

Theodor Celms

*Phänomen und
Wirklichkeit des Ich*

Studien über das subjektive Sein

Theodor Celms

Phänomen und Wirklichkeit des Ich

Studien über das subjektive Sein



2012

UDK 1 (4) (091)
Ce 380

Theodor Celms. *Phänomen und Wirklichkeit
des Ich. Studien über das subjektive Sein*

Das Manuskript wird im Rahmen des
Staatsforschungsprogramms „Nationale
Identität“ Projekt Nr.2 veröffentlicht.



Das Buch wird von dem Wissenschaftsrat des Instituts
für Philosophie und Soziologie (LU) in der Sitzung
vom 19. Juli 2012 zur Veröffentlichung empfohlen.

© Pēteris Celms
© Institut für Philosophie und Soziologie
der Universität Lettlands
© LR Rakstniecības, teātra un mūzikas muzejs
© Nachwort: Maija Kūle, Līva Muižniece, Uldis Vēgners
© Zum Nachwort: Arnis Mazlovskis

ISBN 978-9984-624-92-1

Wir bedanken uns sehr bei Peteris Celms, dem Sohn von Theodor Celms, und bei seiner Frau Barbro Celms für das dem Institut für Philosophie und Soziologie der Universität Lettlands zur Veröffentlichung anvertraute Manuskript.

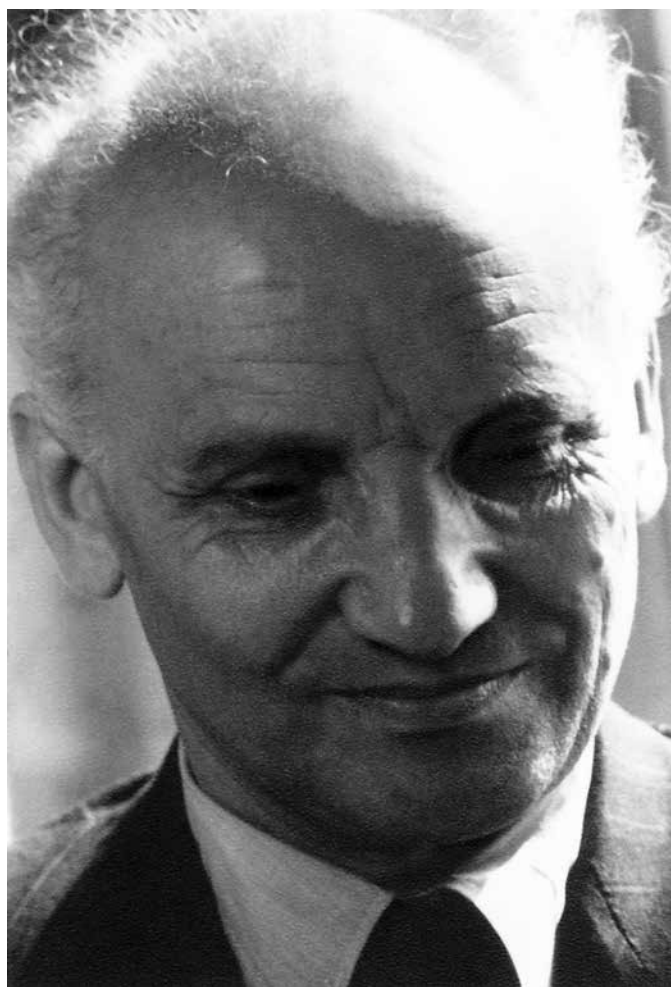
Die Vorbereitung des Manuskripts wurde von Arnis Mazlovskis geleistet. Andere für die Veröffentlichung, Bibliographie und das Nachwort verantwortliche Personen: Maija Kūle, Uldis Vēgners, Māra Grīnfelde, Līva Muižniece, Māris Kūlis.

Das Buch im pdf-Format ist
im Internet unter www.fsi.lu.lv zu lesen.

- Erster Teil: Die abendländische Grundfrage vom
menschlichen Subjekt — 1
- Zweiter Teil: Das Problem der Subjektivierung — 76
- Dritter Teil: Die unmittelbare (phanomenale)
Gegebenheit des subjektiven Seins — 114
- Vierter Teil: Struktur und Leben des
menschlichen Subjekts — 146

[die doppelstrukturierten...]

