen Lebensregung innerwerden, fühlen wir uns selbst in merkwürdiger Weise davon ergriffen, sie rührt an unseren |505/173 eigenen inneren Bestand. Wenn wir uns einen Glaubensakt oder eine Gemütsstellungnahme einfühlend vergegenwärtigen, so hat diese Vergegenwärtigung – ebenso wie eine erinnerte oder phantasierte eigene Stellungnahme – die »Tendenz zum vollen Erleben« (nach einem Ausdruck von Theodor Lipps); sie strebt danach, eine eigene ursprüngliche Stellungnahme desselben Gehalts in mir wachzurufen und tut es in vielen Fällen ohne weiteres: ich werde von fremden Urteilen, fremden Gefühlen, fremden Trieben »angesteckt«. Dieser

Übergang zum vollen Erleben kann allerdings |506/174 verschiedene Formen annehmen, und nicht in jedem Falle sprechen wir von »Gefühlsansteckung«. Wenn ich die fremde Trauer als solche erfasse und mit dem Blick auf ihre einsichtige Motivation nachvollziehe und nun auf Grund des einsichtigen Motivs selbst von Trauer erfüllt werde, so nennen wir dies »Mitfühlen«, und ebenso sprechen wir von »Mitvollzug« statt von »Ansteckung«, wenn wir den logischen Gedankenschritten eines anderen verständnisvoll nachgehen und den Schlüssen, die er zieht, zustimmen. Es kann aber auch sein, daß der |507/175 Übergang vom vergegenwärtigten zum eigenen vollen Erleben nicht auf so einsichtige Weise vollzogen wird. Ein Glaube oder ein Gefühl kann sich in mir festsetzen, ohne daß ich die fremden Akte mit ihren Motivationen ausdrücklich einfühlend nachvollzogen hätte, ja eventuell sogar, wenn ich der fremden Zuständlichkeit gar nicht in der Weise aufmerkenden Erfassens zugewendet war. Ich kann »ganz aufgehen« in einer »von außen her« in mir erregten Zuständlichkeit, ohne mir darüber klar zu sein, wo sie herkommt. Ich kann z. B. ganz |508/176 erfüllt sein vom Entzücken über ein Kunstwerk, ohne zu merken, daß der Grad dieses Entzückens durch die Höhe des Wertes, wie er mir ursprünglich zur Gegebenheit kommt, keineswegs gerechtfertigt ist und daß es sich an der Begeisterung meiner Umgebung entzündet hat; ja, ich brauche die Stimmung meiner Umgebung gar nicht aufmerkend wahrgenommen zu haben. Es kann in solchen Fällen vorkommen, daß ich in meinem eigenen Erleben selbst des fremden innerwerde, indem es in seiner Motivlosigkeit über sich selbst |508/177 hinausweist auf seinen Ursprung. (Von hier aus wäre die Möglichkeit zu erwägen, daß man ohne die Vermittlung des fremden Leibes, rein auf Grund des eigenen Erlebnisbestandes zur Gegebenheit von fremder Geistigkeit kommen könnte.)

Auf welche Weise sich aber auch der Übergang zum vollen Erleben vollziehen mag, ob einsichtig oder uneinsichtig, ob im Lichte der Aufmerksamkeit oder im »Hintergrund« des Bewußtseins: auf jeden Fall erfährt mein Leben einen Zufluß von außen, indem es mit fremdem in Berührung kommt, und eben diese |509/178 Steigerung oder Bereicherung meines Lebens läßt das fremde in gleicher Lebendigkeit erscheinen, läßt mich ihm die gleiche Ursprünglichkeit zuschreiben wie dem meinen, obwohl ich es mir nicht auf dieselbe Weise zur Gegebenheit zu bringen vermag.

|510/178a Eine Bereicherung des eigenen inneren Lebens tritt noch in anderer Form als in der der Übernahme fremder Stellungnahmen auf: in den spezifisch sozialen Akten, die über den Umkreis des im einsamen Seelenleben Möglichen hinausreichen. Akte wie Bitte, Befehl, Gehorsam oder bestimmte Gesinnungen (Liebe, Vertrauen, Dankbarkeit und dgl.) schließen ihrem Sinnesgehalt nach die Richtung auf fremde Subjektivität (und eventuell Personalität) in sich. Sie können wiederum durch ein Erfassen der fremden Person und ihres Innenlebens einsichtig motiviert sein, es ist aber auch möglich, daß wir erst durch die |511/178b Zuständlichkeit, die uns erfüllt, zu der sie motivierenden fremden hingeführt werden, etwa durch die Dankbarkeit, die wir fühlen, auf die freundliche Gesinnung, die man uns entgegenbringt, oder durch die Furcht, die uns ein Mensch einflößt, auf die bösen Absichten, die er gegen uns hegt. Aber wie dem auch sein mag, in jedem Falle läßt der

Motivationszusammenhang zwischen eigenem und fremdem Erleben dieses in gleicher Lebendigkeit erscheinen wie jenes.

|512/178 *Eine absolute Gewähr für das Vorhandensein der fremden geistigen Lebensregungen wie für ihren inhaltlichen Bestand geben auch die »Wirkungen« nicht, die ich von ihnen erfahre; denn eine »Ansteckung« kann ebensogut von einer vermeintlichen wie von einer wirklichen fremden Zuständlichkeit ausgehen, |513/179 und ebenso können soziale Akte durch fremde Lebensregungen motiviert sein, deren Setzung sich in weiterer Erfahrung als Täuschung herausstellt.*

Indem an einem psychophysischen Individuum ein geistiges Leben in Erscheinung tritt, werden ihm auch die Korrelate zugeschrieben, die seinen Akten sinngemäß zugehören, obgleich diese nicht im Ausdruck selbst sichtbar werden. Wenn ich es mit wachem Blick in die Welt hineinschauen sehe, so schreibe ich ihm eine Wahrnehmung dieser Welt zu, derselben, die auch ich wahrnehme, nur daß sie sich, |514/180 wenn ich mich einfühlend auf seinen Standpunkt versetze und sie mir von da aus vergegenwärtige, in anderen Erscheinungen darstellt als in meiner eigenen gegenwärtigen Wahrnehmung. Eventuell geht die Abwandlung der fremden Erscheinungswelt über das hinaus, was durch die Verschiebung des Standpunktes bedingt ist. Seine Beschreibungen können mich lehren, daß die Welt ihm (nach Farbe, Gestalt usw.) anders erscheint, als ich sie von seinem Standpunkt aus sehen würde. Dann schreibe ich ihm eine von der meinen abweichende sinnliche Beschaffenheit |515/181 zu, analog wie auch bei mir der Anblick der Welt von ein und demselben Standpunkt sich mit einem Wechsel meiner sinnlichen Beschaffenheit ändert. Die Setzung seiner Wahrnehmungswelt als derselben, die auch ich wahrnehme – diese Setzung, die in der Kontinuität der Anschauung bei kontinuierlicher Überführung meines Standpunktes in den seinen ihren Anhalt hat – erleidet durch solche Unstimmigkeiten keine Aufhebung. Natürlich kann ich mir die Wahrnehmungen des anderen mit allem, was ihnen zugehört – den Empfindungsdaten, den Erscheinungen des |516/182 Gegenstandes usw. –, nicht ihrem vollen Bestande nach in glaubwürdiger Weise einfühlend veranschaulichen. Nur, was sie wesensgesetzlich mit den meinen gemein haben, was ihnen als Wahrnehmungen oder überhaupt Anschauungen – und näher als Anschauungen eben dieses Gegenstandes – notwendig zukommt, das kann ich mit Gewißheit von ihnen aussagen, und das unabhängig davon, ob ihre Setzung selbst eine rechtmäßige ist oder nicht.

Indem ich mich einfühlend auf den Standpunkt des anderen versetze, wird dieser für mich zum |517/183 »Nullpunkt der Orientierung«, während mein Nullpunkt von hier aus als ein Raumpunkt wie andere erscheint und mein Körper als ein Rauming wie andere, allseitig wahrnehmbar und ohne Bindung an das Subjekt, das ihn wahrnimmt und seine Stellung zu ihm beliebig verändern kann. In solcher einfühlenden Vergegenwärtigung des eigenen Körpers erfolgt die Umwertung, die ihm die Einzigartigkeit, wie sie ihm in bloßer Eigenerfahrung zuzukommen scheint, nimmt und ihn mit anderen Dingen auf gleiche Stufe stellt. |518/184 Zugleich vollzieht sich die Loslösung des Raumes von der Bezogenheit auf einen Nullpunkt und die Gleichstellung aller seiner Punkte. Wir haben also

hier wieder ein Beispiel, wie Eigenerfahrung und Fremderfahrung in der Auffassung der Person und darüber hinaus, wie sie in der Wahrnehmung der Außenwelt ineinandergreifen.

Mit der Auffassung von Wahrnehmungstätigkeiten eines fremden Subjekts werden ihm zugleich bestimmte seelische »Vermögen«, die sinnliche Beschaffenheit, von der wir bereits sprachen, Auffassungsfähigkeit usw. zugeschrieben. Es ist dies eine Auffassung, die sich von der inneren Wahrnehmung – wie wir sie bei der Betrachtung der Eigenerfahrung fanden – in sich gar nicht unterscheidet, sondern nur durch die Gegebenheitsweise der Bekundungen, durch die hindurch sie auf ihr Objekt, die Seele und ihre dauernden Eigenschaften, geht: die hier ursprünglich erlebten, dort einführungsmäßig vergegenwärtigten seelischen Zuständlichkeiten.

|520/186 Der Kreis der in aktuellen Zuständlichkeiten sich bekundenden Eigenschaften umfaßt alle Erlebnisgattungen. Aber die Erlebnisse verschiedener Gattung kommen auf verschiedene Weise zur Gegebenheit. Das, was von den bisher betrachteten Akten – den Wahrnehmungen – eigentlich zum Ausdruck gelangt, das »Gerichtet-sein-Auf«, ist eine allgemeine Struktur, die sie mit allen intentionalen Erlebnissen teilen. Und was das jeweilige intentionale Erlebnis speziell als wahrnehmende Zuwendung erscheinen ließ, das war die Gegebenheit ihres Korrelats in eigener Erfahrung. Wo aber kein äußeres Objekt der Zuwendung |521/187 sichtbar ist, da müssen wir uns nach anderen Anhaltspunkten für die nähere Ausgestaltung der einzufühlenden Akte umtun. Das unsichtbare Objekt der sichtbaren Zuwendung kann ein vergegenwärtigtes individuelles Gebilde sein oder ein kategoriales, der entsprechende Akt demnach eine Anschauung (Erinnerung, Phantasie o. dgl.) oder ein Denken (bzw. eine kategoriale Anschauung). Für die auffassungsmäßige Unterscheidung dieser Möglichkeiten gibt es noch Stützpunkte in der Anschauung: je nach dem Grade der Anspannung, die sich in den Zügen ausprägt, sehe ich, ob der |522/188 andere »nachdenkt« oder »träumt« (Täuschungen natürlich vorbehalten). Wie erhalte ich aber Auskunft über den näheren »Inhalt« dieser Akte, über das, wovon oder worüber der Mensch nachdenkt und was ihm anschaulich »vorschwebt«? Hier tritt das Hilfsmittel ein, das wir schon bei der Einfühlung von Wahrnehmungen heranzogen: die sprachliche Verständigung. Das »Sprechen« selbst ist ein Ausdrucksphänomen, in dem das »Sich-Äußern« analog zutage tritt, wie die Scham im Erröten oder wie die Freundlichkeit im Blick und im Lächeln. Der sachliche |523/189 Gehalt der Rede – wie die »reinen« Sprachgebilde selbst, die Worte abgesehen von ihrer jeweiligen Artikulation und dgl. Unterschieden – ist dasselbe für alle im Wechselverkehr Stehenden, für die verschiedensten Sprechenden und Hörenden. Das Sprachverständnis als solches ist also kein Problem der Fremdwahrnehmung. Durch das Medium der Sprache kann mir ein Wissen von allen möglichen Gegenständen vermittelt werden, die ich nicht selbst anschauen kann, auch von fremdem Innenleben und seinen nicht sichtbaren Korrelaten.

Was das »Sich-Äußern« ist – oder, wie wir im Unterschied zum mimischen Ausdruck lieber sagen wollen, das sprachliche Ausdrücken –, das nach außen hin sichtbar wird, das |524/190 bedarf noch einer Auseinanderlegung. Indem jemand spricht, d. h. Worte laut werden läßt, die ich verstehe, erscheint er als ein Subjekt, das »bedeutungsverleihende Akte« (in Husserls Ausdrucksweise) vollzieht.

In diesen Akten, wie ich sie mir in einfühlender Vergegenwärtigung und ebenso mit Hilfe meiner Verständnisakte, die nach ihrem hier in Betracht kommenden Gehalt mit ihnen übereinstimmen, zur Gegebenheit bringen kann, liegt beschlossen, daß das sprechende Subjekt an den ihm erscheinenden Gegenständen ein allgemeines Wesen herausheben und ihm einen allgemeinen Ausdruck »anmessen« kann. Bezeichnen wir diese sponta | 525/191nen Akte des Herausfassens und Anmessens etc. als »Denken«, so erscheint das sprechende Subjekt als solches – gleichgültig ob das, was es zum Ausdruck bringt, ein Anschauungs- oder Denkinhalt ist, ein individueller oder allgemeiner – zugleich als ein denkendes, und wenn wir die sich in der Aktualität bekundenden »Vermögen« mit hineinziehen, als ein mit Verstandeseigenschaften ausgestattetes.

Wie die sinnlichen und die Verstandeseigenschaften, so werden auch die Charakterzüge durch ihre Bekundungen, die im Ausdruck zutage | 526/192 tretenden seelischen Zuständlichkeiten, wahrgenommen. Sie prägen sich aber auch, ebenso wie die individuelle Eigenart – so fanden wir schon bei der Analyse des Ausdrucks –, selbst in der äußeren Erscheinung aus. Diese beiden verschiedenen Weisen, zum Charakter fremder Personen vorzudringen, greifen in der Einheit der Erfahrung ständig ineinander. Indem ich mir die persönliche Eigenart, wie sie sich in der äußeren Erscheinung eines Menschen oder eventuell an einer einzelnen erfahrenen Lebensregung zeigt, einfühlend vergegenwärtige, habe ich die Möglichkeit, mir »auszumalen«, welche Charakterzüge er besitzen | 527/193 mag und wie er sich in den verschiedenen Lagen verhalten würde, da ja durch die persönliche Eigenart gewisse Eigenschaften und Verhaltensweisen als möglich vorgezeichnet, andere wiederum ausgeschlossen sind. Dieses Ausmalen ihres Charakters und Verhaltens ist keine bloße Phantasie, sondern es handelt sich um reale Möglichkeiten, deren Ansetzung durch die erfaßte Eigenart einsichtig motiviert ist. Lehrt mich die weitere Erfahrung einzelne Charakterzüge und Verhaltensweisen kennen, so finde ich darin eventuell die Bestätigung dessen, was ich einfühlend bereits als Tatsache oder Möglichkeit gesetzt habe. Stoße ich im Verlauf der Erfahrung auf Eigenschaften oder Zuständlichkeiten, | 528/194 die zu meinem »Bilde« der fremden Eigenart nicht passen, streiten die verschiedenen Setzungen miteinander, so muß die eine oder die andere eine Durchstreichung erfahren. Ist mir die Motivation des fremden Verhaltens nicht ganz durchsichtig, so werde ich an der bekannten Eigenart festhalten und – in unbestimmter Weise – Motive annehmen, die es »in anderem Lichte« als anfangs und mit der Eigenart verträglich erscheinen lassen. Sind mir die Motive in glaubhafter Weise mitgegeben, so werde ich meine anfängliche Auffassung der persönlichen Eigenart | 529/195 als Täuschung ansehen. Spricht kein Motiv entscheidend für die eine oder andere Setzung, so werde ich es dahingestellt {{sein}} lassen, welche die rechtmäßige und welche die trügerische ist.

Ähnlich verhält es sich bei der Erfahrung der einzelnen Charakterzüge so wie bei der Erfahrung des Charakters als Einheit einzelner Züge. Die Erfassung einer Eigenschaft durch ihren Ausdruck oder durch ihre Bekundung in einer seelischen Zuständlichkeit kann durch das weitere Verhalten der Person bestätigt werden oder mit ihm nicht in Einklang stehen. Läßt sich eine Motivationslage herstellen, | 530/196 aus der es zu verstehen ist, daß die Eigenschaft, auch wenn sie vorhanden war, in diesem

Fall nicht zur Geltung kommen konnte, so wird man an der anfänglichen Setzung festhalten. Ebenso wird man beide Setzungen miteinander vereinen, wenn »Umstände« mitgegeben oder wenigstens anzunehmen sind, die eine Entwicklung der Eigenschaft von dem früher zu dem gegenwärtig erscheinenden Stadium verständlich machen. Ist aber kein Entwicklungsgang denkbar, innerhalb dessen die widerstreitenden Gegebenheiten sich zu einer Einheit verbinden könnten, so muß die eine oder die andere | 531/197 Setzung preisgegeben werden.

Sodann ist jede Wahrnehmung einer Eigenschaft Wahrnehmung des gesamten Charakters, wobei nur ein Teilbestand durch eigentliche Bekundung gegeben, der andere dagegen nur – mehr oder minder bestimmt – mitgegeben ist, ohne sich selbst zu bekunden. Spätere Bekundung kann das Mitgegebene zu eigentlicher Gegebenheit bringen, kann aber auch andere als die in der ursprünglichen Setzung beschlossenen Eigenschaften erscheinen lassen und zu einer Umbestimmung führen oder eventuell zu einer Aufhebung, wenn die verschiedenen Eigenschaften sich in der Einheit | 532/198 eines Charakters nicht vertragen.

Wie zur Erfahrung fremden aktuellen Geisteslebens das innere »Betroffen-sein«, die lebendige Verbindung mit ihm gehört, so auch zur Erfahrung der fremden Eigenart. Indem ich diese fremde Eigenart (bzw. einzelne Eigenschaften) erfasse, fühle ich mich selbst – im Vergleich zum einsamen Seelenleben – innerlich gewandelt. Der Bereich meines aktuellen geistigen Lebens erweitert oder verengert sich, Schichten meiner Person verschließen sich, schalten aus dem Umkreis dessen, was lebendig werden kann, aus, andere – eventuell noch ganz unbekannte – tun sich auf (etwa | 533/199 die Tiefen, in denen Liebe oder Haß, Vertrauen usw. wurzeln, aber auch solche, die mir objektive Werte erschließen, zu denen ich allein nicht vordringen konnte); ich fühle mich ferner dem anderen »überlegen« oder »untertan« oder »gleichgestellt« (Akte, in denen sich die sozialen Formen konstituieren). Es ist möglich, daß ich all diese inneren Wandlungen als durch die erfaßte fremde Eigentümlichkeit einsichtig motivierte erlebe, es ist aber auch möglich, daß ich durch sie erst zu dieser Eigentümlichkeit hingeführt werde, daß ich im Hinblick auf die Vorgänge in meinem Innern die Person kennenlerne, deren Einfluß sie zuzuschreiben sind: mein Vertrauen | 534/200 versichert mich ihrer Rechtschaffenheit oder Verschwiegenheit, meine Bewunderung ihrer hervorragenden Bedeutung, meine Liebe (in ihrer individuellen Färbung) ihrer besonderen Eigenart mit dem ihr eigenen Wert. (Alle Persönlichkeitserkenntnis hat zugleich den Charakter eines Werterfassens, und das ist z. T. daraus verständlich, daß den seelischen Schichten Werte verschiedener Höhenstufen entsprechen und die Aufgeschlossenheit für Werte selbst ein Wert ist; außerdem ist aber die Individualität selbst als ein Wert bzw. als Träger eines Wertes anzusehen.) Die Ausweitung meines eigenen Innenlebens lehrt mich ihren inneren Reichtum kennen usw.

| 535/201 Es liegt nun nahe zu sagen, daß die Eigentümlichkeit der fremden Person, deren Einwirkungen wir erfahren, zwar nicht vor der Erfahrung dieser Einwirkungen gegenständlich, und näher: thematisch, erfaßt zu sein brauchen, daß aber eine gewisse Gegebenheit Voraussetzung sei, damit solche Einwirkungen überhaupt stattfinden können. Das scheint sehr einleuchtend und durch den

Verlauf unserer Erfahrung von anderen Menschen empfohlen. Ist nicht die Vermittlung des Leibes notwendig, um uns der Existenz eines anderen zu versichern, wäre es denkbar, daß wir |536/202 rein auf Grund erfahrener Einwirkungen von ihm wissen? Gewisse Tatsachen sprechen ohne Zweifel für die Annahme einer solchen Möglichkeit: wir haben oft, wenn wir in ein leeres Zimmer treten, den Eindruck, daß jemand darin ist, daß wir nicht allein sind, ohne daß wir jemanden sehen. Oder wir spüren, daß uns eine Person anblickt, ohne sie selbst vorher wahrgenommen zu haben. Und auch wenn wir bereits die Existenz der fremden Person als durch die Wahrnehmung des Leibes verbürgt annehmen, scheint doch wieder, was wir über ihre geistige Beschaffenheit zu wissen meinen, |537/203 durch keine ihrer Verhaltensweisen und äußeren Eigentümlichkeiten zu belegen. Wir hegen Mißtrauen gegen einen Menschen und sind überzeugt, daß es durch seine Eigenart berechtigt ist, ohne irgendein Motiv dafür anführen zu können. Ob es sich in allen solchen Fällen um Täuschung handeln mag oder nicht: die betreffenden Erlebnisse haben doch den Charakter des Glaubens und erheben den Anspruch auf Erfahrungsgeltung, und es müßte erst in gründlicher Analyse nachgeprüft werden, ob es einen »Grund« gibt, worauf sich dieser Anspruch stützt oder ob er völlig grundlos ist.

Erfahrungen ohne Vermittlung äußerer Erscheinung

Man wird nun vielleicht sagen, daß hier überall äußere Anschauungen in der Form von Hintergrunderlebnissen motivierend mitspielen, ohne »bewußt« zu werden. |538/204 Dieser Einwand erscheint aber nicht mehr stichhaltig, wenn wir den Kreis unserer Betrachtungen über die Erfahrung menschlicher Personen hinaus erweitern.

In dem Gefühl der Geborgenheit, das uns oft gerade in »verzweifelter« Lage ergreift, wenn unser Verstand keinen möglichen Ausweg mehr sieht und wenn wir auf der ganzen Welt keinen Menschen mehr wissen, der den Willen oder die Macht hätte, uns zu raten und zu helfen: in diesem Gefühl der Geborgenheit werden wir uns der Existenz einer geistigen Macht inne, die uns keine äußere Erfahrung lehrt. Wir wissen nicht, was weiter aus uns werden soll, vor uns scheint ein Abgrund zu gähnen und das |539/205 Leben reißt uns unerbittlich hinein, denn es geht vorwärts und duldet keinen Schritt zurück; aber indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns »in Gottes Hand«, die uns trägt und nicht fallen läßt. Und nicht nur seine Existenz wird uns in solchem Erleben offenbar, auch was er ist, sein Wesen, wird in seinen letzten Ausstrahlungen sichtbar: die Kraft, die uns stützt, wo alle Menschenkräfte versagen, die uns neues Leben schenkt, wenn wir innerlich erstorben zu sein meinen, die unseren Willen stählt, wenn er zu erlahmen droht – diese Kraft gehört einem allmächtigen Wesen. Das Vertrauen, das uns einen Sinn unseres Lebens annehmen läßt, auch |540/206 wo menschlicher Verstand ihn nicht zu enträtseln vermag, lehrt uns seine Weisheit kennen. Und die Zuversicht, daß dieser Sinn ein Heilssinn ist, daß alles, auch das Schwerste, letzten Endes doch unserem Heil dient, und ferner, daß dieses höchste Wesen sich unser noch erbarmt, wenn die Menschen uns aufgeben, daß es keine schlechthinnige Verworfenheit kennt, dies alles zeigt uns seine Allgüte.

Es soll nicht gesagt werden, daß der hier angedeutete Weg der einzige ist, um zu Gott zu gelangen, und es soll auch nicht näher erörtert werden, welcher Geltungswert dieser Erfahrung – etwa im Vergleich zur Naturkenntnis – zukommt; das religiöse Bewußtsein als solches ist ja hier nicht unser Thema. Wir haben es nur hereingezo-gen, um zu zeigen, daß es Erlebnisse gibt, die den Anspruch auf Er | 541/207 fahrungsgeltung erheben und in denen ein geistiges Wesen – sein Dasein und sein Sosein – zur Gegebenheit kommt ohne das Hilfsmittel irgendeiner äußeren Erscheinung. Von da aus werden wir geneigt sein, auch im Falle der Erkenntnis menschlicher Personen der Möglichkeit Glauben zu schenken, daß wir rein in unserem »Inneren« etwas über sie zu erfahren vermögen, ohne Hinzunahme motivierender äußerer Erscheinungen.