Viele Manuskripte über die Phänomenologie von Edmund Husserls Schülern sind immer noch nicht publiziert. Das Manuskript von Theodor Celms – nach dem Tod des Autors erworben vom Institut für Philosophie und Soziologie der Universität Lettlands – ist eines von diesen Manuskripten, welches jetzt der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt werden kann.



Inhalt

Einleitung	13
------------------	----

Erster Teil

Die Abendländischen Grundbegriffe
vom menschlichen Subjekt: Eine Sichtung
des Historischen zum Zweck des Systematischen
in der Subjektproblematik

Umriß der Behandlung	19
----------------------------	----

Kapitel I. Die empirischen Subjekte	23
---	----

a. Die universalzeitlichen (psychophysischen und rein psychischen) Subjekte	23
--	----

b. Bergson und Husserl als Grundleger der fundamentalzeitlichen Subjektlehren	24
--	----

c. Eine vorläufige Charakterisierung der ekstatischzeitlichen Subjekte	70
---	----

Kapitel II. Zum Problem des empirisch-apriorischen, gegenständlich aber nicht konstitutiven Subjekts	73
---	----

a. Platon	73
-----------------	----

b. Aristoteles	73
----------------------	----

c. Die Theorien der „angeborenen Ideen“ und der Übergang zu Kant	76
---	----

Kapitel III. Das gegenständlich konstitutive, strukturell aber im absoluten Subjekt nicht verwurzelte empirisch- apriorische Subjekt	83
--	----

a. Kant und seine Interpreten	83
-------------------------------------	----

b. Das Wesen der „kopernikanischen Wendung“ Kants	88
--	----

c. Grundzüge des kantischen Systems, von dem Standpunkt der Subjektproblematik aus gesichtet ...	94
---	----

d. Abschließendes über Kants Theorie des menschlichen Subjekts	98
Kapitel IV. Das gegenständlich konstitutive und strukturell im absoluten Subjekt verwurzelte empirisch-apriorische Subjekt	107
Kapitel V. Der identitätsphilosophische Begriff vom menschlichen Subjekt	117
Kapitel VI. Die weitgehend „entkantianisierenden“ Kant-interpretationen Vaihingers und Heideggers	123

Zweiter Teil

Das Problem der Subjektivierung

Kapitel VII. Subjekt und Subjektivierung	137
a. Die zwei verschiedene Wege zu der Erkenntnis des subjektiven Seins	137
b. Subjektivierung in den Fachwissenschaften und in der Philosophie	139
b. Partiale und totale Subjektbedingtheit	148
c. Das „Daß“ und das „Wie“ der Subjektbedingtheit	149
Kapitel VIII. Gnoseologisch motivierte Subjektivierungen	153
Einleitendes: Theoretische und außertheoretische Motive der Subjektivierung	153
a. Gnoseologisch motivierte Subjektivierungen auf Grund der angeblichen Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis	158
b. Gnoseologisch motivierte Subjektivierungen, die nicht von der angeblichen Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis ausgehen	170
Kapitel IX. Ontologisch motiviert Subjektivierungen	181
Einleitendes: Zur uralten Sein-Schein Problematik	181
a. Die vom Begriff des wahren Seins ausgehenden ontologisch motivierten Subjektivierungen	185

b. Die ohne Rücksicht auf den Begriff des wahren Seins vollzogenen ontologisch motivierten Subjektivierungen	191
Schlußbetrachtung	193

Dritter Teil

Die unmittelbare (phänomenale) Gegebenheit des subjektiven Seins

Einleitendes	199
Kapitel X. Die das eigene („mein“) Selbst unmittelbar enthüllenden Tatsachen	201
a. Zugang zur Problematik	201
b. Gefühle und Willenserlebnisse als Quellen unmittelbarer Gegebenheit des Ich	204
c. Zum Problem der ichhaften Empfindungen	212
c. Die Gegebenheit des körperlichen Nicht-Selbst ...	217
d. Die Gegebenheit des körperlichen Selbst	217
f. Die Gegebenheit der Grenze zwischen körperlichen Selbst und Nicht-Selbst	221
Kapitel XI. Selbstbewusstsein, Reflexion, Bewusstsein vom fremden Ich	229
a. Reflexion und Vorstellung	229
b. Das nichtvorstellungsmäßige (nichtreflektive) Bewußtsein von Selbst und Nicht-Selbst. Die sog. „natürliche Einstellung“	231
c. Natorps Idee eines nichtreflektiven Selbstbewußtseins	232
d. Vieldeutigkeit der Ausdrücke „Gegebenheit des Verschiedenen“ und „Gegebenheit des Gleichen“	234
e. Über die Einteilung des empirisch Gegebenen in die Regionen „Selbst“ und „Nicht-Selbst“	237
f. Die vorreflektive Gegebenheit des rein psychischen Selbst	239
g. Die Gegebenheit des fremden Selbst	241
h. Zur Frage der Gegebenheit des rein psychischen fremden Selbst	245
i. Die entinnerlichenden Theorien des Lebens	248

Vierter Teil

Struktur und Leben des menschlichen Subjekts

Einleitendes.....	253
Kapitel XII. Natur und Kultur im Menschen.....	255
Einleitendes.....	255
a. Zur Problematik der Werkzeuge	261
b. Symbolische Erfahrung	263
c. Die Objektivierung des Subjektiven.....	270
d. Die Überlieferung (Tradition).....	275
e. Über die Einteilung der Kulturgebiete	280
Kapitel XIII. Der existenzialistische Zugang zum Problem des subjektiven Seins.....	295
a. Das „bloße Daß“, das „Wie des Daß“ und das „Was“ des Seienden.....	295
b. Die drei Aspekte der „Nacktheit“ des existenzialen Daseins	299
c. Terminologische Schwierigkeiten	301
d. Ein fundamentaler Unterschied innerhalb des Existenzialismus.....	303
Kapitel XIV. Die Subjektstruktur nach dem mäßigen Existenzialismus.....	311
a. Die existenziell verstandenen Situation, Individualität, Augenblick, Wiederholung, Identität des Selbst, Intersubjektivität (Gemeinschaft und Geschichtlichkeit)	311
b. Zur Frage der existenziellen Intersubjektivität (Gemeinschaft und Geschichtlichkeit)	318
Kapitel XV. Subjektlehren des extremen Existenzialismus	331
Kapitel XVI. Zur Kritik des extremen Existenzialismus ..	347
Kapitel XVII. Der Schichtenbau der realen Welt.....	361
Einleitendes.....	361
a. Nic. Hartmanns Ansicht über den Schichtenbau der realen Welt.....	364
b. Stellungnahme zu der Schichtenbaulehre Nic. Hartmanns.....	371

INHALT

Kapitel XVIII. Das Leben des menschlichen Subjekts	377
a. Reale Umgebung und Bewußtseinsumgebung....	377
b. Innenansicht und Außenansicht des Lebens. Kausalität und Motivation.	379
d. Lebensprojektion und Lebensdistanzen.	381

Nachwort

Teodors Celms – der berühmteste lettische Philosoph	387
Zum Nachwort.....	411
Bibliographie in deutscher und englischer Sprache	417

Einleitung

„Unser ganzes Leben ist auf
einigermaßen sorgsame Scheidung –
von Ich und Außenwelt aufgebaut.“

Oswald Külpe
(„Die Realisierung“, I, 1912, S.76)

Das Problem des Ich ist eines der allerwichtigsten in der Philosophie. Damit ist nicht gesagt, daß es schon am Anfang der abendländischen Philosophie in der Reihe der für wichtig gehaltenen Probleme gestanden hatte. Im Gegenteil: in der ersten Periode der griechischen Philosophie ist man fast ausschließlich nur für die Welt interessiert gewesen, weshalb diese Periode mit Recht als die kosmologische bezeichnet worden ist.

Der Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich enthüllt sich zunächst im Zusammenhang mit der aller Problematik überhaupt vorhergehenden Praxis des Lebens, und zwar als eine dieser Praxis dienende Bekanntschaft mit Selbst und Nicht-Selbst, die schon im Leben der Tiere aufdämmert. Zum Problem aber kann dieser Unterschied erst beim Menschen werden und auch zunächst nur vom praktischen Standpunkt aus. Hieraus versteht sich, daß auch da noch, wo die theoretische Problematik schon hochgespannt ist, sie vor allem nur der Objektwelt gilt, während in der praktischen Problematik das Ich wesentlich und von vornherein im Zentrum steht (wie etwa in der Lebensweisheit überhaupt und insbesondere in ethischen Überlegungen). Auch die von Sokrates so entschieden in den Vordergrund gerückte Forderung der Selbsterkenntnis meinte noch nicht die theoretische, sondern die praktische Selbsterkenntnis.