Im übrigen ist das Verhältnis zwischen dem Erfassen einer Person durch ihre Einwirkung auf unser Inneres und ihrer einfühlenden Vergegenwärtigung | 542/208 ein ähnliches wie zwischen Ausdrucksverständnis und Einfühlung. Die Eigenart, die ich dem anderen auf Grund des Mißtrauens, das ich gegen ihn hege, zuschreibe, kann ich mir einfühlend vergegenwärtigen. Stimmen weitere Verhaltensweisen oder Eigenschaften der Person (wie ich sie im Ausdruck oder sonstwie erfasse) mit dieser Eigenart nicht überein, erweisen sie sich im einfühlenden Nachvollzug bzw. in der einheitlichen Anschauung als unverträglich, so wird das Mißtrauen entkräftet werden, falls nicht umgekehrt die Auffassung der betreffenden Eigenschaft sich als Täuschung oder die wahrgenommene Lebensregung sich als »unechte« | 543/209 herausstellt.

Eine Erfahrung von fremden Personen und ihrem Innenleben gibt es nicht nur auf Grund ihrer Einwirkungen auf das eigene Innere, sondern auch auf das Dritter. Wenn ich an einem Menschen Verhaltensweisen feststelle, die mit seiner mir bekannten Eigenart oder seinem bisherigen Verhalten nicht übereinstimmen, und wenn die verschiedenartigen Erfahrungen solche Überzeugungskraft haben, daß sie trotz des Widerstreits keine Aufhebung erfahren, so nehme ich motivierende Einflüsse an, die eine Änderung der Sinnesart herbeigeführt haben; unter gewissen Umständen erscheinen diese Einflüsse | 544/210 als Einwirkungen einer Person, und eventuell kann ich aus der Art der Sinnesänderung die Beschaffenheit der einwirkenden Person ausfindig machen. Merke ich z. B., daß ich die Zuneigung eines Menschen verloren habe, ohne daß dies durch mein Verhalten oder durch eine Änderung seines oder meines Charakters motiviert erscheint, so werde ich annehmen, daß ein anderer, der mir übel will, ihn mir entfremdet hat. Die Existenz dieses anderen und sein Übelwollen erfasse ich also durch diese Wirkungen, ohne daß sie mir direkt gegeben wären. Gewahre ich in einem Kreise, in dem früher nichts davon zu spüren war, ein plötz | 545/211 lich erwachtes Kunstinteresse, so werde ich annehmen, daß er unter den Einfluß eines Menschen geraten ist, dem solche Interessen eigen sind. Und so auf allen Gebieten geistigen Lebens.

Zu den Wirkungen einer Person auf andere, die ihr Sein und Sosein bekunden, treten nun als weitere Zeugen ihres Seins ihre »Werke« hinzu. Wenn ich z. B. ein Bildwerk betrachte, so gewahre ich daran Spuren des schöpferischen Tuns, dem es entsprungen ist, und kann mir dieses Tun einfühlend vergegenwärtigen. Da kommt zunächst schon das äußere Handeln in Betracht. Ich kann mir die

Bewegungen durch Einfühlung veranschaulichen, die geeignet sind, die betreffenden Formen hervorzubringen, |546/212 die Kraft der Hammerschläge und dgl. Darüber hinaus bekundet die äußere Erscheinung des Kunstwerks eine bestimmte Art des Sehens, und sein Bedeutungsgehalt verrät uns, was die Seele des Künstlers erfüllte, wie er gedanklich und gefühlsmäßig zur Welt steht – denn alles Schaffen, alles Tun überhaupt, entströmt einem Gefühl – als ein »Ausdruck« in weiterem Sinne –, in ihm entläßt sich das Gefühlsleben der Person, das durch ihre Umwelt ausgelöst ist. So werden die Werke zur Bekundung der Persönlichkeit ihres Schöpfers.

Das gilt wie für reale Erzeugnisse so auch z. B. für Gebilde der Sprache. |547/213 Der Bedeutungsgehalt, den wir erfassen, zeigt uns, was dem Dichter vor Augen stand und sein Gefühl zum Schaffen bewegte. Die Wahl der Worte (das kommt vornehmlich für die ursprüngliche Sprachschöpfung in Betracht) läßt erkennen, was ihm an seinen Gegenständen besonders eindrucksvoll war, sodaß er sie danach bezeichnete, unter dem »Aspekt« welcher Eigenschaft er sie gesehen hat. Dazu kommen die mimischen Elemente (die die Sprache mit der Musik teilt): im Rhythmus der Sprache prägt sich eine bestimmte Rhythmik des Erlebens aus, die Laute als solche wie der Klang der gesprochenen |548/214 Worte geben einen gewissen Stimmungsgehalt usw.

Zu den Erzeugnissen menschlicher »Kunsthfertigkeit« im allerweitesten Sinne gehören noch andere Gebilde: die Einrichtungen des staatlichen und sozialen Lebens, Rechtssatzungen, Sitten und Gebräuche, aus denen uns eine bestimmte geistige Struktur entgegentritt.

Kurz, die gesamte Welt – die sichtbare wie die unsichtbare – erscheint durchwaltet von geistigen Mächten, gesehen, gewertet und eventuell gestaltet von eigentümlich gearteten Zentren des geistigen Lebens aus, deren Eigentümlichkeit sich eben in der ihrer Umwelt spiegelt.

3. Zusammenfassende Charakteristik der Fremderfahrung

|549 Suchen wir zusammenzufassen, was wir über die Struktur der Kenntnisnahmen festgestellt haben, die uns das Wissen um fremde menschliche Personen verschaffen, so können wir sagen: analog wie in der äußeren Wahrnehmung haben wir auch hier ein Schema, das den Gang der Erfahrung regelt, bzw. eine Reihe von Schemata. Dem Schema »Ding« ist das Schema »Leib« an die Seite zu stellen, konstituiert durch die Kategorien Empfindsamkeit, Beweglichkeit etc. und eventuell Ausdrucksfähigkeit. Es ordnet sich einem weiteren Schema – dem des animalischen oder psychophysischen Subjekts und eventuell der Person – ein, und wenn die sinnlichen Daten, die der Kenntnisnahme zu Grunde liegen, sich der Gesetzmäßigkeit des engeren Schemas fügen, so ist durch sie eo ipso die Auffassung einer Gegenständlichkeit, die dem weiteren Schema entspricht, |550 motiviert. Was die subjektiven Daten selbst angeht, die die Auffassung der Person fundieren, so kommen – wie wir mehrfach angedeutet haben und bei näherer Analyse noch klarer herausstellen könnten – außer den Empfindungsdaten, auf die die äußere Anschauung des fremden Leibes zurückweist, noch ganz anders geartete Daten in Betracht: jene »Eindrücke«, die unsere Seele von fremder Eigenart und fremder

Einwirkung empfängt und die, wie wir glaubten, die Auffassung einer Persönlichkeit ermöglichen kann, auch wo keine Erfahrung von Leiblichkeit vorliegt und die Brücke für die Auffassung der gesamten Person bildet.

Auf alle Fälle bedeutet die durch das Schema »Personalität« geleitete Kenntnisaufnahme ebenso wie die unter dem Dingschema stehende äußere Wahrnehmung stets ein Hinausgehen über das, |551 was in ihr »eigentlich gegeben« ist. Und unter diesem uneigentlich Gegebenen befinden sich immer Bestände, die prinzipiell in keiner äußeren Wahrnehmung eigentlich gegeben sein können. Wir haben gesehen, daß es für alle diese »leer« mitaufgefaßten Bestände, die wir mit einem Worte als das »Innere« der Person bezeichnen wollen (es gehört dazu die {{nicht räumlich zu verstehende}} Innenseite des Leibes, das Psychische und das Seelisch-Geistige), eine Möglichkeit der Veranschaulichung in Einfühlungsakten gibt. Diese Akte selbst sind vergegenwärtigender Art und weisen in sich selbst auf ein anderes – ursprüngliches – Bewußtsein hin: das Bewußtsein vom eigenen inneren Sein und Leben, die Eigenerfahrung. So sehen wir, wie die Fremderfahrung in sich den Hinweis auf die Eigenerfahrung birgt und wie deren Analyse als Ergänzung der bisherigen Untersuchung gefordert ist.

|552

4. Erfahrung des eigenen seelisch-geistigen Seins und Lebens

III. Die Erkenntnis der Person als leiblich-seelischer Realität

Gehen wir nun zur Frage der eigenen Person als psychophysischer Realität über, so müssen wir scheiden zwischen Erkenntnis bzw. Erfahrung von der Psyche, Erkenntnis des Leibes und Erkenntnis der Beziehungen, die beide zu einer Einheit verschmelzen lassen.

§ 1 Erkenntnis der Seele

Das Problem der Erfahrung der Psyche läßt wieder verschiedene Unterfragen zu: 1. die Erfahrung von |553/23 psychischen Zuständlichkeiten; Erfahrung von psychischen Eigenschaften bzw. der Psyche als Einheit ihrer Eigenschaften; Erfahrung von der Seele und dem geistigen Leben.

[a) Ursprüngliches Bewußtsein vom persönlichen Ich

Beginnen wir mit der letzten Frage, so stoßen wir hier auf denselben Gegensatz eines naiven »Selbstbewußtseins« und einer reflektierten Erkenntnis wie bei dem ursprünglichen Erleben, von dem wir früher sprachen und das, sofern es sich um intentionale Erlebnisse handelt, mit dem geistigen Leben zusammenfällt. Auch der Seele kann ich innerwerden, ohne auf sie hinzublicken, ja während mein Blick auf andere Gegenstände gerichtet ist. Wir haben gesehen, daß es im Wesen gewisser Erlebnisse liegt – nämlich all derer, die zum »Gemütsleben« gehören – aus der Tiefe der Seele |554/24 zu kommen und die Stempel ihrer Eigenart zu tragen. Im Vollzug solcher Erlebnisse selbst spüre

ich diese »individuelle Note«, spüre ich den Ursprung aus bestimmter Tiefe und die Tiefenschicht selbst. Sie sind mit durchleuchtet von jenem »inneren Licht«, das die reinen Erlebnisse durchglüht. Je mehr Schichten der Seele am Aufbau eines Erlebnisses beteiligt sind, desto mehr von ihr tritt ins Bewußtsein. Es gibt Erlebnisse – die religiöse Ekstase –, an denen alle Schichten der Seele beteiligt sind, in denen sie ganz und gar und mit dem höchsten Grade der Spannung und der Bewußtheit lebt. Was in das aktuelle Leben eintritt, das ist adäquat erlebt, freilich ohne |555/25 Gegenstand zu sein, ohne Einzelzüge erkennen zu lassen und ohne eine Scheidung von Individuellem und Allgemeinem (»Typischem«) zu gestatten. Man wird geneigt sein, hier von einer »immanenten Erkenntnis« der Seele zu reden im selben Sinne wie beim reinen Bewußtsein. Auch hier fallen das Bewußtsein und sein Gegenstand zusammen, es richtet sich nicht auf ein ihm Äußeres, sondern nimmt nur, was in ihm selbst liegt. Nicht in jedem Erlebnis lebt die ganze Person. Aber in jedem – sc. das überhaupt »Tiefe« hat – kommen die individuelle Eigenart, jenes »einfache Quale«, zum Vorschein und soviel personale bzw. seelische Schichten, als aktualisiert sind. Von einer »Transzendenz« |556/ 26 der Seele gegenüber allen Erlebnissen, an denen sie beteiligt ist, muß dann noch gesprochen werden, weil die Tiefe, aus der das Erlebnis kommt und die sich in ihm dem Bewußtsein erschließt, sich darin nur gleichsam blitzartig erhellt und trotz dieses Bewußtwerdens und des darauf begründeten Wissens stets jenseitig, dunkel und unausgeschöpft bleibt. Von dem »Aufblitzen« selbst kann man noch sagen, daß je nach der Intensität, mit der eine Schicht zu dem Erlebnis beiträgt, der Helligkeitsgrad, mit dem sie bewußt wird, ein höherer oder niederer ist; verschiedene Schichten können in einem Erlebnis eventuell mit verschiedener Helligkeit hervortreten (dem entsprechen dann die verschiedenen abgehobenen Momente des vergegenständlichten Erlebnisses): in dieser Hinsicht gibt es auch Grade der Adäquation. Darum kann manches, was dem Erleben einwohnt, nicht voll miterlebt werden. Aber eine eigentliche Täuschung – ein |557/27 vermeintliches Erleben von etwas, was tatsächlich nicht vorhanden ist, oder von etwas anderem, als tatsächlich vorhanden ist – kann hier nicht vorkommen, weil die »Meinung« des Bewußtseins nicht über das Erlebnis hinausgreift, das es zum Bewußtsein bringt.

5. Erfahrung der eigenen Psyche

b) Innere Wahrnehmung des Charakters

Es ist zu betonen, daß es ein solches Seiner-selbst-bewußt-Sein nur für die Seele gibt, in der wir das Zentrum und die sich in ihr auslebende persönliche Eigenart der empirischen Person erkannt haben. Für die Psyche und ihre Eigenschaften – auch für diejenigen, die in der persönlichen Eigenart gründen: den »Charakter« – besteht keine Möglichkeit eines derartigen Erfassens; für sie bedarf es immer einer Vergegenständlichung des Erlebens.

|558/28 Nehmen wir an, daß ein reflektierender Blick sich auf ein »persönliches« oder »seelisches« Erlebnis richtet – und das ist ja aufgrund des ursprünglichen Bewußtseins immer möglich –, so wird nicht nur es selbst, sondern auch die individuelle Eigenart und die Schicht der Person, der es entspringt bzw. die Gruppe von Schichten, die an seinem Aufbau beteiligt sind, zum Gegenstand der

Betrachtung, und es tritt wiederum »Deckung« ein zwischen dem ursprünglich Erlebten und dem Angeschauten. Dabei gibt sich die Seele mit den sichtbar werdenden Schichten als ein Stehendes und Bleibendes, das war, bevor es in diesem Erlebnis lebendig |559/29 wurde, und sein wird, wenn dessen Dauer vorüber ist. Die Anschauung meint also mehr, als ihr »eigentlich« gegeben ist: ihr Gegenstand ist ein transzendenter. Was in dieser reflektierenden Betrachtung – der inneren Wahrnehmung, wie wir sie im Gegensatz zu der »reinen« Reflexion auf den immanenten Gehalt der Erlebnisse nennen wollen – bloß »mitgemeint« ist, das vergangene und künftige Sein der Person, das ist früher zu eigentlicher Anschauung gekommen oder wird später wahrgenommen werden. Die innere Wahrnehmung ist also eine Synthesis von Akten, in denen von einem |560/30 einheitlichen Gegenstande schrittweise anschaulich wird, was früher leer gegeben war, und andererseits eigentlich Gegebenes dem Blick entschwindet: analog der äußeren Wahrnehmung. Ihre »Transzendenz« erstreckt sich auch noch auf anderes als auf die Dauer des persönlichen Seins. Mit der individuellen Eigenart, die wir als ein einfaches, ungeteiltes Quale erkannten, kommt »implicite« die ganze Reihe der seelischen Schichten zur Gegebenheit, deren die Person teilhaftig ist, auch wenn nur einzelne von ihnen in dem betrachteten Erlebnis aktualisiert sind. Das, was voll-anschaulich gegeben ist, motiviert die Mitauffassung von anderem, bzw. |561/31 die Erwartung künftiger anschaulicher Gegebenheit. Das betrifft nicht nur die Schichtenordnung selbst, sondern zugleich das, was die verschiedenen Tiefenlagen erfüllt. Wie an jedem Erlebnis in der Reflexion aufbauende Momente sichtbar werden, so legt sich für die innere Wahrnehmung die Einheit der ursprünglich erlebten individuellen Eigenart in einzelne »Charakterzüge« auseinander, die in verschiedener Tiefe wurzeln. Die Wahrnehmung, die ein Erlebnis mit seinen verschiedenen Qualitäten erfaßt, erfaßt zugleich die Wurzel, der sie entspringen: die persönlichen Eigen |562/32schaften. Ich bin z. B. erfüllt von der Freude an einer edlen Tat, die mir berichtet wird, und unterwerfe dieses Gefühl einer analysierenden Betrachtung. Ich erfahre darin einmal meine Empfänglichkeit für Werte der betreffenden Gattung. Der erregte Charakter des Gefühls verrät Leidenschaftlichkeit. Ein eventuell vorhandener leiser Unterton des Bedauerns (daß nicht ich der Täter bin) läßt Mißgunst oder doch Eitelkeit merken und eine letzte Reinheit des Charakters vermissen. All das sind bleibende Eigenschaften, die der Person zugeschrieben werden auch für die Zeit, wo sie sich nicht in aktuellen Erlebnissen bekunden, |563/32 und die zugleich die Erwartung künftiger Bekundungen motivieren.

c) Verhältnis von innerer Wahrnehmung und ursprünglichem Bewußtsein; Täuschungen der inneren Wahrnehmung

Je lichtvoller das ursprüngliche Erleben war, je klarer und deutlicher es sich der Reflexion enthüllt, desto mehr läßt es vom Charakter erkennen. Sinkt die Unklarheit bis zur Unmerklichkeit gewisser Züge herab, so gibt es nur mangelhafte, ja eventuell falsche Auskunft über den Charakter: es kommt zu einer »Selbsttäuschung«.

Eine weitere Täuschungsquelle der inneren Wahrnehmung gründet in der Möglichkeit »unechter« persönlicher Erlebnisse. Ein Gefühl, das nicht meinem eigenen Inneren entspringt, |564/34 sondern durch Ansteckung in mir entsteht, kann wahrgenommen und analysiert und als Bekundung meines Charakters aufgefaßt werden, obwohl es nicht ihm seinen Seinsbestand verdankt. Eine Entlarvung dieser Täuschung ist dadurch möglich, daß bei »echten« Erlebnissen die wahrgenommenen Charaktereigenschaften mit der ursprünglich erlebten Eigenart zur Deckung kommen, bei unechten dagegen nicht. Denn das macht eben jene Wurzellosigkeit und innere Hohlheit der unechten Gefühle aus, daß in ihnen (eventuell in einzelnen ihrer Momente) die Seele |565/35 nicht lebt und erlebt wird. Die »Entlarvung« erfolgt also durch einen Widerstreit zwischen ursprünglich Erlebtem und Wahrgenommenem, eventuell auch durch einen Widerstreit verschiedener Wahrnehmungen. Denn wenn zwei Wahrnehmungen mir Eigenschaften verraten, die miteinander unverträglich sind, so muß eine von ihnen »durchstrichen« werden. Diese »Unverträglichkeit« ist noch in verschiedenem Sinne zu verstehen. Zwei Eigenschaften können einander ihrem eigenen Gehalt nach schlechterdings ausschließen (wie Dankbarkeit und Undankbarkeit), es ist |566/36 aber auch möglich, daß sie nur in der Einheit eines Charakters nicht zusammen bestehen können (wie Weitherzigkeit und Geiz). Die Einheit des Charakters und dessen, was in ihm vereinbar ist, bestimmt sich einmal durch die individuelle Eigenart, dann aber auch durch den typischen Bau, den ich auf Grund der Anschauung des individuellen Charakters erfassen kann (wie das Wesen eines Erlebnisses auf Grund einer Einzelanschauung). Die individuelle Eigenart läßt jeweils nur eine ganz bestimmte Ausfüllung mit einzelnen Eigenschaften zu. Auf Grund des Bewußtseins von meiner individuellen Eigenart |567/37 kann ich also jederzeit eindeutig sagen, welche Eigenschaften und Verhaltensweisen außer den erfahrungsgemäß festgestellten noch in den Rahmen hineinpassen würden, den diese Eigenart vorzeichnet, und welche als Ausfluß dieser Eigenart unmöglich wären (eine Täuschung ist hier nicht möglich, solange ich wirklich auf der erlebten Eigenart fuße und nicht auf dem Charakter, soweit er mir aus früheren Wahrnehmungen bekannt ist). Die Notwendigkeitszusammenhänge dagegen, die in der typischen Eigenart gründen, ergeben keine Eindeutigkeit des möglichen Zusammen, so daß die Typenauffassung zwar manches als mit den bekannten Eigenschaften unvereinbar ausschließt, aber immer noch mehrere Ergänzungsmöglichkeiten zuläßt.

|568/38 Indem jede innere Wahrnehmung den Charakter als Ganzes auffaßt, also außer den im aktuellen Erlebnis anschaulich werdenden Eigenschaften andere nicht selbst gegebene »mitnimmt«, sind noch innerhalb der Grenzen, die der Typus absteckt, Täuschungen möglich, die nur durch widerstreitende Wahrnehmungen (den Gang der »Erfahrung«) oder durch Zurückgreifen auf die erlebte Eigenart behoben werden können.

d) Wahrnehmung der weiteren seelischen Eigenschaften

Alles bisher Gesagte galt nur für die Gruppe psychischer Eigenschaften, die wir als Charakter bezeichneten und deren Ursprung in der persönlichen Eigenart gründet. Zur Psyche gehört aber darüber hinaus |569/39 eine Reihe anderer »Vermögen«, die ganze Mannigfaltigkeit der »sinnlichen« und Verstandeseigenschaften. Für diesen weiteren Kreis fällt das ursprüngliche Bewußtsein als Erkenntnisquelle fort. Zwar bin ich mir auch, wenn ich bloß empfinde oder wahrnehme oder Verstandestätigkeiten vollziehe, dieser Erlebnisse unreflektiert bewußt, aber ich bin mir darin nicht zugleich meiner selbst als einer Person von bestimmter individueller Eigenart bewußt, die Seele lebt nicht in ihnen, sie haben keine Tiefe. Sie entspringen nur dem reinen Ich, das freilich |570/40 zugleich der Quellpunkt des spezifisch persönlichen oder seelischen Lebens ist. In der Reflexion können sie, wie die persönlichen Erlebnisse, einer analysierenden Betrachtung unterworfen werden, in der ihr Aufbau zur Gegebenheit kommt. Sie werden dabei nicht nur erfaßt, sondern zugleich aufgefaßt als Bekundungen von Eigenschaften bzw. Fähigkeiten der Person, d. h. als Zuständlichkeiten, zu denen die dauernde Person fähig ist dank ihrer dauernden Eigenschaften. So bekunden mir die wahrgenommenen Empfindungen meine »Sinne« als beharrliche Vermögen (nicht etwa als Organ) |571/41 und ihre bestimmte Beschaffenheit, meine Wahrnehmungen die »Fähigkeit« der Auffassung und Verknüpfung sinnlicher Daten, meine Erinnerungen das »Gedächtnis«, meine logischen Tätigkeiten größeren oder geringeren »Scharfsinn« usw. Die dauernden Eigenschaften kommen in der einzelnen Bekundung nicht vollkommen zur Gegebenheit, sondern lassen eine nähere Bestimmung und Andersbestimmung, eventuell auch Aufhebung durch weitere Wahrnehmungen zu. Auf diese Weise können hier wie bei den »persönlichen« Eigenschaften Täuschungen berichtigt werden. |572/42 Auch eine Quelle möglicher Täuschungen, die wir bereits kennen, finden wir hier wieder: nicht nur »persönliche« Erlebnisse, sondern z. B. auch Gedanken kann man von anderen übernehmen, und es ist möglich, daß man sich auf Grund solcher »übernommener« Gedankengänge eine intellektuelle Fähigkeit zuschreibt, die man in Wirklichkeit nicht besitzt. Die Entlarvung dieser Täuschung kann dadurch geschehen, daß die Wahrnehmung meines Verstandes mittels anderer Bekundungen mir ihn in einem anderen Lichte zeigt, oder auch dadurch, daß ich |573/43 das bekundende Erlebnis bis zu seinem Ursprung zu verfolgen vermag.

Eine weitere Gruppe möglicher Täuschungen geht Hand in Hand mit Täuschungen der äußeren Wahrnehmung (so wenn ich Trugwahrnehmungen als Bekundungen meiner sinnlichen Fähigkeiten auffasse) und kann mit diesen zugleich behoben werden. Ihre nähere Behandlung müßte sich auf eine »Idolenlehre« der äußeren Wahrnehmung stützen.

Die Berichtigung von Wahrnehmungen durch Wahrnehmungen (eventuell auf Wahrnehmung gebaute Erfahrungsschlüsse) |574/44 ist hier die einzige Möglichkeit der Korrektur. Eine Deckung der wahrgenommenen Eigenschaften mit der ursprünglich erlebten Eigenart – wie beim Charakter – gibt es hier nicht, und so kann man diese auch nicht als Kriterium für die Bewertung der Wahrnehmungen heranziehen. Es gibt ferner auch keinen Sinnzusammenhang der einzelnen Eigenschaften untereinander, keinen einheitlichen, notwendigen Zusammenhangsgesetzen unterstehenden

Strukturzusammenhang der Psyche analog den Charaktertypen, wonach durch gewisse Wahrnehmungsgegebenheiten andere als mit |575/45 ihnen unverträglich ausgeschlossen wären. (Abgesehen natürlich von dem, was der Psyche als solcher zukommt, für die es feste Strukturgesetze gibt. Hier ist aber nur von der Erkenntnis der individuellen Psyche und ihrer besonderen Beschaffenheit die Rede.) Auch von dieser Seite ist also keine Aufhebung von Täuschungen zu erwarten.

Trotz dieser prinzipiellen Unterschiede zwischen der Erkenntnis des Charakters und der übrigen psychischen Eigenschaften schließen sich doch alle inneren Wahrnehmungen zur Einheit eines Wahrnehmungszusammenhangs zusammen, in dem die Psyche als Ganzes zur Gegebenheit kommt. | 576/46 Demselben Ich, das – als reines – in jedem Erlebnis bewußt ist, werden alle in Erlebnissen sich bekundenden Eigenschaften zugeschrieben, und so fügen sie sich zur Einheit einer Gegenständlichkeit – der Psyche – zusammen. Die innere Wahrnehmung als einheitliche Apperzeption hat die Psyche als Ganzes zu ihrem Gegenstande (wie die äußere Wahrnehmung das Ding), und sie birgt in sich in mannigfacher Hinsicht Komponenten der Unbestimmtheit und Leere, die Näherbestimmung und Erfüllung zulassen und fordern: teils durch weiteres Fortschreiten im Wahrnehmungszusammenhange, teils durch Rückgang auf das ursprüngliche Erleben.

|577/47

e) Psychische Fähigkeiten und Freiheit der Person

Ein den psychischen »Fähigkeiten«, abgesehen vom Charakter, entsprechendes ursprüngliches Bewußtsein müssen wir bestreiten. Damit steht nicht in Widerspruch, daß in jeder willentlich lenkbaren Ichtätigkeit ein ursprüngliches Bewußtsein des »Könnens« liegt: in der Eigenbewegung wie in Denkprozessen oder in einer wählenden Entscheidung. Das Können oder die Freiheit, die in jedem spontanen Akt erlebt wird, ist durchaus kein Vermögen, dies oder jenes zu tun, wie die dispositionellen Eigenschaften. Es ist eine unaufhebbare Gegebenheit und ist nicht in »Deckung« zu bringen mit den wahrgenommenen |578/48 Fähigkeiten noch gar durch neue Wahrnehmungen zu widerlegen. Freiheit ist ein der Person als einem wollenden Subjekt notwendig Zukommendes, in ihren Tätigkeiten immanent Liegendes, aber keine dauernde Eigenschaft.

f) Einbezogenheit der bedingenden Umstände in die Wahrnehmung der Eigenschaften

Das wird noch deutlicher, wenn wir die Konstitution der psychischen Eigenschaften noch nach anderer Hinsicht als bisher verfolgen. Wenn in einer Reihe innerer Wahrnehmungen dieselbe psychische Eigenschaft zur Gegebenheit kommt, so erscheint sie doch nicht immer als eine unveränderte. Daß sie trotzdem als dieselbe hingenommen wird, liegt einmal daran, daß |579/49 in den verschiedenen Gegebenheiten neben dem wechselnden ein bleibender Bestand festgehalten wird; dann aber geht in die Auffassung der Eigenschaften die Auffassung der Umstände mit ein, unter denen sie hervortritt und

von denen sie abhängig erscheint. Dabei kann die Abhängigkeit noch einen doppelten Sinn haben: es kann die Erscheinungsweise der Eigenschaft eine unter wechselnden Umständen verschiedene sein, und es kann die Eigenschaft selbst sich als unter dem Einfluß gewisser Umstände veränderte geben.

Wir beschränken uns vorläufig |580/50 auf einen bestimmten Kreis von Umständen – den sogenannten »inneren« –, da die übrigen – die Einflüsse der physischen und der sozialen Welt – ausgeschaltet bleiben, solange die Psyche unabhängig vom Leibe und vom Dasein anderer Personen betrachtet wird.

Nehmen wir an, daß in einer Reihe von Wahrnehmungen dieselbe Eigenschaft unter gleichen Umständen (soweit das im psychischen Leben möglich ist) gleich erscheint: ich vollziehe etwa bei gleichem »Befinden«, gleicher Stimmung etc. dieselbe logische Operation gleich gut und schnell – |581/51 dann erscheint mein Scharfsinn unverändert. Bemerke ich, daß unter geänderten Umständen (etwa bei geringerer Frische und Munterkeit) die Tätigkeit weniger gut gelingt, so werde ich meinen Scharfsinn zwar als unvermindert ansehen, aber finden, daß er sich unter diesen Umständen nicht recht zeigen kann. Erscheint unter den gleichen Umständen die Eigenschaft in anderer Weise (verläuft die Tätigkeit bei Wiederholung unter den gleichen Umständen glatter), so wird sie selbst als verändert (in diesem Falle gesteigert) aufgefaßt. Als Ursache der Veränderung |582/52 erscheint dabei die Tätigkeit selbst bzw. ihre Wiederholung, nach früheren Ausführungen: die dadurch sich vollziehende Hinlenkung der psychischen Kraft in bestimmte Richtung und für bestimmte Aufgaben. Die Eigenschaft bzw. Fähigkeit erscheint also nicht bloß in ihren Betätigungen, sondern auch in Abhängigkeit von ihnen, sich steigernd oder auch vermindernd und eventuell ganz aufhörend.

Dagegen ist das Freiheitsbewußtsein nur entweder vorhanden oder nicht. Die Freiheit steigert sich weder noch mindert sie sich bei Vollzug oder Nichtvollzug freier Akte und erscheint auch nicht verändert bei sonstigen wechselnden Umständen. Ich bin mir bewußt, etwas leisten zu können, auch wenn die Umstände dafür ungünstig sind; |583/53 und dieses Könnensbewußtsein ist durchaus zu unterscheiden von dem erfahrungsmäßigen Wissen, daß ich die betreffende Fähigkeit besitze. |583a/53a Das wird uns besonders deutlich, wenn wir uns klar machen, daß die Ausbildung unserer Fähigkeiten selbst mit zum Bereiche unserer Freiheit gehört. Die Psyche gibt sich in innerer Wahrnehmung als ein in ständiger Entwicklung Begriffenes, gewisse Eigenschaften kommen unter dem Einfluß ihrer Betätigung in aktuellen Zuständlichkeiten zu schärferer Ausprägung, steigern sich. Andere zeigen – wenn ich den ganzen Entwicklungsgang in der meiner Erinnerung zugänglichen Dauer der Psyche ins Auge fasse – eine »Rückbildung« eventuell bis zum völligen Verschwinden aus Mangel an Betätigung.

|583b/53b Soweit diese Betätigungen spontane Akte sind, soweit ich das Bewußtsein habe, sie frei erzeugen oder doch willentlich unterdrücken zu können, so weit reicht auch mein Bewußtsein der Freiheit in der Ausbildung meines Charakters im weiteren und engeren Sinne, in der »Selbsterziehung«. Ich nehme »mich« wahr, so wie ich jetzt bin, und meinen Entwicklungsgang mit den Umständen, die

mich zu dem gemacht haben, was ich bin. Und wenn ich dieses »Bild« vergleiche mit dem, wozu ich mich fähig fühle, mit dem ursprünglichen Bewußtsein meiner Eigenart und meines Könnens, so sehe ich, daß manches nicht so |583c/53c zu sein braucht, wie es ist, daß es mir freigestanden hätte, diese oder jene Regungen zu unterdrücken und die sich darin bekundenden Eigenschaften im Keime zu ersticken; oder daß ich andere Eigenschaften, die in mir »angelegt« waren, durch willentliche Betätigung hätte zur Entwicklung bringen können, die nun verkümmert sind. Ich kann mir auch ein künftiges Bild meiner Person machen und seine »Möglichkeit« nachprüfen im Rückgang auf mein Freiheitsbewußtsein. Ich fühle mich frei, dies zu tun und jenes zu lassen und dadurch so zu werden, wie ich es mir vornehme. Aber dieses Können hat erlebnismäßig |583d/53d Grenzen. Nicht alles und jedes kann ich tun und dementsprechend nicht in jeder Hinsicht so werden, wie ich sein möchte. Es gibt Verstandesaufgaben, denen ich mich nicht »gewachsen« fühle, und eine Schärfe des Verstandes, die ich bewußtseinsmäßig nie erreichen (mir also auch nicht als »vernünftiges« Ziel setzen) kann. Es gibt einen Edelmut, dessen ich mich unfähig fühle; ich fühle mich wohl frei, Handlungen zu vollziehen, die aus ihm entspringen könnten, aber eben nicht als edelmütige. In solchem Erlebnis des Nicht- Könnens, der Unfreiheit werde ich mir der Schranken meiner Eigenart bewußt.

g) Seelische Zuständlichkeiten als Objekte innerer Wahrnehmung

Indem die Erlebnisse als Bekundungen psychischer Eigenschaften betrachtet werden, sind auch sie selber in anderer Weise aufgefaßt als in der reinen Reflexion. Die innere Wahrnehmung faßt sie als Zuständlichkeiten der Person (des psychischen Subjekts) oder erfaßt die Person als in diesen Zuständlichkeiten sich befindend. Sie ist nicht nur gerichtet auf den reinen ursprünglich erlebten Gehalt der jeweiligen Zuständlichkeit, sondern auf das, was sie im Zusammenhang der psychischen Realität ist, und auf die Umstände, |584/54 unter denen sie hervortritt: auf die Fähigkeit der Person, der sie ihr Dasein verdankt, auf die anderen psychischen Zuständlichkeiten, durch deren Einfluß sie in ihrem Seinsbestande mit beeinflusst ist, und auf die Wirkungen, die sie selbst auf andere psychische Zuständlichkeiten und auf die Entwicklung der Psyche hat. Während die reine Reflexion einem Erlebnis der Freude nur entnimmt, was in ihm selbst liegt: seine Richtung auf dies oder jenes Erfreuliche, seine Intensität, seine Wärme, seine bestimmte qualitative Färbung (hell oder getrübt) und dgl., birgt die innere Wahrnehmung in sich die Mitauffassung |585/55 der psychischen Empfänglichkeit für dieses Positive, die Abhängigkeit des trüben Charakters von einer seelischen Grundstimmung, die alle aktuellen Regungen färbt, die Stockung, welche die Freude in einem eben ablaufenden Gedankengange hervorruft usw.

Von diesen Zusammenhängen, in denen die innere Wahrnehmung das Erlebnis auffaßt, ist nur ein Teil dem ursprünglichen Bewußtsein zugänglich. Daß die »Fähigkeiten« es nicht sind, wissen wir bereits. Auch die Einwirkung der Zuständlichkeiten auf die Fähigkeiten bzw. ihre Entwicklung ist es nicht. »Übung« kann nicht durchlebt, sondern nur festgestellt, wahrgenommen werden.

|586/ 55a Die innere Wahrnehmung, gleichgültig ob sie auf eine psychische Zuständlichkeit oder Eigenschaft gerichtet ist oder auf irgendetwas anderes, was in den Zusammenhang des Psychischen hineingehört, ist immer zugleich auf die Psyche als einheitliches Ganzes gerichtet, ebenso wie die äußere Wahrnehmung, auch wenn der aufmerkende Blick einem einzelnen dinglichen Moment oder Geschehen gilt, doch stets das Ding als Ganzes im Auge hat. Beides sind transzendente Auffassungen: es wird immer mehr wahrgenommen, als »eigentlich gegeben« ist; das bedeutet im einen Fall: mehr als durch sinnliche Daten repräsentiert ist, im andern: mehr als durch den aktuellen Erlebnisbestand verbürgt ist. Eine prinzipielle Verschiedenheit beider Auffassungsweisen zeigt sich darin, daß die äußere Wahrnehmung sozusagen immer in einer Ebene bleibt. |587 Eine äußere Wahrnehmung kann nur durch weitere äußere Wahrnehmungen ergänzt, bestätigt oder berichtigt werden. Und es gibt keinen anderen Weg, um zu erfahren, wie ein Ding bzw. wie die Natur beschaffen ist. Man kommt an sie nicht anders als von außen heran. Die innere Wahrnehmung, als Wahrnehmung der Psyche, verläuft in ähnlichem Stil, aber es gibt hier die Möglichkeit einer Ergänzung, Bestätigung und Berichtigung durch eine anders geartete Erfahrung, die erst die eigentlich innere ist. Die reinen Erlebnisse, die in allem psychischen Geschehen inkarniert sind, und die Tiefen der Seele, aus denen sie eventuell kommen, sind durch das »Licht« des Bewußtseins von innen her erhellt, und dies ursprüngliche Bewußtsein ist die Grundlage, auf der die innere Wahrnehmung ruht und auf die sie jederzeit zurückgreifen kann.

|588/60

6. Erfahrung des eigenen Leibes

§ 2 Erkenntnis des Leibes

Gewisse Auffassungskomponenten, die in der Wahrnehmung der Psyche, ihrer Eigenschaften und Zuständlichkeiten mitbeschlossen sind, können wir erst verstehen, wenn wir unsere Betrachtungen auf den Leib der Person ausdehnen. Tatsächlich fassen wir uns ja nicht bloß als psychische Subjekte auf, sondern Selbstwahrnehmung ist immer Wahrnehmung der ganzen Person, ihres Leibes wie ihrer »Seele«, mag ich auch jeweils auf das Psychische allein oder auf das Leibliche allein speziell gerichtet sein.

a) Der Leib in äußerer Wahrnehmung

Eine Art der Wahrnehmung des Leibes haben wir schon bei der ontologischen Analyse |589/61 kurz besprochen: er gibt sich als ein physischer Körper von besonderer Beschaffenheit in Akten äußerer Wahrnehmung, die im Vergleich zu anderen Wahrnehmungsverläufen bemerkenswerte Abweichungen zeigen. Jede äußere Wahrnehmung birgt Leerkomponenten in sich, die in neuen Wahrnehmungen zur Erfüllung kommen. Jede Dingauffassung nimmt das Ding als geschlossenen Raumkörper von einer

Seite, während die anderen Seiten bzw. das Innere »leer« mitgegeben sind und eine andere »Orientierung«, eine Bewegung des Wahrnehmenden fordern, die sie selbst anschaulich hervortreten läßt. Die Freiheit der Orientierungsänderung und |590/62 die dadurch ermöglichte Erfüllung leerer bzw. unbestimmter Wahrnehmungskomponenten ist dabei prinzipiell unbegrenzt. Bei der Wahrnehmung des Leibes dagegen sind nicht alle in einer Anschauung beschlossenen Leerintentionen »einzulösen«, es sind nicht beliebig viele Orientierungsänderungen möglich, und diejenigen, welche möglich sind, haben doch eine besondere Eigentümlichkeit. Wenn ich meine Orientierung zu einem fremden Körper ändere, so nähere ich mich ihm oder entferne mich von ihm oder ändere doch meine Lage zu ihm als Ganzes. Mein Leibkörper als Ganzes ist nicht von mir zu entfernen, er ist fest mit mir verbunden, |591/63 ist immer am »Nullpunkt der Orientierung«; alle Orientierungsänderungen betreffen nur einzelne seiner Teile, die ich mir näher oder ferner rücken kann, und erscheinen zugleich mit gewissen Veränderungen des Körpers selbst, die durch meine freie Bewegung hervorgerufen sind, und von ihnen abhängig. Das Zentrum, um das die ganze räumliche Welt sich ordnet, erscheint als in diesem Körper selbst gelegen, er selbst als Ganzes bildet gewissermaßen ein Nullgebiet gegenüber aller Außenräumlichkeit, und alle Orientierungsänderungen, die er gestattet, sind Änderungen innerhalb des Nullgebiets. Der Leibkörper erscheint als |592/64 zwischen mich und die übrige Körperwelt eingeschaltet, sie von mir trennend und wiederum mit mir verbindend. Durch jeden unmittelbar bewußten Bewegungsimpuls löse ich eine Bewegung des Leibkörpers als ganzen oder eines seiner Teile aus, und jede Bewegung eines fremden Körpers, die als durch mich bewegt erscheint, erscheint zugleich durch ihn bzw. seine Bewegung vermittelt. Bei jeder Orientierungsänderung, also auch bei jeder Wahrnehmung, ist er beteiligt – also auch bei der Wahrnehmung seiner selbst. Das gehört unaufhebbar zur Erfassung des Leibkörpers, und es bedeutet eine Schranke |593/65 der Wahrnehmungsmöglichkeiten, wenn wir uns auch die Freiheit über die faktischen Grenzen hinaus erweitert denken. Kann ich auch durch Bewegungen der Hand den ganzen übrigen Körper abtasten, so ist sie doch für sich selbst nicht erreichbar (ich kann sie zwar mit anderen Leibesteilen, z. B. mit der anderen Hand, abtasten, aber daß ich mit ihr allein nicht auskomme, bedeutet eine Einschränkung gegenüber der Tastwahrnehmung äußerer Körper). Denke ich mir die Augen- (bzw. Kopf-)bewegungen so vervollständigt, daß ich den ganzen Körper sehen könnte, so könnte ich doch sie selbst nicht sehen. Es bleiben also in aller äußeren Wahrnehmung |594/66 des Leibes unerfüllbare Leerkomponenten, Motivationen, denen nicht in der Richtung, in die sie weisen, nachgegangen werden kann.

b) Die spezifische »Leibwahrnehmung« und ihre Einigung mit der äußeren Wahrnehmung

Dagegen gestatten diese Leerkomponenten eine Erfüllung durch »Anschauungen« ganz anderer Art; die äußere Wahrnehmung des eigenen Körpers – im Gegensatz zur Wahrnehmung aller anderen Dinge – geht mit einer andersgearteten Wahrnehmung, einer Erfassung des Leibes gleichsam »von innen her« in

die Einheit einer Apperzeption ein: in ihr steht der »Körper« und der »Leib« als der eine und selbe Gegenstand da, den beide Auffassungsweisen – einander bestätigend, |595/67 ergänzend und eventuell berichtigend – gemeinsam zur Gegebenheit bringen.

Diese »Leibeswahrnehmung« – wie wir sie zur Abgrenzung gegen die äußere Wahrnehmung des Körpers und die innere Wahrnehmung der Psyche nennen wollen – müssen wir nun etwas näher ins Auge fassen.

Wenn wir auf unsere Empfindungen hinblicken – und zwar speziell diejenigen, die wir als »Empfindnisse« bezeichnen: Tast-, Druck-, Temperatur-, Schmerzempfindungen – und dabei von allen Auffassungen absehen, die sie in äußerer Wahrnehmung erfahren, so bleiben sie nicht als immanente Einheiten übrig oder als bloße psychische Zuständlichkeiten – als Gegenstände der Reflexion oder inneren |596/68 Wahrnehmung –, sondern sind immer noch Träger einer nach »außen« gerichteten Auffassung. Jedes Empfindnis »breitet sich aus«, und zwar in einem gewissen »Abstande« von »mir« (dem Ich, nicht dem Leib, von dem die Dinge der Außenwelt Entfernungen haben). Diese »Ausbreitung« ist keine Fläche, die sich durch fest umrissene Linien abgrenzen und messen ließe, und ebensowenig gibt es eine zahlenmäßige Bestimmung der »Abstände«. Aber es gibt größere und kleinere Abstände der Empfindnisse von mir und voneinander und ein Mehr und Minder der Ausbreitung. Es gibt auch Lage-Bestimmungen abgesehen |597/69 von dem bloßen Abstand: Oben – unten, vorn – hinten, rechts – links. Und alle diese Ausbreitungen, die wir in und mit den Empfindnissen auffassen (»dieselben« eventuell in einer Mehrheit verschiedenartiger Empfindnisse), schließen sich zusammen zu einer Einheit, die wie die einzelnen nur vag umrissen und nicht geometrisch bestimmbar ist, und geben sich als »Teile« dieser Einheit: der Oberfläche des Leibes. Und diese Oberfläche umschließt oder begrenzt eine »Räumlichkeit«, die kein geometrischer Körper ist, wiewohl ein allseitig begrenztes Raumstück: das Innere des Leibes. Das Innere ist mir |598/70 nicht nur als von der Oberfläche begrenzter Innenraum, sondern auch »selbst« gegeben. In »Organempfindungen« kommen mir Teile des Leibes zur Gegebenheit, die »zwischen« mir und der Leibesoberfläche liegen. Und es gibt »Gemeingefühle« (wie Frische und Mattigkeit), die den ganzen Leib »füllen«, sich durch alle Glieder verbreiten.

Die Gliederung des Leibes selbst ist etwas empfindungsmäßig bzw. in Leibeswahrnehmung Gegebenes. Der Rumpf scheint den Zentralpunkt in engerem Umkreis zu umschließen, während die Glieder sich ihm ausgehend von mir fort erstrecken. Wenn es |599/71 bei der fließenden Unbestimmtheit der gesamten »Lokalisation« nicht zu gewagt erscheint, genauere Angaben zu machen, so möchte ich behaupten, daß das Herz, wie man es im Pochen des Blutes und gelegentlich im Schmerz spürt, keinen Abstand mehr vom Zentralpunkt und damit vom Ich hat. Es ist aber zu bemerken, daß der Kopf in dieses »Orientierungssystem« mit dem »Nullpunkt« im Herzen nicht einbezogen ist. Er hat sein eigenes Zentrum, auf das einmal seine Empfindnisse bezogen sind und das außerdem den Nullpunkt für die nicht leiblich lokalisierten Empfindungen |600/72 (besonders des Gesichts und Gehörs) und die mittels ihrer erfaßte räumliche Außenwelt abgibt.

Es ist ferner hervorzuheben, daß wir oder (wenn man lieber will), unter Absetzung von aller äußeren Wahrnehmung, der Leib als in einem »Raum« befindlich erscheint, daß dem »Innen« ein »Außen« entspricht und die Oberfläche sich als Abgrenzung gibt. Um das besser zu verstehen, müssen wir die Bewegung des Leibes mit in Betracht ziehen.

Zunächst sind die Lagebeziehungen der Leibesteile zueinander keine unwandelbar festliegenden, sondern erweisen sich als veränderlich durch meine |601/73 Bewegungsimpulse. Ich erlebe, wie infolge eines solchen Impulses der Empfindungsbestand bzw. die von ihm bedeckten »Leibesteile« in eine andere »Lage« zu mir kommen. Das kann zunächst (wenigstens näherungsweise) eine bloße Verschiebung innerhalb der Räumlichkeit meines Leibes sein, etwa bei einer Achsendrehung des Rumpfes. Es kann aber auch – z. B. als »Entfernung« der Hand – eine Erweiterung der bisherigen Leibzone sein, eine Erstreckung in ein Gebiet, wo bisher nicht Leib war. (Faktisch ist jede Bewegung des Leibes [von rein »inneren« abgesehen] zugleich eine |602/74 solche Eroberung eines bisher nicht dem Leib zugehörigen Raumstückes, da unser Leib nicht so gebaut ist, daß bei einer Bewegung jeder seiner Teile den und nur den Raum einnähme, der vorher von einem anderen Teile eingenommen wurde.) Schließlich kann bei einer Bewegung des Leibes das Zentrum selbst als verschoben erscheinen: der Leib als Ganzes nimmt ein anderes Raumstück ein als vorher. So konstituiert sich zugleich mit der Räumlichkeit des Leibes und seinen Bewegungen eine äußere Räumlichkeit, in der er sich befindet und bewegt.

Die weitere Frage ist nun, wie |603/75 äußere Wahrnehmung und Leibwahrnehmung sich zu einer Einheit zusammenschließen und entsprechend »Körper« und »Leib« zur Deckung kommen.