Wenn Natorp die Entdeckung des Subjektes einem Protagoras zuschreibt, so meint er die Entdeckung desselben im Bereich der Erkenntnis, in welchem das Problem des Subjektes erst da und mit Notwendigkeit auftaucht, wo die auf die Welt bezogene Problematik in solche Schwierigkeiten gerät, die in der bloß der Welt zugewandten Einstellung nicht mehr überwunden werden können. Einmal entdeckt, kann dieses Problem nicht mehr ignoriert werden, sondern verbindet sich mit dem zeitlich ihm vorhergehenden praktischen Subjektproblemen und bildet eine gewaltige Subjektproblematik. Die Philosophie der Neuzeit weist sogar Beispiele eines grandiosen Sichberauschens an der Idee des Subjektes auf, weshalb Fritz Heinemann hat sagen können, die Philosophie der Neuzeit sei im Subjekt zentriert gewesen, im Gegensatz zu der theozentrischen Philosophie des Mittelalters und der kosmozentrischen der Antike. Jedenfalls ist es merkwürdig, daß alle Formen des neuzeitlichen Idealismus in dem Sinne „subjektzentrisch“ sind, daß sie die Ideen nicht mehr als außersubjektive Gebilde deuten, als welche sie wohl in der grandiosesten Form des antiken Idealismus – im Platonismus – verstanden wurden.

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, das Subjekt einfach wegzuphilosophieren und auf diese Weise die Last der Ichproblematik loszuwerden. Hat doch kein geringerer als Hume das empirisch gegebene Ich zu einem bloßen Bündel von Vorstellungen herabgewürdigt. Ähnliches ist an der Schwelle der Gegenwart nicht nur einmal erstrebt worden, etwa von Avenarius und Mach, deren Ideen noch in der aktuellsten Gegenwart Vertreter finden. Schon Augustinus aber hatte mit aller Klarheit gezeigt, daß die Bezweiflung des Subjektes das Bestehen desselben voraussetzt. Diesen Gedanken hat dann am Anfang der Neuzeit Descartes erneuert und der größte Kartesianer der Gegenwart – Husserl – mit besonderer Überzeugungskraft ausgesprochen.

Trotz der unleugbaren Tatsache, daß die Philosophie noch immer nicht im Besitze einer hinreichend befriedigenden Ich-Theorie ist, kann ein gewaltiger Fortschritt in der Ichproblematik nicht geleugnet werden: immer weitere Horizonte, immer tiefere Schichten der Fragestellung haben sich aufgetan, insbesondere im Zusammenhang mit der

Herausarbeitung und der Kritik der verschiedenen Formen des neuzeitlichen Idealismus, die, wie erwähnt, subjektozentrisch gewesen sind. Infolge dieses Fortschrittes sind solche Ausdrücke wie „Ich“, „Selbst“, „Subjekt“, „subjektives Sein“ äußerst vieldeutig geworden. Hieraus versteht sich, daß ein irgendwie tiefgreifender Zugang zu der Philosophie der Gegenwart nur unter der Voraussetzung einer hinreichenden Orientierung in der Subjektproblematik möglich ist.

Die vorliegende Abhandlung ist ein Versuch, den Zugang zu der gegenwärtigen Subjektproblematik zu ermöglichen und gewisse Stellungnahmen zu den in derselben erarbeiteten Lösungen zum Ausdruck zu bringen. Der erste Teil behandelt die in der abendländischen Philosophie gebildeten Grundbegriffe vom endlichen Ich und ist eigentlich eine Sichtung des Historischen zum Zweck des Systematischen in der Subjektproblematik. Der zweite Teil zeigt die Unausweichlichkeit der Annahme eines „nichtobjektiven“ Seins in den am meisten „objektiv“ eingestellten Wissenschaften, d.h. er zeigt einen Zutritt zum Ich-Problem von der entferntesten Peripherie des objektiven Seins her. Im dritten Teil wird die durch die unmittelbare Gegebenheit des Ich vorgezeichnete Problematik behandelt sowie unsere Stellungnahme zu den gegenwärtigen Subjekttheorien zum Ausdruck gebracht.