Indem ich die tastende Hand über meinen Kopf hingleiten lasse, habe ich eine Reihe von Tastempfindnissen, vermittels derer er eben als »mein Kopf«, als Teil meines Leibes erscheint. Und in eins damit habe ich eine kontinuierliche Tastwahrnehmung, in der eine Tastfläche – die Oberseite meines Kopfes als eines Körpers – zur Gegebenheit kommt, ihrer ganzen Ausdehnung nach mit der von den Empfindnissen überdeckten Ausbreitung zusammenfallend: der vag umrissene |604/76 Leibesteil und der bestimmt geformte Körper erscheinen als ein und dasselbe Rauming (ebenso fallen in derselben Wahrnehmungsreihe das Leibesglied »Hand« und die – mit dem Kopfe getastete – Körperhand zusammen). Der tastempfindliche Leib ist aber derselbe, der auch Wärme und Kälte, Schmerz, Kitzel und dgl. empfindet. Der getastete Körper ist derselbe, der auch gesehen und eventuell mit anderen Sinnen wahrgenommen wird. All diese mannigfachen Gegebenheiten ordnen sich in die Einheit eines Schemas, das Schema »Leibkörper« ein, und die verschiedenen Auffassungskomponenten schließen sich in der Einheit einer Auffassung zusammen. Und vermöge dieser Einheit der Apperzeption kommt in jeder Wahrnehmung des Leib-Körpers die Gesamtheit seiner Bestimmungen – |605/77 auch der nicht in den jeweils beteiligten »Sinn fallenden« – mehr oder minder bestimmt zur Erfassung. In der Leibwahrnehmung ist der Leib nicht nur als empfindender bzw. empfindlicher aufgefaßt, sondern zugleich als sicht- und tastbarer Körper: Leerauffassungen, die sich eventuell durch begleitende Vergegenwärtigungen der körperlichen Gestalt etc. veranschaulichen und in äußeren

Wahrnehmungen ihre »eigentliche« Erfüllung finden. Und andererseits wird der Körper nicht nur als mit der sichtbaren Gestalt und Farbe ausgestatteter gesehen, sondern Tast- und sonstige nicht eigentlich gegebene Qualitäten ebenso wie seine Empfindsamkeit werden |606/78 »mitgesehen«. (Es muß hervorgehoben werden, daß das »Mitsehen« der Empfindsamkeit und der Tastqualitäten gegenüber anderer »Mitgegebenheit« sich durch einen besonders hohen Grad der Anschaulichkeit, ja Annäherung an die leibhaftige Gegebenheit auszeichnet. Und zwar, ohne daß eine veranschaulichende Vergegenwärtigung mit im Spiele wäre. Die Empfindsamkeit des gesehenen Körpers scheint gleichsam von selbst da, so daß man geradezu {{von}} einem »gesehenen Leib« sprechen kann, aber diese Art der Gegebenheit ist deutlich unterschieden von der Gegebenheit »von innen her« – der wahrnehmenden wie der vergegenwärtigenden, |607/79 mit der sie zur Deckung zu bringen ist. Wie diese Auszeichnung des »Gesichts« aufzulösen ist, das muß einer näheren Erörterung vorbehalten werden.)

ε) Auffassung »kausaler Eigenschaften« des Körpers und des Leibes. Verhältnis der äußeren Bedingtheit zur Willensbedingtheit

Die Deckung zwischen »Leib« und »Körper« erstreckt sich über die unmittelbar sinnlich wahrgenommene äußere Beschaffenheit hinaus auch auf die mit dieser äußeren Beschaffenheit und ihren Veränderungen miterfaßten dinglichen Eigenschaften, die »physikalischen«, und auf die Zusammenhänge selbst, in denen sie hervortreten. Ich sehe einmal die Bewegung eines Körpers, der auf meinen Körper trifft, und die Bewegung, die er diesem erteilt (nehmen wir etwa an, |608/80 daß etwas Schweres auf meine erhobene Hand fällt und sie herabdrückt), und fasse die äußerlich wahrgenommene Bewegung zugleich »von innen her« als ein »Bewegtwerden«, eine Lageveränderung meines Leibes ohne erlebten Bewegungsimpuls, auf. Ich erfasse aber auch vermittels gewisser Spannungsempfindungen in dem betreffenden Leibesgliede den Widerstand, den es dem Anprall entgegensetzt, und die Kraft, mit der es geschieht. Und derselbe Empfindungsverlauf wird in einer äußeren Wahrnehmung zur Bekundung der Wucht der mechanischen Bewegung und der »Kraft« des bewegten Körpers. |609/81 Was auf diese Weise ursprünglich zur Gegebenheit kommt, das wird im sehenden Erfassen auch »mit«-wahrgenommen. Ich sehe in der Einheit eines Kausalvorgangs einen bewegenden und einen bewegten Körper und eine gewisse Wucht des Anpralls und Widerstands, in der sich eine bestimmte Kraft des einen und des anderen Körpers bekundet. Das Bewegtwerden und die Kraft meines Körpers – der physikalische Vorgang und die physikalische Eigenschaft – sind aber zugleich als leibliche Zuständlichkeit und leibliches Vermögen erlebt, und beides ist in »Deckung« miteinander.

|610/82 Der Leib erweist sich hier als Glied des großen Kausalzusammenhangs der Natur, aber in eigentümlicher Weise. Indem der Körper Einwirkungen erfährt, fühlt der Leib sich mit betroffen. Was mit dem Leib geschieht, ist als abhängig von dem äußeren Geschehen erlebt, aber nicht das »leibliche Geschehen« ist in der Einheit der Kausalauflassung als »Wirkung« der physischen »Ursache« beschlossen, sondern das körperliche, das sich mit ihm deckt.

Dazu kommt bei Vorgängen der besprochenen Art noch etwas anderes. Kraft als leibliches Vermögen bzw. ihre Betätigung hat zugleich eine psychische Seite und ist erlebnismäßig |611/83 bestimmt durch den Willen. Es steht in meiner Freiheit, einem Anprall größeren oder geringeren Widerstand entgegenzusetzen. Es hängt also nicht bloß von der Bewegung des fremden Körpers und von der Beschaffenheit meines Körpers ab, ob die »Wirkung« eintritt bzw. welche Wirkung, sondern außerdem von den »lebendigen« Kräften, die mir zur Verfügung stehen, den organisch-psychischen, und von meinem Willen. Es reicht also für die Erfassung des einheitlichen Vorgangs, den wir betrachteten, äußere und Leibwahrnehmung nicht aus, es spielt darin die innere Wahrnehmung und die ursprünglich bewußte Ichtätigkeit, das Bewußtsein der Herrschaft über den Leib und alles psychophysische Geschehen eine Rolle.

|612/84 Ich kann dem Geschehen, das von außen an mich herantritt, meinen Leib überlassen – dann läuft der Vorgang ab, als ob nur ein Körper den anderen träfe, nur daß ich ihn zugleich als leibliches Betroffensein erlebe. Ich kann dem Geschehen aber auch Halt gebieten: es tritt dann nicht dieselbe Wirkung ein, als wenn an der Stelle meines Leibes ein Körper von genau gleicher physischer Beschaffenheit stünde. Wo äußere Einwirkungen in den Bereich der »Freiheit« hineinreichen, da hat die »Lückenlosigkeit« und Eindeutigkeit des Naturverlaufs ein Ende. |613/85 Wir sind hier auf die notwendig zur Auffassung des Leibes gehörigen Zusammenhänge zwischen Leib und »Seele« gestoßen. Bevor wir uns aber mit ihnen näher beschäftigen können, müssen wir die »Abhängigkeit« des Leibes vom Kausalgeschehen bzw. das, was »leiblich« den kausalen Zusammenhängen und kausalen Eigenschaften des Körpers entspricht, noch nach anderer Richtung hin verfolgen. Denn nicht alle hierher gehörigen Abhängigkeitsverhältnisse sind von der bisher beschriebenen Art. Wir haben vorläufig den Fall ins Auge gefaßt, daß der »physikalischen« Eigenschaft eine leibliche »entspricht«, |614/86 daß physikalisches und leibliches Geschehen in der Einheit eines Vorgangs zusammentreffen. Dazu gehört z. B. auch Biegsamkeit und überhaupt jede in Bewegungen sich bekundende Eigenschaft. Demgegenüber stehen einerseits Eigenschaften – wie die optischen, die Fähigkeit, unter wechselnden Beleuchtungsumständen diese oder jene Färbung anzunehmen –, die nur aufgrund äußerer Wahrnehmung, aber nicht »von innen her« zu erfassen sind, dem keine leibliche Eigenschaft entspricht; andererseits leibliche Eigenschaften wie Schmerzempfindlichkeit, Ermüdbarkeit und dgl. –, denen auffassungsmäßig (d. h. in der Wahrnehmung des erlebenden Subjekts) |615/87 keine physikalische Eigenschaft des Körpers (wenn auch eine gewisse äußere Erscheinung derselben) entspricht.

|615a/87a Hierher gehören auch die dauernden Zuständlichkeiten des Leibes wie Gesundheit und Krankheit und die spezifische Leibesbeschaffenheit und -gegebenheit der verschiedenen Entwicklungsstadien des Individuums. Indem diese wechselnden Gegebenheiten in der Synthesis der kontinuierlichen Leibwahrnehmung zur Einheit gebracht werden, kommt der Person ihr leibliches Leben als ein Entwicklungsgang zum Bewußtsein. Und diesem leiblichen Werdegang entspricht eine äußerlich wahrgenommene kontinuierliche Veränderung des sichtbaren Körpers.

|615b/87b *Im übrigen liegt der wahrnehmenden Erfassung des Entwicklungslaufes – der äußeren wie der Leibwahrnehmung – die ursprünglich erlebte Lebenskontinuität zu Grunde, die der Auffassung des Lebensganges als eines kontinuierlichen Verlaufs statt einer Reihe aufeinander folgender Zuständlichkeiten Erfüllung gibt. Darüber hinaus gibt es ein ursprüngliches Erleben des Fortschreitens von einer Entwicklungsstufe zur anderen, das der Auffassung der Entwicklung als eines einheitlichen Prozesses ihr Recht gibt, wenn es auch nicht für alle Schritte des Entwicklungsganges aufweisbar ist.*

|Fortsetzung 615/87 *Doch auch wo die leiblichen Eigenschaften sich nicht zugleich als physikalische geben, treten sie bzw. die entsprechenden Zuständlichkeiten doch unter dem Einfluß äußerer Einwirkungen auf den Körper hervor. Die Nadel sticht in meinen Finger, und ebenda, wo ich diese körperliche Einwirkung sehe, empfinde ich Schmerz und gewahre ich eine empfindliche Leibesstelle. Wieder erscheint der Leib mitbetroffen von dem, was dem Körper widerfährt, und die »Ursache«, die auf den Körper einwirkt, als »Reiz«, der eine leibliche Zuständlichkeit hervorruft.*

|616/88

7. Psychophysische Zusammenhänge; Ineinandergreifen von innerer Wahrnehmung und Leibeswahrnehmung

§ 3 Erkenntnis der reellen Einheit von Seele und Leib

a) Sinnesdaten und Gemeingefühle als leiblich-seelische Zustände

Es muß nun betont werden, was wir bereits andeuteten, daß die leiblichen Zuständlichkeiten zugleich psychische Zuständlichkeiten sind und, wenn man alle transzendente Apperzeption streicht, Bewußtseinszuständlichkeiten. Sehe ich von aller Bedeutung ab, die ein Empfindungsverlauf in einer äußeren und in einer Leibeswahrnehmung annimmt, so bleibt er selbst immer noch übrig als ein immanentes Datum und eventuell als Bekundung einer seelischen Fähigkeit. Die Müdigkeit, die ich »im ganzen |617/89 Leib« fühle, und mittels der mir der Leib in dieser seiner Zuständlichkeit zur Gegebenheit kommt, erfasse ich zugleich als »meine«, des psychischen Subjekts Zuständlichkeit, wie denn auch »Empfindsamkeit« und »Ermüdbarkeit« ebensogut als psychische wie als leibliche Eigenschaften in Anspruch zu nehmen sind. Innere und Leibeswahrnehmung greifen hier in ähnlicher Weise ineinander wie Leibwahrnehmung und äußere Wahrnehmung des Körpers. Beide weisen einen gemeinsamen Bestand auf, abgesehen von einem jeder von beiden eigentümlichen Eigenbestande, der der anderen unerreichbar ist (es |618/90 gibt ein inneres Leben, das abgesehen von aller Leiblichkeit, und Rein-Leibliches, das ohne eine »psychische Seite« denkbar ist). Man denke an das geistige Leben einerseits, an Ernährung, Wachstum und dgl. andererseits.

b) Einbezogenheit der Seele in die Abhängigkeitsverhältnisse von Leib und Außenwelt

Diejenige Auffassung, die den Leib und seine Zuständlichkeiten als abhängig von den physischen Einwirkungen auf den Körper macht, läßt nun auch die Psyche als abhängig von diesen Einflüssen erscheinen, und zwar, dank der kausalen Zusammenhänge innerhalb des psychischen Lebens selbst, auch solche psychischen Zuständlichkeiten, die nicht unmittelbar mit leiblichen zusammenfallen. Von einem Vorgang ausgehend, der zugleich als körperlicher und leiblicher |619/91 aufgefaßt ist (z. B. Nahrungsaufnahme), verbreitet sich im ganzen Leibe eine Frische, die zugleich als psychische erlebt ist und die – wie wir früher sahen – ihre »Farbe« allen Erlebnissen verleiht, die während ihrer Dauer auftreten, auch den geistigen Akten, die nicht mehr leibliche Lokalisation zeigen wie die Empfindungen und die sinnlichen Gefühle. Leibliche und innere Wahrnehmung greifen hier wieder ineinander, und das innerlich Wahrgenommene – bzw. sein immanenter Bestand – kann mit ursprünglich Bewußtem zur Deckung gebracht werden. |620/92 Was die Auffassung der »äußeren« Bedingung angeht, die als Anfangsglied in diese leiblich-psychische Kausalreihe verflochten ist, so steht es damit anders als in dem früher betrachteten Fall (der Körper-Leib-Bewegung). Während wir dort eine Doppel-Auffassung eines und desselben Vorgangs hatten, gibt es hier keine äußerlich wahrgenommene physische Wirkung der physischen Ursache. Die Frische ist aufgefaßt als hervorgerufen durch die Nahrungsaufnahme, aber es gibt keine körperliche Wirkung der Nahrungsaufnahme, die als »dieselbe« Zuständlichkeit |621/93 aufgefaßt wäre wie die leibliche Frische (sowie die Bewegung des Körpers und das Bewegtwerden des Leibes). Äußere Wahrnehmung und Leibeswahrnehmung schließen sich also hier nicht bloß als Auffassung »desselben« Vorgangs zusammen, der als ganzer ein körperlicher und zugleich ein leiblicher ist, sondern in einer aus beiden »gemischten« Gesamtauffassung kommt die Einheit eines Vorgangs zur Gegebenheit, in dem ein körperlich-leibliches Geschehen sich in ein rein leibliches (bzw. leiblich-psychisches) »umsetzt«. |622/94 Entsprechend ist auch die Beeinflußbarkeit durch Nahrungs- oder Genußmittel als Eigenschaft des Leibes oder richtiger des leiblich-psychischen Organismus und nicht als Eigenschaft des physischen Körpers aufgefaßt.

Auch hier spielt unter den »Umständen«, unter denen die Eigenschaft hervortritt, der bewußte Wille eine Rolle. Die Einflüsse, sofern sie sich in die Sphäre |623/95 der »Freiheit« erstrecken, können durch den Willen in Schach gehalten werden, ich kann ihnen Leib und Seele überlassen oder ihnen Einhalt tun. Freilich eben nur im Bereiche der Freiheit. Es gibt eine erlebte Grenze des Willens: wenn die »Wirkungen« an den Empfindungen und den Anschauungen, sofern sie durch die Empfindungen fundiert sind, sich geltend machen (wenn z. B. die Gesichtsempfindungen und Gesichtswahrnehmungen unter dem Einfluß gewisser Medikamente typisch verändert sind), dann laufen die »Kausalreihen« ohne »Gegenwirkung« ab, und die Beeinflußbarkeit erweist sich als eine vom Willen unabhängige Eigenschaft des Organismus.

|624/96

c) Der »Ausdruck« als leiblich-seelisches Phänomen

Zu den Phänomenen, in denen sich die Einheit von Seele und Leib offenbart, gehört auch der Ausdruck des Innenlebens. Das Hervorströmen der leiblichen »Entladung« aus dem Inneren ist ursprünglich erlebt und eventuell reflektiv erfaßt bzw. innerlich wahrgenommen. Der Ausdruck (d. h. die ausdrückende Veränderung des Leibes) kann außerdem in einer Leibwahrnehmung und in einer äußeren Wahrnehmung erfaßt und mit dem ursprünglich Bewußten zur Deckung gebracht werden (etwa das Ballen der Faust als Ausdruck des Zorns). |625/97 Von diesen verschiedenen Auffassungsmöglichkeiten des leiblichen Ausdrucks brauchen nicht alle gleichzeitig aktuell vorhanden zu sein. Wenn ich im Zorn lebe, so bin ich mir zwar in derselben Weise wie seiner selbst auch seines Ausdrucks bewußt, aber ich habe den einen wie den anderen nicht zum Gegenstande; ich habe nur die Möglichkeit zum Übergang in die reflektierende Einstellung, in der ich sie mir zur Gegebenheit bringe und den Ausdruck zugleich als leibliche Veränderung betrachte. Diese Leibwahrnehmung wiederum ist möglich, ohne |626/98 daß der Ausdruck zugleich äußerlich wahrgenommen wäre. Aber diese wie jede Leibwahrnehmung birgt in sich Leerkomponenten, die im Übergang zu äußerer Wahrnehmung ihre Erfüllung finden. Und umgekehrt kann ein Ausdruck, der zunächst in einer äußeren Wahrnehmung aktuell erfaßt war, zur Deckung gebracht werden mit einem ursprünglich bewußten (eventuell retentional erhaltenen), der anfangs nicht aktuell innerlich und leiblich wahrgenommen war. Alle die verschiedenen Bewußtseinsweisen sind aber geeint als Bewußtsein vom selben, |627/99 und die jeweils aktuell vorhandene dient als Motivation für den Übergang zu den anderen möglichen Auffassungsweisen bzw. -komponenten.

Als leibliche Veränderungen sind die Ausdrucksvorgänge als durch den Willen lenkbar bewußt, wiewohl sie im »naiven« Dahinleben unmittelbar, unwillkürlich aus dem Erleben hervorgehen. Ich kann einmal diejenigen leiblichen Veränderungen hervorbringen, die mit gewissen Ausdrucksformen »in Deckung« sind; aber es sind dann – wenn das bewußte Hervorströmen aus einem entsprechenden Erlebnis |628/100 fehlt – in Wahrheit keine Ausdrucksvorgänge mehr. Ich kann andernfalls den im Vollzug begriffenen Ausdruck hemmen, indem ich die durch das Erlebnis in Gang gebrachte und leiblich wahrgenommene Leibesveränderung durch ein Eingreifen des Willens zurückhalte. Und ich kann schließlich den Leib dem wahrgenommenen Einfluß des Erlebens »überlassen«.

d) Täuschungen in der Wahrnehmung des Leibes

Wir haben früher gesehen, daß bei jeder transzendenten Wahrnehmung – die mehr auffaßt, als »eigentlich gegeben ist« – die Gefahr der Täuschung in Form einer »falschen Ergänzung« besteht. Das gilt auch für die |629/101 Wahrnehmung der Person. Eine äußere Wahrnehmung, die z. B. ein künstliches Glied als Leibesglied auffaßt, erweist sich als Täuschung, da sie sich beim Übergang zur Leibwahrnehmung nicht erfüllt. Umgekehrt kann sich eine Leibwahrnehmung (eines amputierten Gliedes) im Übergang zur äußeren Wahrnehmung als Täuschung herausstellen. Es kann sich ferner zeigen, daß eine äußerlich und leiblich wahrgenommene Leibesveränderung, die als Ausdruck aufgefaßt

ist, in Wahrheit kein Ausdruck ist, sondern ein bloß leiblicher Vorgang, da | 630/102 sich in innerer Wahrnehmung das ausgedrückte Erlebnis und das Hervorströmen des Ausdrucks aus dem Erleben nicht aufweisen läßt. Oder es kann sich beim Übergang zur inneren Wahrnehmung der Ausdruck als ein »künstlicher« durch den Willen statt durch ein auslösendes Erlebnis hervorgerufen erweisen. Schließlich kann eine und dieselbe leibliche Veränderung verschiedenen Erlebnissen als Ausdruck dienen, und die Entscheidung, welches tatsächlich das zu Grunde liegende ist, kann nur durch die innere Wahrnehmung bzw. das ursprüngliche Bewußtsein, auf das sie zurückgeht, gefällt werden. | 631/103 Das ursprüngliche Bewußtsein ist das letzte Kriterium für alle innere Erfahrung.

8. Zusammenwirken von Eigen- und Fremderfahrung

§ 4 Lücken in der Eigenerfahrung der Person

Vergleichen wir die Person, so wie sie sich als Korrelat der Eigenerfahrung darstellt, mit dem Ergebnis unserer ontischen Analyse, so sehen wir, daß beides nicht vollkommen zur Deckung zu bringen ist. Solange wir von der Erfahrung absehen, die sie von anderen und die anderen von ihr haben, weist das Bild der Person den anschaulichen Erfüllungsmöglichkeiten nach gewisse Lücken auf.

Zunächst erscheint der Körper der Person, solange nur Eigenerfahrung vorliegt, | 632/104 als ein einzigartiges Ding und nicht als Analogon aller anderen Dinge.

Was den Leib und seine Einheit mit der »Seele« anbelangt, so ist beides zwar in Eigenerfahrung gegeben, aber es fehlt jenes eigentümliche Beschlossenensein der Seele im Leibe, das zu unserem Bilde des Menschen und des animalischen Wesens überhaupt gehört. Der Leib erscheint als ein Annex des Innenlebens, in den es hineinstrahlt, sich hineingießt, aber nicht als Hülle, die es umschließt und räumlich bindet. Wir sagten von der Psyche der Person (und man kann es auch von ihrem Ich | 633/105 und Bewußtsein sagen), sie sei dort, wo sich der Leib befindet. In Eigenerfahrung gilt das Umgekehrte. Wo ich bin, dort ist auch mein Leib. In diesem Fall ist das »dort« der Nullpunkt, in jenem irgendein Ort im objektiven Raum.

Auch der Ausdrucksleib erscheint in der Eigenerfahrung in anderer Weise, als wir ihn früher schilderten. Zwar haben wir ein bewußtes Hineinwirken des Innenlebens in den Leib und eine Wahrnehmung von Leibesveränderungen, die sie mit eben jenen Auswirkungen des Innenlebens in eines setzt. Aber für die Eigenerfahrung »spricht« nicht eigentlich das Innere aus dem Äußeren.

| 634 All diese Momente, die in das Schema »Person« hineingehören und in der Eigenerfahrung prinzipiell nie zu erfüllender Gegebenheit kommen, werden uns anschaulich bei der Erfahrung der fremden Person, ja sie bilden gerade das anschauliche Fundament der Fremderfahrung. Der Leib der fremden Person erscheint seiner Raumbörperlichkeit nach als ein Ding wie alle anderen, ihr »Inneres« (in den verschiedenen möglichen Bedeutungen) ist in ihrem Leibe beschlossen, der leibliche Ausdruck ist der »Spiegel« ihres geistig-seelischen Seins und Lebens und die Pforte, durch die wir Zugang zu ihm haben. Nur indem wir die eigene Person als Analogon der fremden auffassen, können

wir uns diese ihr zugehörigen Momente in einer Ver|635gegenwärtigung zu anschaulicher Gegebenheit bringen.

Zu der prinzipiellen Ergänzungsbedürftigkeit der Eigenerfahrung durch die Fremderfahrung kommt noch eine faktische. Das »Natürliche« ist für jede Person das unreflektierte Aufgehen in ihrem eigenen Erleben. Sie »weiß« von sich, wenn wir sie isoliert und ohne Fremderfahrung denken, nur in Form ihres ursprünglichen Bewußtseins. Reflexion und innere Wahrnehmung sind das Analogon der Fremdwahrnehmung; sich selbst wahrnehmen, sich selbst zum Gegenstande machen, das heißt: sich selbst so betrachten, wie man die anderen betrachtet. Man würde nicht »darauf verfallen«, wenn man nicht das Bild fremder Personen vor Augen hätte.

Auf alle Fälle sehen wir, |636 daß eine voll-anschauliche Gegebenheit von Personen – sei es die eigene, seien es fremde – nur möglich ist, wenn Eigenerfahrung und Fremderfahrung ineinander greifen und sich wechselseitig ergänzen. Speziell die Einheit der Person tritt uns nur auf Grund dieses Zusammenwirkens entgegen. Was wir den Kern der Person nannten, die Bildungswurzel, aus der heraus ihr gesamtes inneres und äußeres Sein sich einheitlich gestaltet, das können wir nicht auffinden, wenn wir die einzelnen Auffassungskomponenten isolieren, wir werden nur durch die Betrachtung der Einheit, in der die verschiedenen Komponenten ineinandergreifen, darauf hingeführt.

d) Die Wissenschaften von der Subjektivität

Die Analyse der Kenntnisnahmen, die uns die Erkenntnis |637 der Subjektivität vermitteln, ist die Grundlage für das Verständnis der verschiedenen Wissenschaften, die sich mit der Subjektivität beschäftigen: der Aufgaben, die jede einzelne sich sinnvollerweise zu stellen hat, und ihrer prinzipiellen Abgrenzung gegeneinander. Wenn wir in den praktischen Wissenschaftsbetrieb hineinschauen, so finden wir eine Fülle von Disziplinen, deren Gegenstand die »Subjektivität« in den verschiedenen Bedeutungen des Wortes, die wir kennenlernten, ist: Biologie (im weitesten Sinne), Psychologie und Psychophysik, Geschichte und die anderen »Geisteswissenschaften«, Völkerkunde, Soziologie, schließlich Phänomenologie als Lehre vom reinen Bewußtsein. Ob und wie sich hier eine systematische Ordnung auffinden läßt, das werden wir sehen, |638 wenn wir nachprüfen, welche Kenntnisnahmen in den verschiedenen Disziplinen methodisch angewendet und erkenntnismäßig ausgewertet werden, und andererseits: welche methodische Ausgestaltung die verschiedenen Kenntnisnahmen prinzipiell gestatten, und korrelativ: welche Gegenstände als Thema einer in sich geschlossenen Wissenschaft in Betracht kommen.

1. *Physiologie als Wissenschaft vom Leibe*

Wir haben den Leib als eine Gegenständlichkeit eigener Art kennengelernt, dem als spezifische Kenntnisnahme die Leibwahrnehmung entspricht, bzw. eine äußere Wahrnehmung, deren Leerkomponenten prinzipiell nur in Leibwahrnehmung ihre letzte Erfüllung finden können. Die empirische Wissenschaft, die der Erforschung dieser Gegenständlichkeit gewidmet ist, ist die Physiologie (einschließlich |639 Pathologie) als Lehre vom Bau und den Funktionen der Organismen. Die Anatomie des menschlichen bzw. tierischen Körpers ist davon prinzipiell unterschieden; sie ist rein auf äußere Wahrnehmung gegründet und behandelt die Körper nicht als Leiber, sondern als materielle Dinge von bestimmter, in äußerer Erfahrung feststellbarer Struktur. Rein äußerlich hängen beide Disziplinen zusammen, sofern die Anatomie dieselben Gegenstände in ihrer Eigenschaft als materielle Dinge erforscht, welche die Physiologie als Leiber betrachtet, und daß sie auf Grund dieser Identität der empirischen Gegenstände die Körperteile mit denselben Namen bezeichnen kann, die für die entsprechenden Leibesteile bzw. Organe verwendet werden. |640 Außerdem können die beiden Wissenschaften sich im praktischen Wissenschaftsbetrieb als Hilfsdisziplinen benützen. Die Physiologie kann die Schilderung der äußeren Beschaffenheit der Leibesteile, soweit sie ihrer bedarf, der Anatomie entlehnen, und das Vorhandensein gewisser Körperteile kann ihr als Motiv dienen, die entsprechenden leiblichen Funktionen aufzusuchen. Andererseits kann die Aufweisung bestimmter Leibesfunktionen der Anatomie als Anregung dienen, den entsprechenden noch unentdeckten Körperteilen nachzuspüren. Diese Wechselbezogenheit ist – wie bereits erwähnt – daraus zu verstehen, daß beide Wissenschaften sich mit denselben Erfahrungsgegenständen beschäftigen. Diese Tatsache |641 ändert aber nichts daran, daß es sich um sachlich und methodisch getrennte Disziplinen handelt, weil eben jene »selben« Gegenstände prinzipiell verschiedene aufbauende Momente zeigen oder, wie wir sagen, an verschiedenen Seinsregionen Anteil haben.

Als Anmerkung möchten wir noch Folgendes hinzufügen: Gemeinhin pflegt man den Zusammenhang von Anatomie und Physiologie darin zu sehen, daß beide Teilgebiete der »Medizin« sind. »Medizin« aber ist nicht der Titel für ein einheitliches Wissenschaftsgebiet, sondern für eine wissenschaftlich begründete Praxis. Ihre Einheit ist nicht die einer Gegenstandsregion und der entsprechenden Erkenntnisart, sondern die einer Unterordnung unter einen leitenden Zweck – Zweckgesichtspunkte können uns aber nie dazu verhelfen, die sachgemäße |642 Einteilung und Abgrenzung der Wissenschaften zu finden.

Eigentümlichkeiten der naturwissenschaftlichen Bestimmung in der Naturgesetzlichkeit

Die Physiologie ist eine empirische Wissenschaft. Was ein Leib überhaupt ist, das setzt sie voraus und untersucht nur die faktische Beschaffenheit der in der Welt vorkommenden Leiber. Die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigt, sind immer Individuen, aber was sie daran interessiert, ist nicht ihre individuelle Beschaffenheit, sondern das, was sie mit anderen Gegenständen gemein haben, die allgemeine Erfahrungsgesetzlichkeit, der sie unterstehen. Wie ist diese Einstellung, die allen

Naturwissenschaften eigen ist, denen von der organischen ebenso wie denen von der materiellen Natur, zu verstehen? Handelt es sich um eine Willkür der Forscher, eine besondere Interessenrichtung, oder um etwas sachlich Begründetes? Um das zu entscheiden, müssen wir überlegen, was Individualität bedeutet. |643 Wenn eine naturwissenschaftliche Disziplin die Individualität eines Gegenstandes bestimmen will (sie tut das, wie gesagt, in der Regel nicht aus Interesse an der Individualität, sondern um die Erfahrungsgrundlage ihrer Behauptungen nachzuweisen), so benützt sie Zeit und Raum als »principia individuationis«. Ein Gegenstand ist eindeutig bestimmt, wenn man angeben kann, an welchem Punkt des Raumes er sich in einem bestimmten Moment befunden hat. Da es nur einen Raum und nur eine Zeit gibt, ist jeder Raumpunkt und jeder Zeitpunkt ein absolutes Individuum, und da Naturdinge »undurchdringlich« sind, d. h. nicht im selben Zeitpunkt am selben Ort sein können, ist ihre Individualität durch die ihrer Raum- und Zeitstelle festzulegen. Ihre ma|644terielle Beschaffenheit braucht dabei nicht berücksichtigt zu werden; und wenn sie mit herangezogen wird, so reicht sie ohne die Raum- und Zeitbestimmung nicht aus, um die Individualität zu erfassen: es können zwei völlig gleiche Dinge gleichzeitig an verschiedenen Orten des Raumes oder zu verschiedenen Zeitpunkten am selben Ort sein. Im Verhältnis zum Dinge selbst ist die Festlegung seiner Individualität mit Hilfe von Raum und Zeit eine allgemeine Bestimmung, denn prinzipiell könnte jedes andere seine Stelle einnehmen, und außerdem haben Raum- und Zeitpunkt als Stellen im Kontinuum etwas, was ihnen mit allen Stellen desselben Kontinuums gemein ist, und sie selbst sind in ihrer Individualität durch eine allgemeine Gesetzmäßigkeit, nämlich zahlenmäßig, zu bestimmen. Die naturwissenschaftliche |645 Bestimmung der Individualität ist also eine allgemeine, und sie faßt das Ding von außen, nicht mittels seiner eigenen inneren Struktur.

Es gibt nun im Gegensatz dazu noch eine ganz anders geartete Bestimmung der Individualität. Eine Persönlichkeit als geistige Individualität ist unabhängig von ihrer Raum- und Zeitstelle eindeutig festzulegen, und es ist andererseits nicht möglich, sie durch die Raum- und Zeitstelle festzulegen. Wenn wir die Individualität einer Persönlichkeit erfaßt haben, so werden wir sie an jedem anderen Ort und zu jeder anderen Zeit wiederfinden. Die Individualität Cäsars kann sich durch eine Reihe von Proklamationen gleichzeitig den Legionen in verschiedenen Erdteilen offenbaren und so an den verschiedensten Orten des Raumes zugleich wirken. |646 Es ist dieselbe Persönlichkeit, dieselbe Individualität, die sich in ihren Auswirkungen zu den verschiedensten Zeiten und an den verschiedensten Orten wiederfinden läßt. Nun wird man sagen, daß wohl die Auswirkungen, die auf die eine und selbe Persönlichkeit zurückweisen, an den verschiedensten Raumstellen sein mögen, daß die Persönlichkeit selbst aber immer nur an einer Stelle sein könne. Das ist richtig, sofern die Person einen Leib hat und dieser Leib als ein Raumkörper den Gesetzen der Raumkörperlichkeit untersteht. Der Leib ist also wie ein Ding mit Hilfe von Raum- und Zeitbestimmung eindeutig festzulegen. Die Persönlichkeit ist aber nicht auf den Leib beschränkt und auch nicht so an ihn gebunden, daß an allem, woran der Leib beteiligt ist, |647 auch die Persönlichkeit beteiligt sein müßte. Nehmen wir das Phänomen der »Besessenheit«: wenn ein Mönch in der Kirche zu toben und den Heiligtümern zu

fluchen beginnt, so werden diese Äußerungen von den Gläubigen nicht ihm, sondern dem Teufel zugeschrieben, der von ihm Besitz ergriffen hat. Daß es derselbe Leib ist, mit dem man es zu tun hat, besagt noch nicht, daß die handelnde Persönlichkeit dieselbe ist. Diese bekommt man also mit Hilfe der Raum- und Zeitstelle, die den Leib bestimmen, nicht zu fassen. Wer das Beispiel nicht schlagend findet, weil er nicht an den Teufel glaubt, den möchten wir an die Fälle erinnern, wo man von »Unzurechnungsfähigkeit« spricht. Ob man die Handlungen eines Trunkenen oder Geisteskranken einem bösen Geist zuschreibt oder auf einen |648 anormalen Zustand zurückführt – auf jeden Fall nimmt man an, daß die Persönlichkeit des Menschen an seinem Verhalten nicht beteiligt ist. Und damit ist zugegeben, worauf es uns ankommt: daß die Individualität einer Person auf andere Weise als durch die Raum- und Zeitstelle ihres Leibes bestimmt werden muß.

Diese Verschiedenheit in der Erfassung und Bestimmung der Individualität weist darauf hin, daß in beiden Fällen wohl nicht genau dasselbe unter »Individualität« zu verstehen ist. Die Individualität des Dinges bedeutet, daß es numerisch eines ist. Die Individualität der Person besagt dasselbe auch, aber darüber hinaus, daß sie qualitativ einzigartig ist, und die Einzigartigkeit ist das Mittel, um |649 die Einzigkeit zu fassen. Wie es möglich ist, dieser qualitativen Individualität in wissenschaftlicher Form habhaft zu werden, das wollen wir erst untersuchen, wenn wir die Wissenschaften betrachten, die sich mit ihr beschäftigen. Zunächst kam es uns nur darauf an zu zeigen, daß diese Individualität, wie wir sie auf dem Gebiet des Geistigen finden, in der Natur fehlt, und daß die Individualität, von der bei Naturgegenständen gesprochen werden kann, durch allgemeine Bestimmungen und nur durch sie gefaßt werden kann. So wird es verständlich, daß alle naturwissenschaftliche Arbeit darauf gerichtet ist, allgemeine Gesetze zu finden; diese Gesetze sind das Netz, in dem sie die Naturwirklichkeit fängt, die Naturwirklichkeit ist |650 erkennbar, nur soweit sie gesetzmäßig verläuft.

Wir wollen nun versuchen, uns über den Charakter der Allgemeinheit, die wir als Naturgesetzmäßigkeit bezeichnen, einige Klarheit zu verschaffen. Wir haben gesagt, daß die Naturgesetze, die von der Naturwissenschaft entdeckt werden, auf Erfahrung gegründet sind. Sie müssen also unterschieden sein von dem Apriori der Natur, das die Ontologie untersucht. Von der a priori einsichtigen ontologischen Struktur der Natur sagten wir, daß sie alles in sich befasse, was notwendig und unaufhebbar zur Natur als solcher gehöre, ohne was Dinge und Vorgänge aufhören, Naturdinge und Naturvorgänge zu sein. Das gilt von den empirischen Naturgesetzen nicht; empirisch festgestellte Naturgesetze können wir |651 uns aufgehoben denken, ohne daß damit die Natur aufgehoben wäre. Sie könnte bestehen, auch wenn das Geschehen in gewissen Grenzen nach anderen Gesetzen vor sich ginge, als es tatsächlich der Fall ist.

Wir versuchen nun, dem Wesen der empirischen Naturgesetze nahezukommen, indem wir überlegen, auf welchen Voraussetzungen sie ruhen. Ihre Geltung ist nicht wie die der apriorischen oder reinen Naturgesetze durch Wesenseinsicht verbürgt. Die Aufstellung eines Naturgesetzes beruht vielmehr zunächst auf der Feststellung allgemeiner Regelmäßigkeiten im Verlauf des Geschehens, der Erfahrung einer Reihe von »gleichen Fällen«. Die Feststellung der Gleichheit ihrerseits setzt die

Möglichkeit voraus, schon am Einzelfall ein allgemeines Wesen herauszuheben, das man dann an anderen Einzelfällen wiederfindet. So ist die |652 in jeder empirischen Anschauung, jeder Erfahrung von individueller Wirklichkeit beschlossene Wesensauffassung Bedingung der Möglichkeit für die Auffindung allgemeiner Erfahrungstatsachen. Mit der Auffindung der Gleichheit in einer Reihe von Fällen und den darauf gebauten Analogieschlüssen, die von den erfahrungsmäßig bekannten auf weitere Fälle schließen, haben wir aber erst eine empirische Regel und noch kein Gesetz. Das Gesetz will den Grund für die Regelmäßigkeit des Geschehens angeben; es ist ein allgemeiner Satz, aus dem die Einzeltatsache mit logischer Notwendigkeit gefolgert wird. Es wird – nach der von Galilei begründeten analytischen Methode der Induktion – gefunden, indem man den Einzelfall in die Faktoren zerlegt, die dabei eine Rolle spielen, und untersucht, welche Faktoren |653 für den Verlauf des Geschehens verantwortlich gemacht werden können. Diese Faktoren sind dann überall anzunehmen, wo ein Geschehen der gleichen Art vorliegt, und aus ihnen läßt sich andererseits das einzelne Geschehen herleiten. Das Gesetz, das ausspricht, welche Faktoren für ein Geschehen maßgebend sind (z. B. das Gesetz des freien Falls), wird zunächst auf Grund der Analyse des Einzelfalls als Hypothese angesetzt. Es wird »verifiziert« durch das Experiment. In je mehr Fällen es sich bestätigt, mit desto größerer Gewißheit wird es als allgemeine Tatsache hingestellt. Das Gesetz besagt zwar, daß es allgemein gilt, nicht nur in den erfahrungsmäßig bekannten, sondern in allen Fällen, und seine Geltung ist nicht abhängig von der Zahl der Fälle, an denen es festgestellt wurde; aber nur soweit es sich auf Erfahrung |654 berufen kann, kann es Anspruch auf Geltung erheben. Wird es durch die Erfahrung nicht bestätigt, so bleibt es eine rein gedankliche Konstruktion und darf nicht behaupten, einem bestehenden Sachverhalt Ausdruck zu geben. Man kann sich das an Fällen klar machen, wo zwei Hypothesen einander gegenüberstehen – wie z. B. die Undulations- und die Emanationstheorie des Lichts. Wir haben an früherer Stelle (S. 158 des Manuskripts) die unter Naturwissenschaftlern weit verbreitete Ansicht zurückgewiesen, daß verschiedene Theorien gleichberechtigt sind, wenn sie die Tatsachen in gleich »einfacher« Weise erklären können. Hier können wir die Motive dieser Ansicht verstehen lernen: als Hypothesen können einander widersprechende Theorien gleich gut sein. Aber wahr kann nur |655 eine von ihnen sein, nur eine kann dem bestehenden Sachverhalt Ausdruck geben, und welche das ist, das kann nicht anders als durch Erfahrung entschieden werden.

Der Begriff des Naturgesetzes, wie wir ihn jetzt feststellten, ist nicht auf exakte d. h. mathematisch formulierbare Gesetze beschränkt, wie sie (nach früheren Ausführungen) die Physik erstrebt. Das ist von Wichtigkeit, weil die allgemeinen Wahrheiten der Physiologie, um derentwillen wir die ganzen letzten Betrachtungen vornahmen, nicht den Charakter exakter Gesetze haben. Freilich werden wir in jedem Handbuch der Physiologie eine ganze Reihe von exakten Gesetzen und zahlenmäßigen Bestimmungen finden, und sie sind für die Physiologie unentbehrlich. Aber es handelt sich dabei um Entlehnungen aus der |656 Physik und Chemie und nicht um das, was der spezifische Gegenstand der physiologischen Forschung ist. Der Leib ist ein materieller Körper, und die leiblichen Vorgänge

haben alle ihre physische Seite, die einer exakten naturwissenschaftlichen Behandlung zugänglich ist: man kann auf Atmung, Blutkreislauf, Bewegungen der Gliedmaßen usw. mechanische Gesetze anwenden, aber das spezifisch Leibliche wird davon nicht getroffen. Nehmen wir dagegen eine spezifisch physiologische (bzw. biologische) allgemeine Tatsache, z. B. daß bei gewissen Verlusten von Organen andere Organe die Funktionen der verlorenen übernehmen, so haben wir auch ein Gesetz, nach dem die Einzelfälle zu beurteilen sind und aus dem sie sich herleiten lassen, aber eine zahlenmäßige Formulierung ist hier vollkommen |657 ausgeschlossen. Eine ausgeführte philosophische Grundlegung der Physiologie hätte zu zeigen, wie die allgemeinen Erfahrungssätze der Physiologie analog denen der Physik auf apriorischen Prinzipien beruhen. Als Leitfaden für die Auffindung aller empirischen Gesetze überhaupt – gleichgültig auf welchem Gebiet – dient die Idee der Gesetzmäßigkeit selbst. Für die materielle Natur gilt als das Prinzip der Gesetzmäßigkeit das Kausalgesetz (in der doppelten Bedeutung: daß alles, was geschieht, eine Ursache hat, d. h. Folge eines anderen Geschehens ist, und daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben). Es gilt auch für die organische Natur und speziell die Leiblichkeit, allerdings mit der Einschränkung, daß das Kausalgeschehen innerhalb der Organismen spezifische Abweichungen von den materiellen zeigt und daß infolgedessen auch die einzelnen Kausalgesetze bzw. Kausalregeln beider Gebiete sich voneinander spezifisch |658 unterscheiden. Daneben kommt aber auf dem Gebiete des Organischen das Prinzip der Teleologie in Betracht: daß alle Organismen eine gewisse innere Zielstrebigkeit zeigen, und daß der Aufbau eines Organismus und alles Geschehen, das in ihm vor sich geht, nur mit Rücksicht auf dies Ziel zu verstehen sind. Entsprechend diesem Prinzip hat die empirische Wissenschaft einzelne Erfahrungsgesetze aufzusuchen: Gesetze des Wachstums, der Fortpflanzung, der Vererbung usw. Bei allen empirischen Erscheinungen wird darauf zu achten sein, wieweit kausale, wieweit teleologische, wieweit eventuell noch aufweisbare andere Gesetzmäßigkeiten zur Erklärung herangezogen werden müssen und wie die verschiedenen Gesetzmäßigkeiten ineinandergreifen. Die spezifischen Aufgaben der Physiologie als Leibeslehre liegen jedenfalls auf diesem |659 Gebiet und nicht in der Behandlung des Leibes als materiellen Körpers, wenn sie auch dank der Doppelnatur des Leibes und dank der Orientierung der empirischen Wissenschaften nach faktischen Gegenstands- und nicht nach Seinsgebieten diese andere Aufgabe mit übernimmt.

Da der Leib – sowohl als Leib wie als Körper – kein isolierter Gegenstand ist, sondern dem Zusammenhang der Natur angehört, hat die Physiologie nicht nur die Vorgänge innerhalb des Organismus zu untersuchen, sondern auch die Beziehungen, in denen er steht. Dies wieder in dem doppelten Sinne von Kausalbeziehungen, denen der materielle Körper unterworfen ist, und der spezifischen Abhängigkeitsverhältnisse zwischen leiblichen Vorgängen und den Einwirkungen der äußeren Natur, unter deren Einfluß sie erfolgen. |660 Zu der zweiten Art gehören Nahrungsaufnahmen, klimatische Einflüsse, Infektionen usw. Bei all diesen Vorgängen ist wieder zu betonen, daß sie eine doppelte Natur haben und darum eine doppelte Betrachtung erfordern. Wenn unter der Einwirkung eines Gifts gewisse Organe oder Gewebe eine physiologisch-chemisch zu

erklärende Veränderung zeigen, so ist diese Erklärung nicht zugleich eine ausreichende Erklärung der Krankheitserscheinungen, der Aussetzung oder Veränderung leiblicher Funktionen, wenn sie auch für die Zwecke der medizinischen Praxis ausreichen mag. Die Krankheit als Veränderung des Leibes bleibt vielmehr ein besonderes und zwar das spezifisch physiologische Problem.

2. Psychophysik und Psychologie

Die physiologischen Probleme, soweit wir sie bisher umschrieben |661 haben, unterscheiden sich nicht von denen der allgemeinen Biologie. Richtiger gesagt: wenn wir unter Biologie die Lehre von den Organismen verstehen, von ihrer äußeren Erscheinung sowie von den Gesetzen ihres Aufbaus und ihrer Funktionen, so wäre nach unserer bisherigen Schilderung Physiologie die Lehre von speziellen Organismen. Diese Auffassung aber würde der wahren Sachlage nicht gerecht werden. Denn der Leib, der den Gegenstand der Physiologie bildet, ist nach unseren Untersuchungen nicht nur ein lebender Organismus, der sich entwickelt und in seiner Entwicklung wie in all seinem Verhalten unter äußeren Einwirkungen von innen her bestimmt wird, sondern er ist darüber hinaus empfindender Leib, und der Organismus |662 als empfindender ist nicht ein bloß physischer (in der doppelten Bedeutung der *νοῦς* als Körperlichkeit und Leiblichkeit), sondern ein psychophysischer. Damit erweist sich die Notwendigkeit der Erweiterung der Physiologie zur Psychophysik, die die Zusammenhänge zwischen Psychischem und Physischem zu erforschen hat: die Art, wie leibliche Zustände und Vorgänge psychisch repräsentiert sind, wie sie selbst durch psychische Zustände bedingt sind und wie sie andererseits psychische Zustände bedingen. Die Arbeit der Psychophysik ist, wie man ohne weiteres sieht, nur möglich im Zusammenhang mit oder gestützt auf psychologische Untersuchungen; man muß die psychischen Zustände kennen, um ihre Zusammenhänge mit der Leiblichkeit zu erforschen. |663 So lernen wir als nebengeordnete Schwesterdisziplin der Physiologie unter den Wissenschaften von der Subjektivität die Psychologie kennen und müssen nun versuchen, ihre Methode zu verstehen.