Eine hinreichende Begründung der These, daß es ein spezifisch subjektives Sein gibt, bedeutet zugleich eine Widerlegung der Versuche, das Ich einfach wegzuphilosophieren. Trotz ihrer noch so weitgehenden Verschiedenheit ist ihnen gemeinsam, daß sie das Ich auf etwas zurückzuführen versuchen, was nichtichlich ist. Heutzutage findet sich eine radikale Leugnung der Irreduzibilität des Ich bei Sartre, der nichtpositivistisch ist, sowie bei den Denkern, deren Ansichten als neo-positivistisch, logisch-positivistisch und logisch-empiristisch bezeichnet worden sind.

Die das Ich positivistisch verflüchtigenden Theorien haben sich bisweilen auf Hume berufen, obwohl Hume selbst und die tief von ihm beeinflussten J. St. Mill und Spencer nur gnoseologisch positivistisch gewesen sind, nämlich sofern sie wohl entschieden behauptet haben, daß die sinnlichen Gegebenheiten die einzige Quelle der Erkenntnis seien, zu

der ontologisch positivistischen These aber, daß die sinnlichen Gegebenheiten das einzige Sein seien, sich verschiedentlich verhielten: Hume hielt die Frage über das Bestehen oder Nichtbestehen der über den Grenzen der Erfahrung hinaus liegenden Dinge für erkenntnismäßig unbeantwortbar und war also ontologisch agnostisch, während J. St. Mill und Spencer zu prüfen versuchten, daß es solche Dinge gibt, leugneten aber deren Erkennbarkeit und waren also agnostisch nur in Bezug auf die Erkennbarkeit, nicht auf das Bestehen der transempirischen Dinge.

Die den irreduziblen Charakter der Ichlichkeit behauptenden Philosophien können, aber müssen nicht notwendig, sog. personalistische Philosophien sein, welche nur gewisse Formen des ontologischen Idealismus darstellen. Als ein glänzendes Beispiel einer nichtidealistischen und nichtsdestoweniger die Irreduzibilität der Ichlichkeit aufs entschiedensten behauptenden Philosophie kann die dualistische Ontologie des Descartes genannt werden, nach welcher die denkenden (ichlichen) und die nichtdenkenden (ausgedehnten) Substanzen in ihrem Bestehen voneinander absolut unabhängig sind. Sogar Nic. Hartmann, der in seiner radikal antiidealistischen Ontologie die reale Welt als einen Schichtenbau zu deuten versucht, innerhalb dessen die Ichlichkeit kein letztes, absolutes Sein darstellt, sondern bloß als ein „aufruhendes“, superexistentes, nie „frei schwebendes“ Sein verstanden werden muß, welches von den unteren, nichtichlichen Schichten getragen, in denselben fundiert ist, – sogar Nic. Hartmann behauptet die Irreduzibilität der Ichlichkeit auf die unteren nichtichlichen Schichten aufs entschiedenste.

Erster Teil

Die Abendländischen Grundbegriffe vom menschlichen Subjekt: Eine Sichtung des Historischen zum Zweck des Systematischen in der Subjektproblematik



DIE ABENDLÄNDISCHEN GRUNDBEGRIFFE VOM MENSCHLICHEN SUBJEKT

Eine Sichtung des Historischen zum Zweck des Systematischen
in der Subjektproblematik

Umriss der Behandlung

Der Problemgehalt der vorliegenden Untersuchungen gilt dem menschlichen ^(Subjekt) ~~Subjekt~~. Entsprechend muss der Terminus "Subjekt" auf dieses bezogen werden, freilich in einigen Fällen ausgenommen, in welchen auf das übermenschliche Subjekt Gottes das untermenschliche ~~Subjekt~~ animalische Subjekt ausdrücklich Bezug genommen wird. Die menschlichen Subjekte, deren Bestehen auf Grund der Erkenntnis, nicht des ~~Subjekts~~, behauptet werden kann, haben empirische Komponenten in ihrer Struktur, was doch die Möglichkeit ^{ist} auch der nichtempirischen Komponenten nicht ausschließt. Solche in diesen Untersuchungen als "apriorisch" bezeichnet werden. Weil es ja allgemein zugegeben wird, dass alles Empirische auch zeitlich und individuell ist. Deshalb könnte der Unterschied zwischen empirischen und nichtempirischen Komponenten auch als derjenige zwischen zeitlichen und nichtzeitlichen (zeitlosen), ^{nichtindividuellen} individuellen und ~~allgemeinen~~ (allgemeinen) Komponenten bezeichnet werden. Wozu wäre es umsonst, nach derartigen Bezeichnungen in der antiken Philosophie zu suchen; all die damals noch so radikal gestellten Fragen über Veränderliches, ^{Sinnliches und Übersinnliches} ~~Harrendes~~, Individuelles und Allgemeines, Stoff und Form werden noch ohne unmittelbare Bezugnahme auf die Zeit behandelt.³