Die Physiologie stützt sich in erster Linie auf die Fremderfahrung, die äußere Anschauung fremder Leiber. Daß die äußere Wahrnehmung des Leibes als solchen auf Eigenerfahrung zurückweist, haben wir früher gesehen. Aber im Verlauf der wissenschaftlichen Arbeit ist ein Zurückgreifen auf diese »Quelle« der physiologischen Erfahrung in der Regel nicht erforderlich. Der Leib und die leiblichen Vorgänge wirken sich im Raume aus, und diese räumlichen Auswirkungen sind es, auf die sich die Forschung in erster Linie stützt. Anders liegen die Verhältnisse bei der Psychologie. Allerdings geht auch sie vornehmlich von der |664 äußeren Anschauung des fremden psychischen Individuums aus, aber sie kann nicht dabei stehen bleiben. Die Psyche des fremden Individuums bekundet sich im Verlauf seiner psychischen Zustände. Die psychischen Zustände ihrerseits haben wohl auch eine Außenseite (den »Ausdruck«), aber sie selbst sind unräumlicher Natur, und was sie sind, ist darum keiner äußeren Anschauung zu entnehmen. Um sie zu analysieren, muß man stets in irgendeiner Form auf Eigenerfahrung zurückgreifen. Wenn der Psychologe, der mit Experiment und Statistik arbeitet, die Aussagen der Versuchspersonen benützt, um sich über ihre psychischen Zustände zu unterrichten,

so ist es ihre Eigenerfahrung, die der wissenschaftlichen Analyse zu Grunde gelegt wird. Schaltet man im psycho | 665 physischen Experiment alle Aussagen der Versuchsperson aus und verläßt sich nur auf das, was man von den Apparaten ablesen kann, indem man etwa die Zahl der Pulsschläge, die Stärke der Atmung und dgl. mißt und als Zeichen eines Erregungszustandes bewertet, so untersucht man die körperlichen Symptome eines psychischen Zustandes und kann sie als Anhaltspunkt für die Beurteilung dieses Zustandes nur verwerten, wenn man bereits voraussetzt, was er in sich selbst ist und daß er in funktionellem Zusammenhang mit jenen leiblich-körperlichen Vorgängen steht und ferner, wenn man sich ihn in seiner besonderen Beschaffenheit entsprechend den äußerlich festgestellten Symptomen vergegenwärtigt. Was der psychische Zustand in sich selbst ist, davon erhält man dadurch Kunde, daß er sich im Erlebnisverlauf | 666 bekundet und daß man die Erlebnisse ihrem Wesen nach (und wie wir früher sahen: primär nur ihrem Wesen nach) erforschen kann. Alle psychologische Arbeit setzt also die Untersuchung der reinen Erlebnisse voraus, wie sie die Phänomenologie betreibt. Wollte man dagegen einwenden, daß man Psychologie getrieben hat, lange bevor es eine phänomenologische Methode gab, so hätten wir darauf zu erwidern: 1. hat sich alle psychologische Arbeit immer auf eine Beschreibung der Erlebnisse gestützt, deren empirische Bedingungen sie untersuchen wollte, d. h. man hat immer, ehe man an die experimentelle Untersuchung und theoretische Erklärung von Aufmerksamkeit, Gedächtnis, Phantasie etc. heranging, sich – wenn auch vielleicht nur flüchtig – | 667 darauf besonnen, was man unter »Aufmerksamkeit«, »Phantasie« usw. zu verstehen hätte. Und man hat dementsprechend eine deskriptive Psychologie als Grundlage oder Vorstufe der erklärenden angesehen, welche die Gesetzlichkeit im Auftreten der entsprechenden psychischen Zustände zu ergründen sucht. Erinnern wir uns daran, daß eine Beschreibung der Erlebnisse nur als Wesensbeschreibung möglich ist (mag ihr Ausgangspunkt auch ein faktisch festgestelltes Erlebnis sein), so sehen wir, daß wir in jenen Deskriptionen eine rudimentäre und ihrer selbst nicht bewußte Form phänomenologischer Untersuchung vor uns haben. 2. Die Psychologie verdient nur soweit den Namen einer Wissenschaft, als sie mit geklärten Begriffen arbeitet. D. h. aber nichts anderes als: mit Begriffen, | 668 die in phänomenologischer Arbeit gewonnen sind. Empirische Untersuchungen, die mit verworrenen Allgemeinvorstellungen (wie man sie in der Alltagserfahrung auf Grund gelegentlicher Reflexionen hat) an die Arbeit gehen, können nur einen Haufen von Einzeltatsachen zutage fördern, aber keine wirklich wissenschaftlichen Ergebnisse. Die Strenge der Psychologie ist nicht in naturwissenschaftlicher Exaktheit zu suchen, denn einer zahlenmäßigen Behandlung sind nur die Naturbedingungen der psychischen Tatsachen zugänglich, nicht aber sie selbst. Ihre Strenge besteht allein in der Reinlichkeit und Genauigkeit ihrer Begriffsbildung, wie sie nur auf Grund phänomenologischer Analysen möglich ist. Erst wenn sie mit solchem Begriffsmaterial ausgerüstet ist, kann | 669 sie an ihre eigene Aufgabe herangehen, die Untersuchung der Gesetze, denen der faktische Verlauf des psychischen Geschehens gehorcht: die Ausbildung von Dispositionen, die Leistungen des Gedächtnisses usw. Diese psychologischen Gesetze stimmen mit den Naturgesetzen darin überein, daß sie empirisch-allgemeinen Charakters sind, und zwar sind sie den biologischen Gesetzen an die Seite zu stellen, da sie keiner exakten (d. h. mathematischen) Formulierung fähig sind. Der Anschein

mathematischer Genauigkeit wird nur dann erzielt, wenn man die Beziehungen der leib-körperlichen Begleit- oder Folgeerscheinungen psychischer Zustände zu äußeren »Reizen«, d. h. physischen Einwirkungen, untersucht, die zahlenmäßig zu bestimmen sind. Das Psychische selbst wird davon nie getroffen. Doch gehören diese Beziehungen als Bedingungen des psychischen Geschehens mit in das Untersuchungsgebiet der Psychologie hinein, bzw. in das der Psychophysik und Psychophysiologie, deren sie ebenso wie die Physiologie zu ihrer Ergänzung bedarf.

3. Geisteswissenschaften

a) Seinsgesetzlichkeit des geistigen Lebens und ihr Zusammenwirken mit psychologischen Gesetzen

Mit den rein psychologischen und den psychophysischen Gesetzen sind aber die Bedingungen des psychischen Geschehens nicht erschöpft, und es läßt sich aus ihnen nicht restlos herleiten. Es ist vielmehr noch eine ganz andere Gesetzlichkeit mit im Spiel. Die psychischen Zustände sind nicht ausreichend analysiert, wenn man sie nur als solche, als »modi« der Psyche bzw. des psychophysischen Organismus betrachtet. Die entsprechenden Erlebnisse haben, sofern sie intentionalen Charakters | 671 sind, einen Sinngehalt, sie meinen etwas, sie zielen auf etwas ab, was nicht dem Organismus angehört, sondern der gegenständlichen Welt entnommen ist, und der Sinn der Erlebnisse ist nicht gleichgültig für den Verlauf des psychischen Geschehens. Das Subjekt, sofern es nicht bloß psychische Zustände hat, sondern Sinn erlebt und Sinngesetzen untersteht, nennen wir ein geistiges, das psychische Geschehen, soweit es sinnvoll ist, geistiges Leben, und die Sinngesetze selbst Gesetze des geistigen Lebens. Der Zusammenhang der Erlebnisse, wonach eines vermöge seines Sinnesgehaltes ein anderes hervorruft (z. B. die Furcht vor einer Gefahr eine Abwehrhandlung), heißt Motivation. Es handelt sich dabei um ein Grundprinzip des geistigen Lebens, das in seiner Bedeutung mit dem Kausalprinzip | 672 auf gleiche Stufe zu stellen ist. Es besteht aber ein großer Unterschied zwischen empirischen Kausalgesetzen und Motivations- oder Sinnesgesetzen. Der individuelle Zusammenhang, der in beiden Fällen auf ein Gesetz zurückgeführt wird, wird dort nur festgestellt, hier aber wird er verstanden. Daß der Hammer das Eisen weich schlägt, das sehen wir, und wenn wir die physikalischen Gesetze entdeckt haben, aus denen sich dieser Vorgang erklären läßt, so erkennen wir die Naturnotwendigkeit, mit der er sich vollzieht. Daß ein Mensch im Zorn einen anderen niederschlägt, das verstehen wir; der Zusammenhang ist einsichtig in einer Weise, wie es bei den Teilvorgängen eines Kausalgeschehens nie der Fall ist (auch nicht, wenn es sich um psychisches Kausalgeschehen handelt), und diese Einsichtigkeit ermöglicht es, den Zusammenhang | 673 als einen allgemeingesetzlichen zu fassen. Die Sinngesetze erschließen sich uns also im Anschauen und Verstehen individueller Motivationszusammenhänge. Es bedarf keiner Ansetzung von Hypothesen und keiner Verifikation durch eine Häufung einzelner Fälle, die dem Gesetz entsprechen. Dementsprechend liegt hier auch keine Naturnotwendigkeit vor. Die Notwendigkeit der Sinnesgesetze, die sich in ihrer Einsichtigkeit kundtut, ist weniger und mehr. Mehr – denn der Zusammenhang ist in gewissem Sinne ein

unaufhebbarer. Zorn kann wesensmäßig niemals eine wohltuende Handlung motivieren, das liegt in seinem Sinn, der einen Teil seines Wesens ausmacht. Weniger – denn es ist nicht notwendig, daß das reale Geschehen sich streng nach den Motivationsgesetzen voll | 674 zieht. Es ist verständlich, daß der Zorn eine feindselige Handlung motiviert; aber der Zorn kann auch vorhanden sein, ohne sich in einer solchen Handlung zu entladen. Das Sinngesetz ist dadurch nicht aufgehoben (wie ein Naturgesetz aufgehoben ist, sobald ein Einzelfall ihm widerspricht), denn es gibt nicht einer Wesensnotwendigkeit, sondern einer Wesensmöglichkeit Ausdruck.

Dieser Charakter der Motivationsgesetze macht es verständlich, wie sie mit Natur- bzw. psychologischen Gesetzen zusammen das reale psychische Geschehen bedingen können. Der mögliche Sinnzusammenhang wird ein wirklicher, wenn die psychischen bzw. psychophysischen Bedingungen dafür erfüllt sind. Der Zorn entlädt sich in einer Gewalttat (von widerstrebenden Motiven abgesehen), wenn die psychischen sowohl wie die physischen Kräfte ausreichend sind für einen solchen | 675 Ausbruch.

Als ein weiterer Faktor, der der Auswirkung der Motivationsmöglichkeiten hemmend in den Weg treten kann, kommt der Wille in Betracht. Davon sehen wir zunächst einmal ab. Es kommt uns vorerst nur darauf an, daß zu einer erschöpfenden Behandlung der psychischen Tatsachen eine Berücksichtigung ihrer Sinnbezogenheit und der Gesetze, denen sie als sinnbezogenes oder geistiges Geschehen gehorchen, erforderlich ist. Die Aufsuchung dieser Gesetze selbst ist aber keine Aufgabe der Psychologie mehr – da geistiges Leben auch in anderer Form als gebunden an die erfahrungsgemäße psychische Struktur denkbar ist und auch abgelöst von dieser Struktur denselben Sinngesetzen unterstehen würde –, sondern Aufgabe der Geisteswissenschaft.

β) Apriorische und empirische Geisteswissenschaften

| 676 Damit haben wir den Titel für eine ganze Reihe weiterer Disziplinen, die sich mit der Subjektivität befassen. Was wir vorläufig als notwendige »Hilfswissenschaft« der Psychologie forderten, war die Aufsuchung der allgemeinen Sinngesetze. Sie sind apriorischer Natur, Ausdruck von Wesensmöglichkeiten, wie wir sahen. Der Problemkreis der apriorischen Geisteswissenschaft reicht aber weiter, als wir bisher wissen. Sinnhaft sind nicht bloß die Zusammenhänge von Erlebnissen, sondern auch die Struktur der Subjekte, sofern sie Zentren sinnhaften, geistigen Lebens sind – also das, was wir geistige Personen nennen. Sinnhaft sind in ihrem Aufbau die sozialen Verbände geistiger Personen, vermöge deren ihr Leben zusammenklingt im Vollzug von Sinnzusam | 677 menhängen. Sinnhaft sind schließlich die Gebilde, die im geistigen Leben und Zusammenleben als neue Gegenständlichkeiten erwachsen: Sprache, Recht, Kunst, Staat und andere Organisationen des Gemeinschaftslebens, kurz alles, was man unter dem Titel Kultur oder objektiver Geist zusammenfassen kann. Alle diese Zentren und Gestaltungen des geistigen Lebens bedürfen einer Untersuchung ihrer allgemeinen Sinnesstruktur, und diese Untersuchung hat die apriorische Geisteswissenschaft zu führen.

Nun gibt es solche Gebilde wie Person, Gemeinschaft, Recht, Staat etc. nicht bloß als allgemeine Sinnstrukturen, sondern als Realitäten im Zusammenhang der realen Welt: Cromwell, das englische Volk, das römische Recht, der preußische Staat und dgl. Das alles sind Gegenstände unserer Erfahrung und einer erfahrungswissenschaftlichen Behandlung zugänglich. Wir kommen damit ins Gebiet der empirischen Geisteswissenschaften. Wir finden hier die Möglichkeit der Anwendung einer analogen Methode, wie sie in der Naturwissenschaft üblich ist: einer Beschreibung der empirischen Gattungstypen von Menschenrassen und Völkern, Staats- und Wirtschaftsformen, die der Naturbeschreibung von Gesteinen, Pflanzen und Tieren an die Seite zu stellen ist (aus früheren Betrachtungen wissen wir, daß alle solche Beschreibungen Wesensauffassung zur Voraussetzung haben bzw. in sich schließen). Darüber hinaus kann man empirische Gesetze der Sprachentwicklung, der Staatenbildung etc. auffinden, die ihr Analogon in den biologischen und psychologischen Gesetzen haben. Abgesehen davon aber gibt es auf dem Gebiet des Geistes noch etwas, was im Bereich der Natur keine Parallele hat und darum hier besonders berücksichtigt werden muß: eine Erforschung der individuellen Gebilde. Das ist die Aufgabe derjenigen Disziplinen, an die man gemeinhin zu denken pflegt, wenn von Geisteswissenschaften die Rede ist: Geschichte und Kulturwissenschaften (Philologie, Rechtswissenschaft und dgl.). Wir haben früher zu zeigen versucht, daß die Naturwissenschaft sich darum nicht mit der Individualität ihrer Gegenstände beschäftigt, weil die Individualität ihres Bereichs als Schnittpunkt allgemeiner Gesetzmäßigkeiten und nur so faßbar ist. Wenn es eine Wissenschaft von den geistigen Individuen geben soll, so muß Individualität hier etwas anderes bedeuten als dort: nicht bloß numerische Einzigkeit, sondern einen qualitativen Eigenbestand. Und dieser Bestand muß in sich faßbar sein. |680 Das müssen wir nun untersuchen.

γ) Die Erfassung der Individualität in den Geisteswissenschaften; das Problem des Ausdrucks

Jedes geistige Gebilde hat, so behaupten wir, eine ihm und nur ihm eigene Qualität: das, was wir beim geistigen Individuum persönliche Eigenart nannten. Jedes geistige Gebilde hat andererseits eine allgemeine Sinnesstruktur, es ist ein a priori zu begreifender Typus. Daß man es mit Hilfe der allgemeinen Züge, die es aufbauen, erkenntnismäßig fassen und auf einen wissenschaftlichen Ausdruck bringen kann, ist verständlich. Wie man sich aber der Individualität selbst bemächtigen soll, das erscheint rätselhaft. Wie ist es möglich, daß der Historiker uns das Bild einer geschichtlichen Persönlichkeit zeichnet, da ihm doch nur allgemeine Ausdrücke für seine Schilderung zu Gebote stehen? Muß er nicht notwendig im Typischen stecken bleiben? Um es gleich vorwegzunehmen: |681 die Individualität ist nicht in Worte zu fassen; sie ist etwas Letztes, das nur geschaut und mit einem Eigennamen genannt werden kann. Der Historiker kann, wenn ihm seine Aufgabe gelingt, uns nur dahin bringen, daß eine Anschauung der Persönlichkeit in uns lebendig wird, die uns ihre Individualität erschließt. Er muß das mit den Mitteln der Sprache erreichen, und er kann es, weil die allgemeinen Züge, deren die Persönlichkeit teilhaftig ist, und die Individualität in der Einheit der Person nicht beziehungslos nebeneinander stehen. Nur mit einer ganz bestimmten Kombination

allgemeiner Züge ist die Individualität, die »persönliche Note«, jeweils vereinbar. Diese Kombination von allgemeinen Zügen, von Sinneselementen, ist selbst ein Sinnzusammenhang, aber ein ein- | 682maliger. Jedes einzelne Sinneselement ist allgemein zu fassen (wie wir es beim einzelnen Motivationszusammenhang fanden) und in allgemeinen Ausdrücken wiederzugeben. Ihr Zusammen ist es nicht mehr. Wir haben hier einen Individualtypus, eine individuelle Idee. Wieviele und welche Züge aus der Struktur einer Persönlichkeit (oder auch eines anderen geistigen Gebildes: einer historischen Situation, einer Zeitstimmung etc.) herausgegriffen werden müssen, damit auf Grund dieser Angaben der verstehende Hörer oder Leser eine Anschauung des Ganzen und damit der Individualität gewinnen könne, das läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Es gibt vielsagende und weniger sagende, »uncharakteristische« Einzelzüge. Der Geistesforscher muß probieren, an welchem Punkte seiner Schilderung der Eindruck erreicht ist, den er erzielen will – ganz so, wie der Maler nicht vorher wissen kann, welche und wieviele Pinselstriche | 683 nötig sind, um ein Portrait getreu zu gestalten oder sonst eine beabsichtigte Wirkung zu erzielen. Freilich gibt es hier wie dort die Möglichkeit, eine Technik auszubilden und sich über ihre Prinzipien Rechenschaft abzulegen (man denke nur an die Gesetze der Perspektive oder an die bewußte Darstellungskunst des »roman expérimental«). Diese Prinzipien im einzelnen aufzusuchen ist eine wichtige Aufgabe der Methodologie der Geisteswissenschaften und der Kunstwissenschaft. (Um nur anzudeuten, in welcher Richtung sich solche Untersuchungen zu bewegen hätten, erinnern wir an frühere Feststellungen über verschiedene Tiefenlagen der Seele, in denen die verschiedenen Lebensäußerungen einer Person ihre Wurzel haben. | 684 Entsprechend ihrer Ursprungsstelle näher oder ferner vom Zentrum der Person wechselt der Ausdruckswert der Lebensäußerungen und ihre Bedeutung für die Darstellung der Individualität.) Die Wichtigkeit solcher Forschungen ist nicht zu unterschätzen; aber man muß sich darüber klar sein, daß man auf diesem Wege nie zu mathematischer Exaktheit gelangen kann und daß das Ideal einer solchen Exaktheit auf diesem Gebiete ein völlig sinnloses wäre.

Wir haben das Problem, wie die empirischen Geisteswissenschaften der Individualität Herr zu werden vermögen, zunächst von der Seite der begrifflichen Darstellung angefaßt, wo es ihnen mit den Künsten, soweit sie in Worten darstellen, gemeinsam ist. | 685 Diese Betrachtung muß ergänzt werden durch eine Untersuchung der Wege, auf denen sich die geisteswissenschaftliche Erkenntnis ihrer Gegenstände bemächtigt; durch sie wird zugleich klar werden, wie sich wissenschaftliche und künstlerische Behandlung individueller Geistesgestaltungen zueinander verhalten und wie wir uns zu der viel verbreiteten Ansicht zu stellen haben, daß Geschichte z. B. keine Wissenschaft, sondern Kunst sei. Im Mittelpunkt all dieser Untersuchungen steht das Problem des Ausdrucks. Wie es Ausdrucksmittel sind, die die Darstellung geistiger Individualität ermöglichen, so sind es Ausdruckserscheinungen, die dem Forscher den Zugang zu den geistigen Realitäten verschaffen. »Ausdruck« ist dabei in einem doppelten Sinne zu verstehen. | 686 Wie wir aus früheren Erörterungen über die Erkenntnis von Personen wissen, ist es vornehmlich der Niederschlag des geistigen Lebens in sinnlich wahrnehmbaren äußeren Erscheinungen, wodurch wir von diesem Leben Kunde erhalten: die Gestaltung des Leibes im

mimischen Ausdruck, die Gestaltung von natürlichem Material zu sinnhaften »Werken«. Ausdruck in einem zweiten Sinn sind die Lebensregungen selbst, von denen wir vermittle der soeben besprochenen Ausdrucksformen Kenntnis erlangen, sofern alle einzelnen geistigen Lebensregungen auf ein geistiges Zentrum zurückweisen, von dem sie ausstrahlen: eine Person oder Personengemeinschaft. Von den Werken ist noch hervorzuheben, daß sie nicht nur Ausdruck eines persönlichen Lebens sind (in dem doppelten Sinne des Wortes Ausdruck), sondern ein eigenes Leben in sich tragen und als selbständige geistige Gebilde gewertet werden können. Und auch in diesem Falle tritt der Ausdruck in beiden Bedeutungen in Funktion und entsprechend auf Subjektseite eine doppelte Art des Verstehens: Wenn ich den geistigen Gehalt einer Dichtung erfassen soll, so muß ich zunächst den Sinn der Worte verstehen, der mir in sinnlichen Zeichen – gesprochenen oder geschriebenen, hörbaren oder sichtbaren – entgegentritt, und ich muß darüber hinaus von den einzelnen Sinnelementen zu der Einheit des Sinnes vordringen, die den geistigen Gehalt ausmacht.

Im folgenden wollen wir die geistigen Werke als Gegenstände der Geisteswissenschaft aus unserer Betrachtung ausschalten und uns damit begnügen, zur Klärung des geisteswissenschaftlichen Verfahrens die methodische Erforschung des persönlichen Lebens ins Auge zu fassen. Damit sehen wir von den »Kulturwissenschaften« ab und beschränken uns auf das Gebiet der Geschichte. Wir wollen gleich bemerken, daß mit dem Problem, das uns gegenwärtig beschäftigt, die geschichtsphilosophische Problematik keineswegs erschöpft ist. Wir haben zunächst nur vor, eine Frage, die für das gesamte Gebiet der Geisteswissenschaften von prinzipieller Bedeutung ist, an der Hand eines Materials zu klären, mit dem es die Geschichte zu tun hat.

δ) Die historische Methode als Beispiel des Verfahrens der empirischen Geisteswissenschaften;

Der Begriff der »Quelle«

Das Problem des Ausdrucks im ersten Sinne fällt – unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet – zusammen mit dem Problem der historischen Quelle. Sofern das persönliche Leben, das sich uns durch Ausdruckserscheinungen erschließt, Anspruch darauf erheben kann, historisch genannt zu werden (wann das der Fall ist, untersuchen wir jetzt nicht), sind die betreffenden Ausdruckserscheinungen als Quellenmaterial zu bezeichnen.

Zwischen Ausdruckserscheinungen und dem geistigen Leben, das sich in ihnen ausprägt, bestehen Zusammenhänge allgemeiner Art (wir nennen sie Symbolzusammenhänge), sodaß bestimmte Typen von äußeren Formen bestimmten typischen Geistesgestaltungen Ausdruck geben. Wie wir bei den Motivationszusammenhängen sahen, daß jeder einzelne in sich verständlich ist und eine allgemeine Auffassung zuläßt, so verhält es sich auch mit den Symbolbeziehungen. Versuche, solche allgemeinen Ausdrucks- oder Symbolverhältnisse in wissenschaftlicher Form zu erfassen, stellen die Physiognomik und Graphologie dar. Wir können auf die Möglichkeit dieser und anderer ihnen parallel

gehender Untersuchungen hier nicht eingehen. Es kommt uns nur darauf an zu zeigen, daß infolge der Allgemeinheit oder Typik der Symbolverhältnisse die Ausdruckserscheinungen nicht nur eine individuelle Anschauung des in ihnen sich aussprechenden geistigen Lebens ermöglichen, sondern auch eine Beschreibung in Typenbegriffen. Um über solche Typik zu dem Individuellen vorzudringen, das sich in den typischen Formen auslebt, dazu dient uns der Ausdruck im zweiten Sinn, der Hinweis aller Lebensäußerungen auf einen Lebensmittelpunkt.