Die ganze Entwicklung der abendländischen Philosophie hat nur zu ^{sieben} ~~sechs~~ Begriffen des menschlichen Subjekts gebracht, welche soweit für Grundbegriffe gehalten werden können, als ein jeder der ^{weniger allgemeinen} ~~abendländischen~~ Grundbegriffe je einem dieser Grundbegriffe untergeordnet werden kann, oder dieser Grundbegriffe einem anderen derselben untergeordnet werden kann.

Der erste Grundbegriff bedeutet ein empirisches Subjekt, das im Sinne der Zeit zeitlich ist, welche zu den Bedingungen der Möglichkeit des Realen überhaupt, ~~aber~~ des physischen sowohl als des nichtphysischen, gehört. Weil diese Zeit als die Universalzeit bezeichnet worden ist, kann das in sie eingebettete Subjekt als das universalzeitliche bezeichnet werden. Mit Rücksicht darauf, dass die Universalzeit von ~~den~~ in ihr sich entfaltenden Bewusstseinsvorgängen unabhängig ist, hat man sie auch die "objektive" Zeit genannt, im Unterschied von der bewußtseinsmäßig erlebten Zeit, welche mit der objektiven Zeit nicht notwendig übereinzustimmen braucht, weshalb sie mit Recht den Namen der "subjektiven" Zeit verdient hat. Freilich braucht die objektive Zeit nicht notwendig "ursprünglich" zu sein, z. B., in den nichtpsychologischen Systemen des ~~idealistischen~~ subjektozentrischen Idealismus sowohl das Physische als auch das Psychische samt ihrer Zeit als durch ^{ein} Subjekt bedingt angesehen werden, welches als zeitlos verstanden wird oder als zeitlich nicht in demselben Sinne, in welchem das Physische und Psychische zeitlich sind.³ Der zweite Grundbegriff ~~bezieht sich auf ein Subjekt, das zeitlos angesehen wird und bezeichnet~~ meint ein ~~zeitliches~~ Subjekt, das wohl als zeitlich interpretiert wird, aber im Sinne einer Zeit, die angeblich weder objektiv noch in dem vorher erwähnten Sinne subjektiv ist und bei Bergson die reine Dauer (durée réelle), bei Husserl immanente Zeit heisst. Weil diese Denker

Umriß der Behandlung

Der Problemgehalt der vorliegenden Untersuchungen gilt dem menschlichen Subjekt (über die terminologisch wichtige Unterscheidung zwischen Menschlichkeit, Endlichkeit und Göttlichkeit s. unten, Kap.III, d, 2). Dementsprechend muß der Terminus „Subjekt“ auf dieses bezogen werden, freilich diejenigen Fälle ausgenommen, in welchen auf das übermenschliche Subjekt Gottes oder das untermenschliche animalische Subjekt ausdrücklich Bezug genommen wird. Alle menschlichen Subjekte, deren Bestehen auf Grund der Erkenntnis, nicht des Glaubens, behauptet werden kann, haben empirische Komponenten in ihrer Struktur, was jedoch die Möglichkeit auch der nichtempirischen Komponenten nicht ausschließt, welche in diesen Untersuchungen als „apriorisch“ bezeichnet werden. Weil es jetzt allgemein zugegeben wird, das alles Empirische auch zeitlich und individuell ist, deshalb könnte der Unterschied zwischen empirischen und nichtempirischen Komponenten auch als derjenige zwischen zeitlichen und nichtzeitlichen (zeitlosen), sowie individuellen und nichtindividuellen (allgemeinen) Komponenten bezeichnet werden. Gewiß wäre es umsonst, nach derartigen Bezeichnungen in der antiken Philosophie zu suchen: all die damals noch so radikal gestellten Fragen über Veränderliches und Beharrendes, Sinnliches und Übersinnliches, Individuelles und Allgemeines, Stoff und Form wurden noch ohne unmittelbare Bezugnahme auf die Zeit behandelt.

Die ganze Entwicklung der abendländischen Philosophie hat nur zu sieben Begriffen des menschlichen Subjekts gebracht, welche soweit für Grundbegriffe gehalten werden können, als ein jeder der weniger allgemeinen Subjektbegriffe je einem dieser Grundbegriffe untergeordnet werden kann,

während keiner dieser Grundbegriffe einem anderen derselben untergeordnet werden kann.

Der erste Grundbegriff bedeutet ein empirisches Subjekt, das im Sinne derselben Zeit zeitlich ist, welche zu den Bedingungen der Möglichkeit des Realen überhaupt, des physischen sowohl des nichtphysischen, gehört. Weil diese Zeit als die Universalzeit bezeichnet worden ist, kann das in sie eingebettete Subjekt als das universalzeitliche bezeichnet werden. Mit Rücksicht darauf, daß die Universalzeit von den in ihr sich entfaltenden Bewußtseinsvorgängen unabhängig ist, hat man sie auch die „objektive“ Zeit genannt, im Unterschied von der bewußtseinsmäßig erlebten Zeit, welche mit der objektiven Zeit nicht notwendig übereinzustimmen braucht, weshalb sie mit Recht den Namen der „subjektiven“ Zeit verdient hat.. Freilich braucht die objektive Zeit nicht notwendig „ursprünglich“ zu sein, weil, z.B., in den nicht-psychologischen Systemen des subjektzentrischen Idealismus sowohl das Physische als auch Psychische samt ihrer Zeit als durch ein Subjekt bedingt angesehen werden, welches als zeitlos verstanden wird oder als zeitlich nicht in demselben Sinne, in welchem das Physische und das Psychische zeitlich sind. Der zweite Grundbegriff meint ein Subjekt, das wohl als zeitlich interpretiert wird, aber im Sinne einer Zeit, die angeblich weder objektiv noch in dem vorher erwähnten Sinne subjektiv ist und bei Bergson die reelle Dauer (*durée réelle*), bei Husserl immanente Zeit heißt. Weil diese Denker in ihren sonst noch so verschiedenen Zeitlehren darin übereinstimmen, daß sie nur diese Zeit für ursprünglich, d.h. in gar keinem Sinne „abgewandelt“ halten, könnte sie wohl als die „ursprüngliche“ Zeit bezeichnet werden, wenn Heidegger diesen Terminus nicht für das Eigenartige seiner „ekstatischen“ Zeitinterpretation in Anspruch genommen hätte. In Ermangelung einer besseren Bezeichnung wollen wir sie deshalb als die „fundamentale“ Zeit zum Ausdruck bringen und die durch sie charakterisierten Subjekte als fundamentalzeitliche Subjekte bezeichnen. Der dritte Grundbegriff, und zwar derjenige vom ekstatischzeitlichen Subjekt, ist erst im 20. Jahrhundert gebildet worden und von der Tradition derart abweichend, daß ein konsequentes Sichhalten an demselben wirklich eine „Destruktion der Geschichte der Ontologie

und sogar eine „Destruktion der Geschichte der Philosophie“ bedeuten würde, welche Art Destruktion der Urheber der ekstatischen Zeitinterpretation – Heidegger – sich denn auch zur Aufgabe gestellt hatte.