Künstlerische und historische Wahrheit

Ausdrucksformen bzw. Quellen so auswerten zu können, daß man durch sie auf ihren Ursprung zurückgeführt wird, ist Interpretationskunst. Ihre Möglichkeit beruht ebenso wie die der Darstellung geistiger Individualität | 691 auf dem Sinnzusammenhang, in dem alle ihre Äußerungen stehen. Den individuellen Sinnzusammenhang aufzudecken, den eine Person mit allen ihren Auswirkungen darstellt, ist eine Aufgabe, die dem Historiker und dem Künstler gemeinsam ist. Daß ein solcher Zusammenhang durchschaut ist, ist die erste Bedingung künstlerischer und historischer Wahrhaftigkeit; die Kunst der Darstellung kommt dann erst als weitere ebenfalls an beide zu richtende Forderung hinzu. Die Scheidung beider beruht nun darauf, daß die künstlerische Wahrhaftigkeit sich darin erschöpft, der Einheit einer Person (oder eines anderen geistigen Gebildes) auf den Grund zu kommen und sie in glaubhafter Form darzustellen. Der Künstler erhebt nicht den Anspruch, den der Historiker geltend machen muß: | 692 geistiges Leben zu schildern, »wie es gewesen ist«, er will es nur zeigen, wie es verlaufen könnte und so, daß ihm zur Realität nichts fehlt als die Bürgschaft der Erfahrung. Der Historiker dagegen muß sich durchweg auf Erfahrung stützen. Die Scheidung vollzieht sich also im Gebiet des Ausdrucks im ersten Sinn, bei der Verwendung des Quellenmaterials. Der Künstler braucht überhaupt nicht vom Ausdruck auszugehen. Er kann im Zentrum beginnen; das erste, was in ihm lebendig wird, kann die Individualität selbst sein, und sie braucht erst nachträglich zu einer personalen Struktur und einem Lebensgange entfaltet zu werden, die einen zu der Individualität stimmenden Sinnzusammenhang ergeben. Bei dieser Auseinanderlegung spielt (noch vor dem Übergang zur Darstellung) der Ausdruck in beiden Bedeutungen eine Rolle. Denn sie | 693 muß so erfolgen, daß jede Lebensregung, die die schöpferische Phantasie veranschaulicht, auf eben jene Individualität führt, die den Ausgangspunkt bildete, und jede äußere Erscheinung auf eine solche Lebensregung. Bei solcher Art des Schaffens liegt überhaupt keine Anknüpfung an Quellenmaterial vor. Andererseits ist eine solche Anknüpfung denkbar und tatsächlich wohl meist vorhanden. Der Künstler kann von einer Individualität berührt werden, zu der er durch das Medium der Ausdrucksformen durchgedrungen ist. Aber diese Anknüpfung bedeutet für ihn keine dauernde Bindung. Sprechen weitere Lebensäußerungen gegen seinen ersten Eindruck, so braucht er nicht die Individualität, die er zu erfassen meinte, als Illusion preiszugeben, sondern kann an ihr festhalten, indem er den Leitfaden der Erfahrung | 694 fallen läßt. Er kann sich sein »Bild« von Napoleon bewahren, wie es ihn einmal ergriffen hat, auch wenn späteres Quellenstudium ihn belehrt, daß der »historische« Napoleon anders ausgesehen hat als sein Heros. Welches aber der historische Napoleon ist, das hat der Geschichtsforscher zu ergründen,

und er hat kein Recht, irgendein Quellenzeugnis einem einmal gewonnenen Eindruck zuliebe ohne weiteres zurückzuweisen. Freilich ist zu betonen, daß dieser Eindruck mit zu den Kriterien gehört, an denen der Wert einer Quelle zumessen ist.

Um dies zu verstehen und zugleich um unsere frühere Gleichsetzung von Quelle und Ausdruck zu rechtfertigen, muß über den Begriff der historischen Quelle noch einiges gesagt werden. Denn unser Gebrauch des Wortes deckt sich nicht ganz mit dem in der historischen Methodologie üblichen. Wir | 695 verstehen unter Quelle jedes sinnlich wahrnehmbare Zeugnis, das uns von vergangenem geistigen Leben Kunde gibt. Die Beschränkung auf die Vergangenheit scheint die Quelle vom Ausdruck abzugrenzen, bzw. aus den Ausdruckserscheinungen herauszugrenzen, die ja auch das Mittel sind, um gegenwärtiges geistiges Leben zu erfassen. Eine nähere Betrachtung wird uns aber zeigen, daß die Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses nicht so einfach ist.

Zeugnis und Bericht

Als Quellen kommen in Betracht: 1. Zeugnisse bzw. Erzeugnisse geistigen Wirkens, die sich bis in die Gegenwart hinein erhalten haben: Werke, Einrichtungen, handschriftliche Äußerungen aller Art. Dies alles sind unmittelbare Ausdrucksformen, die in der doppelten Bedeutung des Wortes verstanden werden, in einfachen Akten des Verstehens oder der Deutung. 2. Berichte über vergangenes geistiges Leben und seine Er|696zeugnisse: unmittelbare von Augenzeugen oder mittelbare, die sich auf unmittelbare stützen. Die Berichte liegen uns wie die Zeugnisse gegenwärtig vor und sind selbst Zeugnisse eines geistigen Lebens: aber nicht des Lebens, auf das es dem Historiker gerade ankommt und von dem sie berichten wollen. Sie sind Ausdruck der Persönlichkeit des Berichterstatters und Schilderung der Persönlichkeiten, Ereignisse etc., die Gegenstand der Untersuchung sind. Der Berichterstatter ist ein gegenwärtiger Beobachter des vergangenen Lebens und gelangt zu ihm wiederum auf dem Wege des Ausdrucks. In diesem Sinne beruhen alle Quellen letzten Endes auf Ausdruckserscheinungen, und so war unsere Gleichsetzung zu verstehen.

Bestimmung und Deutung

Den Zeugnissen gegenüber besteht die Aufgabe des Historikers in Bestimmung und Deutung. Mit | 697 Bestimmung meinen wir die Feststellung des räumlichen, des zeitlichen und des Sinnzusammenhangs, in den das Zeugnis hineingehört. Für diese Feststellung gibt es zunächst äußere Anhaltspunkte: der Grad der Verwitterung eines Steins kann zur Bestimmung seines Alters verhelfen, seine mineralogische Beschaffenheit zusammen mit bereits vorhandenen historischen Kenntnissen kann auf den Ort führen, wo er verwendet wurde, ebenso können die Schriftzeichen, deren sich die eingemeißelte Inschrift bedient, Zeit und Ort in gewissen Grenzen umschreiben, und weiterhin die verwendeten Sprachformen; diese geben außerdem eventuell Aufschluß über die Gelegenheit, bei der die Inschrift abgefaßt wurde (typische Formeln für Grabschriften, Verträge usw.), d. h. die Art des Sinnzusammenhangs, |698 in den sie hineingehört. Hier tritt dann als Ergänzung der Inhalt der Inschrift hinzu, durch den der Sinnzusammenhang aber nun nicht mehr bloß seiner Art nach

umgrenzt, sondern in seiner individuellen Bestimmtheit aufgedeckt werden soll (was natürlich nicht in jedem einzelnen Fall zu gelingen braucht). An dieser Stelle berühren sich Bestimmung und Deutung. Denn Deutung heißt die Erfassung des geistigen Lebens, das aus einem Zeugnis spricht, und sie ist erreicht, wenn der Inhalt eines Zeugnisses in seiner individuellen Bestimmtheit aufgedeckt ist; andererseits braucht die Aufdeckung zum Zwecke der Bestimmung keine vollständige zu sein, die Berührung mit dem geistigen Leben, ohne die keine Vollständigkeit zu erreichen ist, ist zur Bestimmung nicht erforderlich. |699 Man kann sich nämlich wohl denken, daß ein Zeugnis mit Hilfe äußerer Kennzeichen und mit Hilfe des seinem Wortlaut nach verstandenen Inhalts eindeutig festzulegen wäre, z. B. als ein zwischen Rom und Karthago an einem bestimmten Ort in einem bestimmten Zeitpunkt abgeschlossenen Handelsvertrag. Die Aufgabe der Bestimmung ist dann vollständig gelöst. Aber es ist darum nicht nötig, daß der volle Sinnesgehalt jenes Abkommens erfaßt ist, daß man bis zu der geistigen Individualität des historischen Faktums vorgedrungen ist. Und solange das nicht der Fall ist, ist die Deutung nicht gelungen und ist keine historische Erkenntnis erreicht. Andererseits kann es vorkommen, daß die Deutung glückt, ohne daß |700 eine genaue Bestimmung möglich ist. Ein aufgefundener Brief kann als Ausdruck einer Persönlichkeit verstanden sein, es kann auch ihre Beziehung zu der Person, an die sie sich wendet, und die besondere Lebenslage, von der das Schreiben Kunde gibt, in ihrem individuellen Sinn erfaßt sein, ohne daß es Anhaltspunkte gibt, die es gestatten, diesen Sinnzusammenhang nach Zeit und Ort festzulegen. Und solange das nicht der Fall ist, ist wiederum keine historische Erkenntnis erreicht.

Es muß aber betont werden, daß die beiden Elemente, die wir hiermit als notwendig zu einer historischen Tatsache gehörig hervorgehoben und voneinander abgegrenzt haben – der individuelle Sinnesgehalt und die Einordnung in einen raum-zeitlich geordneten Zusammenhang – nicht |701 beziehungslos nebeneinander stehen. Jener Zusammenhang, der sich in Raum und Zeit entfaltet, ist ein Sinnzusammenhang, und die einzelnen Sinnesgehalte, die uns durch Deutung einzelner Zeugnisse zugänglich werden, gehören als Teil in das Ganze dieses Zusammenhangs hinein und sind vollkommen erkannt erst, wenn sie dem Zusammenhang an der Stelle eingeordnet sind, wo sie ihrem Sinne nach hingehören. Vollständigkeit der Deutung kann demnach zweierlei bedeuten: 1. wie wir es bisher faßten: Durchstoßen zu dem individuellen geistigen Tatbestand, der aus dem Zeugnis spricht; 2. Verständnis der Bedeutung dieses Tatbestandes im Gesamtzusammenhang des historischen Geschehens, der selbst ein individueller ist. Wäre das ideale Endziel der hi|702storischen Erkenntnis, das Überschauen des ganzen Zusammenhangs, erreicht, dann würde die Bestimmung überflüssig; sie hat nur den Wert einer Krücke, die der Deutung auf die Beine helfen soll und deren endliche Geister bedürfen, weil Vollständigkeit der Deutung für sie ein in unendlicher Ferne liegendes Ziel, aber keine reale Möglichkeit ist.

Kritik

Gehen wir jetzt vom Zeugnis zum Bericht über, so tritt hier zu den Aufgaben der Bestimmung und Deutung, die mehrfach hineinspielen, eine neue hinzu: die der Kritik. Es bedarf stets einer

Untersuchung der Glaubwürdigkeit des Berichterstatters. Dabei sind verschiedene Gesichtspunkte zu beachten: einmal ist die Wahrhaftigkeit der betreffenden Persönlichkeit zu erforschen, weil die Möglichkeit besteht, daß der Bericht einen ab\703sichtlichen Täuschungsversuch darstellt. Um dies festzustellen, muß man – falls die Persönlichkeit und die Täuschungsabsicht nicht aus anderen Quellen hinreichend bekannt sind – den Bericht selbst als Zeugnis behandeln, das einem über seinen Urheber Aufschluß geben kann. Daß man auf eine solche Frage immer eine klare Antwort erhalten wird, ist natürlich nicht zu erwarten. Solange man über die Glaubwürdigkeit im Zweifel ist, hat man den Inhalt des Berichts mit Vorbehalt aufzunehmen. Ist die Täuschungsabsicht erwiesen, so muß man zunächst ihre Motive erforschen, um möglicherweise die Richtung herauszubekommen, in der der Bericht von der Wahrheit abweicht, und so doch noch etwas von ihm zu retten, falls er sich nicht ganz als Erfindung herausstellt. Die Technik dieses Verfahrens können \704 wir hier nicht im einzelnen verfolgen. Zu betonen ist nur, daß dabei – neben anderen Zeugnissen und Berichten – der zu prüfende Bericht selbst wiederum in seiner Eigenschaft als Zeugnis eine Rolle spielt.

Wir nehmen jetzt an, daß die Wahrhaftigkeit des Autors als erwiesen anzusehen ist und daß er seinen Bericht in gutem Glauben abgefaßt hat. Damit ist dessen Zuverlässigkeit aber noch keineswegs gesichert, sondern es müssen nun die mannigfachen Täuschungsquellen in Rücksicht gezogen werden, die gegen den Willen des Berichterstatters zu Entstellungen der wahren Tatbestände führen können: mangelndes Verständnis für fremde Individualität und ihre Motivationen und dadurch bedingtes Unterschieben falscher Motive auf Grund verkehrter \705 Schlüsse von sich auf andere oder aus »allgemeinen Erfahrungen«; Abhängigkeit von vorgefaßten Meinungen (z. B. dem Parteistandpunkt), sodann Wahrnehmungs- und Erinnerungstäuschungen und dgl. Die Mittel, solche Täuschungsquellen aufzudecken, sind dieselben, die wir vorhin andeuteten: Vergleich mit anderen Zeugnissen und Berichten und Auswertung des in Frage gestellten Berichtes als Zeugnis. Nur einen Punkt wollen wir hier etwas näher ins Auge fassen: wenn uns aus irgendeinem Zeugnis oder Bericht – es kommen in diesem Fall vorwiegend Zeugnisse in Frage – eine geistige Individualität, etwa die einer Persönlichkeit, entgegengetreten ist, so werden wir diese Entdeckung festhalten und als Prüfstein für die Bewertung weiterer Quellen, die etwas \706 über denselben Gegenstand aussagen, benützen. Ein Recht, weitere Quellen einfach von der Hand zu weisen, hat der Historiker freilich nicht – wie schon früher hervorgehoben wurde. Aber wenn die Quelle, aus der er seinen Eindruck geschöpft hat, gut beglaubigt ist, so darf er Quellen, die minder gut beglaubigt sind, je nach ihrer Übereinstimmung oder Unverträglichkeit mit jenem Eindruck mit heranziehen oder als unbrauchbar ablehnen. Besonders wertvoll ist die unmittelbare Berührung mit der Individualität, wie sie Zeugnisse häufig vermitteln, als Kriterium für die Glaubwürdigkeit von Berichten. Die Kunst der Deutung ist also ein Grundpfeiler der Kritik, die ihrerseits wiederum nur ein Durchgangspunkt zu weiterer Deutungsarbeit ist. Denn sobald die kritischen Vorunter\707suchungen beendet sind, liegt der Inhalt der Berichte, von seinen Schlacken befreit, als historisches Material vor unseren Augen, das verstanden werden will, sei es nun, daß wir Verständnisakte des Berichterstatters bloß nachzuvollziehen haben oder daß wir uns von

Ausdrucksformen, die er schildert, erst den Weg zu dem geistigen Leben bahnen müssen, das daraus spricht, zu dem er selbst aber vielleicht noch nicht vorgedrungen war.

Der Begriff der Kritik wird vielfach weiter gefaßt, als wir es getan haben, indem wir ihn auf das Gebiet der Berichte beschränkten. Auch bei Zeugnissen liegt die Gefahr der Fälschung vor (imitierte Kunstwerke, Altertümer, gefälschte Urkunden usw.), und es muß der Beweis ihrer Echtheit erbracht werden. Indessen, es handelt sich |708 bei diesem Echtheitsnachweis um etwas anderes als das, was wir als Kritik festgelegt haben. Unsere Kritik bedeutete die Auseinandersetzung mit der Mittelsperson, die bei jedem Bericht zwischen uns und dem historischen Tatbestand steht. Die Echtheitsprüfung gehört ins Gebiet der Bestimmung; es besteht dabei immer die Gefahr einer Täuschung – daß man das Zeugnis an eine andere Stelle – des Raumes, der Zeit, des Sinnzusammenhangs – versetzt, als wo es hingehört, und ferner die Gefahr, daß diese Täuschungsmöglichkeit von Fälschern planmäßig ausgenützt wird. Eine andere Versicherung dagegen als scharfe Beobachtung gibt es nicht. Die Untersuchung bewegt sich hier stets in einer Richtung, während bei der Kritik von vornherein eine doppelte Richtung verfolgt werden muß: auf den Berichterstatter und auf |709 den Inhalt des Berichts. Kommt man bei der Bestimmung einer Fälschung auf die Spur, so {{scheidet}} das Zeugnis aus der Reihe der einfachen Zeugnisse aus, es tritt eine Mittelsperson auf, mit der man sich auseinandersetzen muß, ehe man weiter von ihm Gebrauch machen kann. Die Richtung der Betrachtung teilt sich nun wie bei der Kritik von Berichten. Der Fälscher und die Motive der Fälschung müssen aufgedeckt werden. Handelt es sich um Imitation von Kunstwerken aus Gewinnsucht, so wird durch diese Entdeckung der ursprüngliche Zeugniswert noch nicht vollkommen aufgehoben oder braucht es nicht notwendig zu werden. Die Imitation eines antiken Kunstwerks, die so gelungen ist, daß sie den Kenner irreführen kann, ist aus dem Geist der Antike heraus geschaffen und darum als Zeugnis dieses Geistes anzusehen. Nehmen wir an, daß |710 alle antiken Kunstwerke vernichtet, dagegen eine Reihe täuschender Imitationen vorhanden wären, so müßten wir diese als einzige Zeugnisse ansehen, die noch von der antiken Kunst sprechen. Freilich fehlte in diesem Falle die Möglichkeit, Echtes und Unechtes einander gegenüberzustellen und daran den Zeugniswert des Unechten abzumessen; es bliebe als Kriterium nur die Übereinstimmung mit anderen Dokumenten des antiken Geisteslebens. Aber von der Kriteriumsfrage abgesehen ist die Möglichkeit nicht zu bestreiten, daß uns durch Fälschungen der Geist einer fernen Kultur übermittelt werden könnte. Die Zeugnisse sind in solchen Fällen von echten Zeugnissen durch einen Index abgehoben, der sie den Berichten annähert: es liegt eine Mitteilungsfunktion vor.

In anderen Fällen als dem von |711 uns betrachteten – etwa bei der Fälschung von Urkunden – kann der Zeugniswert des Dokumentes für das, was es bezeugen soll, ganz aufgehoben werden; es behält dann eventuell noch eine Bedeutung als Zeugnis für die Persönlichkeit des Fälschers und für seine Fälschungsabsicht. Es ist dann »umbestimmt« worden.

ε) Der Gegenstand der Geschichte und seine Bedeutung für die Abgrenzung des Quellenbegriffs

Will man den Begriff »Quellenkritik« so weit fassen, daß alle Prüfung und Sichtung von Quellen darunter fällt, also auch das, was wir unter Bestimmung verstanden, so muß man für die »Kritik« in unserem Sinne, die dann einen Spezialfall bzw. eine Teilaufgabe darstellt, einen besonderen Ausdruck prägen.

Auch das Wort »Quelle« hatte für uns eine engere Bedeutung, als man ihm vielfach beizulegen pflegt. Bernheim z. B. versteht unter Quellen alles Material, aus dem |712 geschichtliche Erkenntnis geschöpft wird; und da er als Gegenstand der Geschichte die Betätigungen der Menschen ansieht, gehören zu den historischen Quellen für ihn auch eigene Beobachtung, Erinnerung, Tradition usw. Um an diesem Quellenbegriff Kritik üben zu können, müssen wir uns mit der zu Grunde liegenden Bestimmung des Gegenstands der Geschichtswissenschaft auseinandersetzen. Die Geschichtswissenschaft hat es mit dem Zusammenhang des geistigen Lebens in allen seinen Verzweigungen zu tun. Aber nicht alles, was zu dem einen, einmaligen, von einem durchgehenden Sinn durchwalteten Strom des historischen Geschehens gehört, ist wissenschaftlicher Erforschung zugänglich. Wollte man alles geistige Leben überhaupt in den Kreis der historischen |713 Betrachtungen hineinziehen, so müßte man auch Erwartung und Prophetie als Geschichtsquellen anerkennen, durch die sich künftiges Geschehen ankündigt. Es dürfte nicht viele Historiker geben, die sich zu dieser Konsequenz bekennen möchten. Es läßt sich aber zeigen, daß die Zulassung des gegenwärtigen Geschehens als Gegenstand geschichtlicher Forschung und der eigenen Gegenwartserfahrung als Geschichtsquelle nicht viel besser begründet ist. Die wissenschaftliche Erforschung des historischen Geschehens scheint uns notwendig eingeschränkt auf die Vergangenheit, und zwar aus folgenden Gründen. Der Strom des historischen Lebens läßt sich in mancher Hinsicht vergleichen mit dem individuellen Bewußtseinsleben. Wie in dem kontinuierlich fließenden aktuellen Erleben des Individuums sich Erlebniseinheiten aufbauen, |714 die in ihrem Zusammenhang den Strom des Abgeflossenen, Abgeschlossenen bilden, so bauen sich aus aktuell Werdendem, wenn es geworden ist, die Einheiten auf, die wir historische Begebenheiten, Epochen usw. nennen. Von dem individuellen Erleben gibt es, so sahen wir, während seiner Aktualität ein Bewußtsein, das die Grundlage für alle Erkenntnis des Bewußtseinslebens, aber selbst keine Erkenntnis ist. Eine Erkenntnis von Erlebnissen im strengen Sinne des Wortes, der für die Wissenschaft maßgebend ist, gibt es nur, soweit sie abgeflossen sind, soweit sie abgeschlossen in die Vergangenheit gerückt sind. In ähnlicher Weise gibt es ein Bewußtsein vom gegenwärtigen historischen Geschehen, das in den Trägern dieses Geschehens lebt. Der Staatsmann etwa, der |715 eine folgenschwere Entscheidung fällt, hat ein »Gefühl« für die historische Bedeutung dessen, was er tut. Aber sein Tun ist ein aktuelles Werdensmoment in einem Werdensprozeß, und das, was wird, ist in seinem Zusammenhang und seinem historischen Sinn nicht zu überschauen, solange es wird; eine historische Erkenntnis davon ist erst zu gewinnen, wenn es vergangen ist. Wann eine Periode soweit abgeschlossen ist, daß sie der historischen Erkenntnis

zugänglich wird, das läßt sich nicht zahlenmäßig angeben. Es ist nur dadurch zu erweisen, daß die Bemühungen des Historikers von Erfolg gekrönt sind, daß die Tatsachen, auf die er stößt, einen einheitlichen Sinn ergeben. Solange das nicht der Fall ist, haben wir nur eine Sammlung von Tatsachen, aber kein historisches Werk. |716 Die Aufzeichnung der Gegenwartereignisse in Annalen, Chroniken, Memoiren, Zeitungsnachrichten und jährlich erscheinenden »Geschichtskalendern« ist keine Geschichtsschreibung, sondern liefert nur das Quellenmaterial für künftige Geschichtsschreibung. Das hat noch einen anderen als den bereits angegebenen Grund. Wir haben individuelles Erleben und historisches Geschehen miteinander verglichen. Es besteht aber zwischen beidem nicht nur eine äußere Analogie, sondern ein innerer Zusammenhang. Alles geistige Leben hat seinen letzten Ursprung in individuellen Personen; ihr Leben und Wirken in Verbindung mit der Gesamtheit der Motive, die es in Bewegung setzen, ist es, aus dem sich das historische Geschehen aufbaut. Doch nicht alle individuelle Geistesleben geht in den Zusammenhang der Geschichte ein, nicht jede »menschliche Betätigung« hat einen histo |717rischen Sinn. Der Chronist des Tages notiert alles, was ihm bemerkenswert erscheint; ob es historische Bedeutung hat, entzieht sich seiner Beurteilung; erst der künftige Historiker, der den Zusammenhang des Geschehens übersieht, wird es entscheiden können.

Damit eröffnet sich ein neuer Gesichtspunkt der Kritik, der uns verborgen bleiben mußte, solange wir nicht versuchten, uns über den spezifischen Charakter des Historischen Rechenschaft abzulegen: aus dem, was uns die Quellen bieten, muß ausgeschaltet werden, was historisch belanglos ist.

Nun wird man sagen: wie kommen wir dazu, von dem Historiker anzunehmen, daß er zu durchschauen vermag, was in den Gang der Weltgeschichte eingreift und was abseits davon bleibt? |718 Ehe wir auf diese Frage eingehen, wollen wir die Rechtfertigung unserer Abgrenzung des Quellenbegriffs zu einem gewissen Abschluß bringen.

Wir haben zunächst die Gegenwartserfahrung, Beobachtung und Erinnerung, als Quellen der historischen Erkenntnis ablehnen müssen. Es bleibt noch zu prüfen, wie es mit der Tradition steht. Unter Tradition verstehen wir dabei nicht mündliche Überlieferung von Begebenheiten (diese sehen wir ebenso wie die schriftlich aufgezeichneten als Bericht an). Ebenso wenig das Fortexistieren von Kulturerzeugnissen, die in einer früheren Epoche entstanden sind. Als Tradition gilt uns der Lebensstil der Gegenwart, soweit er in der Vergangenheit wurzelt; Lebensformen, in die wir hineingewachsen sind; die wir weder aus eigenen Impulsen |719 geschaffen noch uns auf rationalem Wege angeeignet haben. In einer Tradition stehen heißt in Gemeinschaft mit früheren Generationen leben; es kommt darin die Kontinuität des geistigen Lebens zum Ausdruck. Da der Inhalt der Tradition aus vergangenen Epochen stammt, könnte er uns über den Geist dieser Epochen Auskunft geben. Da aber dieser Inhalt nicht rational übernommen ist, lebt man normalerweise in den traditionellen Formen, ohne sich über sie klar zu sein (ohne sie zum Gegenstand zu machen) und ohne sich darüber klar zu sein, daß sie aus der Vergangenheit stammen, und so kommen sie auch nicht als Durchgangspunkt für die historische Erkenntnis in Betracht. Erst |720 in dem Augenblick, wo die Formen zu

Gegenständen gemacht werden, kann man ihnen Aufschlüsse über die Vergangenheit entnehmen. Das ist aber meist erst der Fall, wenn man aufhört, in den Formen zu leben, wenn die Tradition erstorben ist. Was dann übrigbleibt, sind äußere Zeugnisse: Trachten, Volkslieder, Rechtsformeln und dgl., die – solange es noch Tradition war, von ihnen Gebrauch zu machen – gar nicht als Zeugnisse zur Abhebung kamen. Eine Benützung der lebendigen Tradition als Quelle kommt nur in Frage, soweit sie an andern von außen her betrachtet wird, oder wenn durch den Gegensatz zu einer von außen her betrachteten fremden Tradition die eigene den Blick auf sich lenkt. In beiden Fällen handelt es |721 sich um äußere Formen, in denen die Tradition sich niederschlägt, nicht um das innere Leben selbst. Diese äußeren Formen gehen nicht über das hinaus, was wir als »Quelle« festlegten: ein in äußerer Wahrnehmung zu Erfassendes, das von geistigem Leben zeugt. Das innere Leben aber, die lebendige Tradition, ist nicht Quelle.

Es muß aber betont werden, daß mit dieser Ablehnung der Tradition als Quelle nicht gesagt werden soll, daß sie ohne jede Bedeutung für die historische Erkenntnis sei. Indem man die in äußerer Betrachtung festgestellten mit den naiv erlebten Lebensformen zur Deckung bringt, kommt einem die Verbundenheit des eigenen Lebens mit dem vergangenen, die Kontinuität |722 des historischen Geschehens, zur Gegebenheit. Man bemerkt, wie der Fluß des Lebens, in dem man selbst steht, aus dem vergangenen hervorströmt, und erst dadurch lernt man, hinter den erstarrten Gebilden, die davon zeugen, das fließende Leben selbst zu sehen.

Ähnliches gilt von dem »historischen Bewußtsein«, das in den Trägern des geschichtlichen Lebens wach ist. Wir konnten es nicht als historische Erkenntnis gelten lassen, aber wir müssen es mit zu den Bedingungen echter historischer Erkenntnis zählen. Es ist nicht möglich, den historischen Sinn gegenwärtiger Ereignisse zu erkennen und die Geschichte seiner Zeit zu schreiben. Aber es ist |723 möglich, den Pulsschlag des historischen Geschehens in sich zu spüren, den »historischen Moment« als solchen zu erleben. Und wer das nicht vermag, der wird auch niemals an das Leben vergangener Epochen rühren. Er mag wertvolles Quellenmaterial zusammentragen, aber er selbst wird den Quellen nicht auf den Grund kommen. Denn wie das Verständnis einer fremden Person nur möglich ist durch ein Nachvollziehen ihres Erlebens, das auf eigenes Erleben als auf seine Urform zurückweist, so liegt auch im Verständnis einer vergangenen historischen Epoche der Hinweis auf ein ursprüngliches Erleben des historischen Geschehens, wie es nur die wissenschaftlicher Erkenntnis nicht zugängliche eigene Zeit zuläßt.

Der Geltungswert der historischen Erkenntnis

|724 Wir kommen nun auf die Frage zurück, mit welchem Recht der Historiker den Anspruch erheben kann, die wahren historischen Zusammenhänge aufzudecken. Dieser Anspruch ist ja vielfach bestritten worden. Die historische Erkenntnis – so heißt es z. B. bei Simmel – reicht nicht an die geschichtliche Wirklichkeit heran, sondern bildet sie in mannigfaltiger Weise um, indem sie sie in ihre Kategorien faßt. Sie zieht von dem realen Geschehen nur das heran, was zum Verständnis des

Sinnzusammenhangs, den sie jeweils verfolgt, erforderlich ist, und läßt alles andere beiseite, was dem Verständnis nicht dient, was aber unerläßlich war, damit das Geschehen sich so vollziehen konnte, | 725 wie es sich vollzogen hat.

Den Unterschied zwischen dem geistigen Leben in seinem ursprünglichen Ablauf (mit allen Verflechtungen in die natürliche Welt, die dazu gehören) und der »Geschichte«, wie sie der Historiker sieht und darstellt, haben auch wir hervorgehoben, aber in ganz anderem Sinne, als Simmel es tut. Im realen Geschehen selbst liegt der Unterschied von dem, was historisch bedeutsam wird, und dem, was belanglos bleibt. Und wenn die historischen »Potenzen« erst erkennbar werden, wenn sie sich ausgewirkt haben, so ist daraus nicht der Schluß zu ziehen, daß sie ursprünglich nicht vorhanden waren, sondern erst nachträglich hineingedeutet werden. Der Sinn spricht aus den Dokumenten zu uns, er | 726 wird nicht vom Betrachter erzeugt. Dagegen beweist auch die Tatsache nichts, daß aus demselben Tatbestand, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem der Historiker ihn betrachtet, sehr verschiedene Sinnzusammenhänge herausgelesen werden können und daß es nicht möglich ist, ihn anders als unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu betrachten. Gewiß, der politische, der Wirtschafts-, der Kunsthistoriker haben von derselben Epoche sehr Verschiedenes zu berichten, keiner kann sie erschöpfend darstellen. Aber das besagt nur, daß der Sinnesgehalt des ursprünglichen Geschehens ein mannigfacher war, nicht daß jeder einen anderen Sinn hinein | 727getragen hat. Wir haben schon bei der Betrachtung der Naturerkenntnis gesehen, daß alles Erkennen ein Analysieren ist und aus dem vollen Bestande der Wirklichkeit immer nur einzelne Momente heraushebt. Das gilt – wenn auch in etwas anderer Weise – auch vom historischen Erkennen. Es faßt aus dem Sinngelhalt der historischen Wirklichkeit immer einzelne Züge heraus und faßt ihn mittels dieser Einzelzüge. Aber das Fassen mittels der Einzelzüge hat hier einen anderen Sinn als bei der Natur, weil es sich um einen geistigen Gehalt handelt, der gefaßt wird, eine Individualität, die aus jedem einzelnen Zuge spricht, ohne sich aus der Gesamtheit | 728 der Einzelzüge zusammensetzen zu lassen, und in jedem ganz erfaßt wird. Wer die Literatur einer Zeit kennt, der kennt den »Geist« dieser Zeit, und es ist derselbe Geist, der aus ihrer bildenden Kunst, ihren gesellschaftlichen Formen, ihrer Politik usw. spricht. Dank dieser Eigentümlichkeit des geistigen Lebens bleibt der Historiker der »vollen Wirklichkeit« näher als der Naturwissenschaftler – freilich auch nur, soweit es sich um geistige Realität handelt und nicht um Naturgeschehen, mit dem das geistige Leben in der vollen Wirklichkeit verflochten ist. Wäre es so, wie Simmel meinte: daß die verschiedenen historischen »Bearbeitungen« des wirklichen Geschehens es jede | 729 auf ihre Weise umformten, so wäre es nicht zu verstehen, daß zu jedem Betrachter und aus jeder Darstellung (sofern sie historisch genannt zu werden verdient) dasselbe individuelle Leben spricht.

Das also können wir als gesichert annehmen, daß prinzipiell der Historiker an die geschichtliche Wirklichkeit heranreicht und daß sich ihm ihr Sinn durch das Medium der Quellen erschließt. Damit ist aber natürlich nicht gesagt, daß diese prinzipielle Möglichkeit überall verwirklicht ist, wo der Anspruch auf historische Wahrheit erhoben wird. Es gibt hier wie bei jeder Erkenntnis Täuschungs | 730möglichkeiten, und was Simmel als den Normalfall historischer Erkenntnis ansieht, das ist

tatsächlich eine solche Täuschungsmöglichkeit. Es besteht immer die Gefahr, daß der Historiker sich nicht streng an das hält und auf das beschränkt, was ihm die Quellen sagen, sondern einen Sinn konstruiert und unterschiebt. Wo eine Quelle verschiedene Deutungsmöglichkeiten zuläßt, ist mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daß die Forscher nicht bei einem Entweder-Oder stehen bleiben, sondern sich für eine Möglichkeit entscheiden und auf ihr weiter bauen werden. Und wenn das mit dem nötigen Vorbehalt geschieht, ist es auch ganz in der Ordnung. Man kann damit rechnen, daß der »Gang der Erfahrung« enthüllt wird, welche Deutung die richtige war, und muß nur stets bereit sein, an dem, was man aufgestellt |731 hat, Korrekturen vorzunehmen. Alles, was bereits gedeutet ist, kann eine Umdeutung erfahren, nichts steht endgültig fest. Nur wenn wir fähig wären, den Gesamtzusammenhang der Geschichte zu überschauen, wäre auch jede einzelne Tatsache endgültig in ihrem Sinne bestimmt. Da das nicht der Fall ist, bleibt jederzeit die Möglichkeit einer Enttäuschung offen. Das ist aber kein Mangel, der der Geschichtswissenschaft allein anhaftet, sondern jede Erfahrung und erfahrungswissenschaftliche Feststellung befindet sich in der Lage, daß sie durch neue Erfahrungen entwertet werden kann, keine ist eine endgültige Erkenntnis.

7) Gegenstand und Methode der Kulturwissenschaften

|732 Die Geschichte sucht das geistige Leben in seinem Zusammenhang zu begreifen, in dem auch alle seine Erzeugnisse, alle »objektiven« Geistesgebilde, mit hineingehören. Daneben aber läßt jedes Geistesgebilde eine isolierende, unhistorische Betrachtungsweise zu; jedes kann rein auf seinen eigenen, in ihm beschlossenen Gehalt hin betrachtet werden, ohne Rücksicht darauf, wie es aus dem geistigen Leben hervorgegangen ist und welche Rolle es darin spielt. Die »Isolierung« bedarf noch einer Erläuterung. Die Herauslösung aus dem historischen Zusammenhang bedeutet noch nicht die Herauslösung aus jeglichem Zusammenhang überhaupt. Die Geistesgebilde, die man in unhistorischer Einstellung »für sich« betrachtet, sind nicht letzte Sinnelemente, |733 sondern ein Sinn Ganzes, das aus letzten Elementen aufgebaut ist, also selbst ein Zusammenhang. Und der Zusammenhang, der im Gegensatz zu seinen unselbständigen Teilen als ein selbständiges Ganzes aufgefaßt werden und für sich betrachtet werden kann, ist eventuell Glied eines größeren Zusammenhangs, dem er entnommen ist und der seinerseits wieder als Einheit betrachtet werden kann. Ein einzelnes Wort oder eine Silbe beispielsweise ist ein Sinnelement, das nur im Zusammenhang mit anderen einen abgeschlossenen Sinn ergibt.

Philologie

Gegenstand der Philologie sind die in sich geschlossenen Zusammenhänge, die sich aus Worten aufbauen. Das hat noch einen mehrfachen Sinn. Das erste in sich geschlossene Ganze, an das man wohl denken mag, wenn man |734 vom Gegenstand der Philologie redet, ist die Einheit einer Sprache. Das ist nun ein sehr merkwürdiges Gebilde. Jedes einzelne lateinische Wort ist dem Zusammenhang der lateinischen Sprache entnommen; das ist das Ganze, dem es als Element angehört. Aber die Gesamtheit aller Worte, die der lateinischen Sprache angehören, ergibt keinen in sich

geschlossenen Sinnzusammenhang und ist auch gar nicht die lateinische Sprache. Ein in sich geschlossener Sinnzusammenhang ist jede Sentenz, jedes Gedicht, jedes wissenschaftliche Werk, das aus Worten aufgebaut ist. Und die lateinische Sprache ist die Gesamtheit aller wirklichen und möglichen Sinneinheiten, die in lateinischen Worten ausgedrückt oder ausdrückbar |735 sind, oder anders gewendet: sie ist die Gesamtheit aller Worte, sofern aus ihnen solche Sinneinheiten aufzubauen sind. Ihrem Inhalt nach nämlich gehören die Sinneinheiten noch anderen Zusammenhängen an als dem der Sprache: jedes literarische Werk gehört der »römischen Literatur« an, die eine Einheit bildet, jedes Gesetz dem »römischen Recht«, jede Sakralvorschrift dem »römischen Kult« usw. Die Philologie beschäftigt sich mit allen diesen Gebilden: mit der Sprache, mit den Sinneinheiten, die in den Formen der Sprache ausgedrückt sind, und mit den Zusammenhängen, in welche diese untersten Einheiten sich einordnen.

Die Einheit der Sprache ist in verschiedenen Momenten begründet: sie ist einmal eine Einheit |736 ihrem rein lautlichen Charakter nach, noch von allem Sinn abgesehen. Es sind eine Reihe von Lauten und Lautkombinationen, die sie zum Aufbau verwendet, während in anderen Sprachen andere Laute und Lautkombinationen die entsprechende Rolle spielen. Ein zweites Moment, das eine Sprache zur Einheit zusammenschließt und von anderen abgrenzt, ist die in ihr herrschende rhythmische Gliederung. Sodann kommt etwas in Betracht, das bereits in das Gebiet des Sinnes gehört und nicht mehr in das Gebiet des lautlichen Materials, mit dessen Hilfe der Sinn ausgedrückt wird: das ist der logische Charakter der Sprache, die logischen Formen, die der in der Sprache lebende Geist vorzugsweise verwendet, um dem Ausdruck zu geben, |737 was er erfaßt. Und schließlich ist noch ein Charakteristikum zu erwähnen, das bereits in die Sphäre des materialen Gehalts hineinreicht, der in die sprachlichen Formen gebannt ist. Alle sprachliche Bezeichnung faßt die anschaulichen Gegenstände, die sie mit Namen nennt, mittels eines Moments, das sie als »charakteristisch« aus ihrem vollen Bestande herausgreift. Dieselben Gegenstände werden von verschiedenen Sprachen mittels verschiedener konstitutiver Momente bezeichnet, und es ist charakteristisch für sie, unter welchem »Aspekt« sie die Welt betrachten.

Alle diese verschiedenen Momente, in denen sich der einheitliche Charakter der Sprache ausprägt, müssen von der Philologie berücksichtigt werden. Und das kann in einer Weise geschehen, die die Sprache als ein festes Gebilde behandelt und analysiert, was vorliegt, ohne zu berück |738sichtigen, daß es das Produkt einer Entwicklung ist. Diese statische Betrachtung ist auch dann noch nicht durchbrochen, wenn verschiedene Sprachstufen festgestellt werden, eine Schichtenfolge von Laut- und Bedeutungsformen. Das ist zunächst nur eine Ordnung innerhalb des vorhandenen Materials. Ein Übergang zur historischen Betrachtungsweise ist erst vollzogen, wenn man zu verstehen sucht, wie sich die eine Stufe aus der anderen entwickelt hat, welche Motive eine Veränderung herbeigeführt haben. Damit nämlich richtet man den Blick auf den Fluß des geistigen |739 Lebens, in dem sich die Sprache bildet und umbildet, und die Isolierung, in der sich die rein philologische Betrachtung vollzieht, ist aufgehoben.

Analog verhält es sich mit den Geistesgebilden, die aus dem Material der Sprache geschaffen sind. Jede Dichtung ist zunächst rein in sich als geschlossenes Kunstwerk zu verstehen; sie ist außerdem in den Literaturzusammenhang hineinzu stellen, dem sie angehört; dieser Literaturzusammenhang selbst ist als eine geistige Einheit in rein statischer Betrachtung zu begreifen und zu analysieren, und es ist möglich, in solcher Betrachtung rein morphologische Schichten zu unterscheiden wie bei der Sprache. | 740 Und wiederum kann demselben Material gegenüber der Übergang zur historischen Einstellung vollzogen werden, in der der »Geist« der Literatur als ein im historischen Prozeß sich Bildendes und Umbildendes genommen und das Fortschreiten von Stufe zu Stufe verstanden wird.

Morphologie individueller Personen

Es kann bei dieser Übersicht über das Arbeitsgebiet der empirischen Geisteswissenschaften nicht unsere Aufgabe sein, das geschilderte Verfahren in alle seine Verzweigungen zu verfolgen. Es liegt auf der Hand, daß Analoges wie für Sprache und Literatur für alle Schöpfungen des Geistes zu leisten ist. Nur einen Problemkreis wollen wir als besonders bemerkenswert hier noch hervorheben. Nicht nur den »objektiven« | 741 Geistesgebilden gegenüber ist jene unhistorische Betrachtung möglich, sondern – in einem gewissen Sinne – auch gegenüber Personen. Man kann es sich zur Aufgabe stellen, eine Persönlichkeit losgelöst aus den historischen Zusammenhängen, in denen sie steht, rein als »Gestalt«, als in sich geschlossene Sinneinheit, zu verstehen und darzustellen. Dabei ist freilich nicht – wie bei objektiven Gebilden – von ihrem Werden abzusehen, denn die Gestalt einer Persönlichkeit ist ja nicht anders als in Form eines Lebensganges zu denken. Aber es liegt bei der morphologischen Betrachtung nicht der Ton darauf, daß dieser Lebensgang ein Werden ist; es handelt sich dabei nicht um ein | 742 Werden, das ein starres Gewordenes zum Ergebnis hat; im Lebensgang der Person ist vielmehr die Entfaltung und Gestaltung ihres Seins zu sehen. Und nur soweit ihr Werden als notwendig zu ihrer Gestalt gehörig anzusehen ist, gehört es in die morphologische Betrachtung mit hinein. Die Tatsachen ihrer psychologischen Entwicklung, die für ihre geistige Gestalt gleichgültig sind, bleiben ausgeschaltet. Ebenso kommen ihre Taten und Werke nur so weit mit in Frage, als die Persönlichkeit sich darin auswirkt und sie mit zu ihrer Gestalt gehören. Anderes dagegen, was historisch eventuell sehr wirksam gewesen sein mag – man denke etwa an eine folgenschwere politische Entscheidung, | 743 die in geistiger Umnachtung gefällt wurde –, ist für die Struktur der Persönlichkeit belanglos.

Denken wir an das zurück, was wir früher über die Aufgabe des Historikers festgestellt haben, so sehen wir, daß Geschichte und Kulturwissenschaften keineswegs beziehungslos nebeneinander stehen. Die morphologische und die historische Betrachtung von Geistesgebilden sind nicht zwei parallel laufende verschiedene Auffassungen desselben Materials, sondern die eine baut sich auf der anderen auf. Wir sind den Geistesgebilden, die von den Kulturwissenschaften für sich betrachtet werden, früher in ihrer Eigenschaft als historische Quellen begegnet, und die Deutungsarbeit des Historikers setzt die mor| 744 phologische voraus. Man muß den in einem Werke innewohnenden eigenen Sinn verstehen, ehe man seine historische Bedeutung ermessen kann. So kommen alle Kulturwissenschaften – abgesehen von ihrem eigenen Erkenntniswert – als Hilfswissenschaften der Geschichte in Betracht. Andererseits

setzen sie selbst, ebenso wie die Geschichte, eine vorbereitende Sammelarbeit voraus. Die »Altertumswissenschaft« in allen ihren Verzweigungen sucht zusammen, ordnet und bewahrt alles, was Spuren eines geistigen Lebens aufweist und dadurch als Gegenstand philologischer bzw. kulturwissenschaftlicher Deutungsarbeit überhaupt und darüber hinaus als historische Quelle in Betracht kommt.

η) Ergänzungsbedürftigkeit des geisteswissenschaftlichen Verfahrens

|745 Besinnen wir uns, was uns auf die Probleme der Geisteswissenschaften hingeführt hat, so bemerken wir, daß es das Verflochtensein des geistigen Lebens mit der psychischen Realität war, das seine Erforschung zur Ergänzung der psychologischen als notwendig erscheinen ließ. Wir haben nun das geisteswissenschaftliche Verfahren rein im Blick auf das geistige Sein zu kennzeichnen gesucht, ohne ihren Zusammenhang mit der psychischen und auch mit der physischen Realität zu berücksichtigen. Das war notwendig, um sich zunächst seinen eigenen Sinn klar zu machen. Danach aber muß man auch jene Zusammenhänge wieder in Betracht ziehen, denn es liegt auf der Hand, daß die Geisteswissenschaften die Ergänzung durch die anderen Realitätswissenschaften ebenso fordern, wie diese ihrer bedürfen. Besonders im Gebiet der empirischen Geisteswissenschaften sind Grenzüberschreitungen gar nicht zu vermeiden, da die Erfahrungsgegenstände, mit denen sie es zu tun haben, faktisch verschiedenen Seinsbereichen angehören und gar nicht ihrem vollen Bestande nach der geisteswissenschaftlichen Betrachtung zugänglich sind, und da ferner das, was Geist an ihnen ist, durch das, was ungeistiger Natur ist, erleuchtet wird. Konkret gesprochen: das Leben eines Menschen ist nicht restlos als Sinnzusammenhang zu verstehen. Gewisse Handlungen z. B. bleiben völlig rätselhaft, solange man sie rein aus der geistigen Struktur |747 heraus begreifen will, aber das Rätsel klärt sich, wenn man die psychologischen und physischen Naturbedingungen des Handelns mit in Betracht zieht. Man versucht etwa vergeblich zu verstehen, warum eine Person nicht imstande war, aus einer Situation die vernünftig geforderte praktische Konsequenz zu ziehen, wozu sie ihrer geistigen Veranlagung nach wohl befähigt gewesen wäre; es läßt sich dann vielleicht aus einem Versagen des Gedächtnisses erklären, daß ihr das geeignete Mittel »nicht einfle«, oder aus einem körperlichen Schwächezustand, daß sie die notwendige Handlung nicht ausführen konnte, oder dgl. Bei der Erforschung des historischen Geschehens ist es beständig notwendig, auf solche Er|748klärungsgründe zurückzugreifen, wenn man sich klarmachen will, warum gewisse deutlich erkennbare geistige Tendenzen sich nicht ausgewirkt haben und warum von verschiedenen, der rein geistigen Situation nach gleichgewichtigen Möglichkeiten sich gerade die eine verwirklicht hat.

Ein Gleiches gilt von den Kulturwissenschaften. Wir sprachen davon, daß es sich bei allen ihren Gegenständen um einen geistigen Sinn handelt, der einem sinnlichen Material eingebildet ist, und die Naturbeschaffenheit dieses Materials ist mit verantwortlich für das, was das fertige Werk ist. Bei der Sprache haben wir schon, ohne es direkt auszusprechen, das sinnliche Material herangezogen, indem wir die Besonderheit der verwendete|749ten Laute als eines ihrer Charakteristika behandelten. Der Lautwandel im Entwicklungsverlauf einer Sprache kann verständliche Motive haben (es kann z. B.

entsprechend dem Symbolwert der Laute infolge einer seelischen Wandlung eine Bevorzugung anderer Laute als der zuvor herrschenden üblich werden); er kann aber auch auf psychologische und physiologische Bedingungen zurückzuführen {{sein}}; und auch, wenn das der Fall ist, ist er für die Sprache als Sinnesträger nicht gleichgültig, denn von dem vorhandenen Lautmaterial ist es mit abhängig, welche Ausdrucksmöglichkeiten einer Sprache zu Gebote stehen.

Ähnlich steht es mit dem Material, aus dem Kunstwerke gebildet sind. Es kann sich der Gestaltung | 750 der künstlerischen »Idee« hindernd in den Weg stellen, und der Betrachter muß das wissen, wenn er durch die Unvollkommenheiten der Ausführung hindurch zu der Idee vordringen will.

So ist es bei aller geisteswissenschaftlichen Forschung nötig, die Naturbedingungen, unter denen das geistige Sein steht, mit zu berücksichtigen. Das ändert aber nichts an ihrer Hauptaufgabe: dem Verständnis des geistigen Seins selbst, es steht vielmehr in ihrem Dienst. Denn alle dem Arsenal anderer Wissenschaften entnommenen Erklärungen haben nur den Zweck abzuscheiden, was nicht Geist ist und die Entfaltung des Geistigen hemmt, um es dann selbst in um so größerer Reinheit hervortreten zu {{lassen}}.