Den Subjekten, auf welche die drei übrigen Grundbegriffe bezogen sind, ist eigenartige Duplizität gemeinsam, deren Behandlung schon bei Platon und Aristoteles aufweisbar ist und für eine frühe Vorwegnahme der kantischen Unterscheidung zwischen empirischen und apriorischen Komponenten des Subjekts gehalten werden darf. Der Unterschied zwischen diesen Subjekten kann wie folgt charakterisiert werden: das vierte Subjekt ist (wie bei Platon und Aristoteles) gegenständlich nicht konstitutiv, das fünfte ist (wie bei Kant selbst und den Neukantianern) gegenständlich wohl konstitutiv, strukturell aber im absoluten Subjekt nicht verankert; das sechste ist (wie bei Fichte und Hegel) gegenständlich konstitutiv und im absoluten Subjekt strukturell verankert. Weitgehend verschieden von den übrigen ist der siebente, für die sogenannte Identitätsphilosophie charakteristische Subjektbegriff. Während die realistischen Philosophien das Objektive für von dem Subjektiven unabhängig, die idealistischen es für von dem Subjektiven konstituiert halten und die ontologisch-positivistischen das Objektive und das Subjektive in die empirischen Inhalte verflüchtigen, die angeblich nichts von dem Objektiven oder dem Subjektiven in ihrem Bestand haben, behaupten die Identitätsphilosophien, daß Objektivität und Subjektivität nichts anderes als bloße Aspekte ein und desselben, im Sinne von Objektivität und Subjektivität nicht differenzierten Seins seien.

Kapitel I

Die empirischen Subjekte

Das Wichtigste in der Verschiedenheit zwischen empirischen Subjekten kann von dem Standpunkt der Verschiedenheit in der Interpretationen ihrer Zeitlichkeit aus verstanden werden.

a. Die universalzeitlichen (psychophysischen und rein psychischen) Subjekte

Das psychophysische Subjekt ist das allergewöhnlichste, einer Bezugnahme auf welches weder das Alltagsleben noch die Fachwissenschaften ausweichen können. Wird dieses Subjekt zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht, so hat man eine Dreiheit ins Auge zu fassen, und zwar die Dreiheit von psychischen Vorgängen, Leib und nicht zur biologischen Einheit des Leibes gehörenden Dingen, mit denen der Leib unzertrennlich verbunden ist. Eben das Programm einer Psychologie, welche diese Dreiheit immer in Betracht sehen würde, machte Wilhelm Wundt weltberühmt und die Psychologie seiner Zeit tief beeinflussend. Weil solch eine Psychologie ohne Benutzung gewisser Forschungsergebnisse solcher Naturwissenschaften wie Anatomie, Physiologie, Physik, Chemie unmöglich sein würde, pflegte man sie bisweilen auch als die naturwissenschaftlich orientierte, oder einfach als die naturwissenschaftliche Psychologie zu bezeichnen. Es gab aber auch eine andere Art Psychologie, welche des öfteren – und nach unserer Meinung am treffendsten – als die Psychologie der reinen Innenwendung hervorgehoben wurde. Anstatt der stetigen Rücksichtnahme auf die erwähnte Dreiheit wendet sie sich nur der Bewußtseinsinnerlichkeit des Subjekts zu, was mit der Bezeichnung „Innenwendung“

zum Ausdruck gebracht werden sollte. Freilich, dürfte das nicht als eine Leugnung des Leibes und dessen körperlicher Umgebung mißverstanden werden, sondern nur die Behauptung bedeuten, daß der Leib und die außerleiblichen Dinge nicht so in Betracht gezogen werden sollten, wie sie „objektiv“ da sind, sondern nur so, wie man sich derselben jeweils bewußt ist. Daß die jeweiligen subjektiven und die wissenschaftlichen objektiven Setzungen des Realen nicht nur auseinandergehen können, sondern nicht selten miteinander auch in krassem Widerspruch stehen, ist eine altbewährte Tatsache, wie das am Beispiel der sozusagen „klassischen“, aus hölzernem Gerippe und alten Kleiderstücken hergestellten Vogelscheuche einleuchtend gemacht werden kann. In der Realität gibt es dann reale Vögel mit deren realen, die reale Vogelscheuche für einen drohenden Menschen, haltenden Bewußtseinsvorgängen, aber keinen realen drohenden Menschen in der von den realen Vögeln erlebten Realität gibt es einen drohenden Menschen, aber keine Vogelscheuche. Weil wir später (s.unten, Dritter Teil, Kapitel XI, e, f) die Folgen des Unterschiedes zwischen Psychophysischem und rein Psychischem im Leben des Menschen eingehend behandeln müssen werden, möge es zur Zeit der Charakterisierung der universalzeitlichen Subjekte genug sein.

b. Bergson und Husserl als Grundleger der fundamentalzeitlichen Subjektlehren

1. Bergson gehört zu denjenigen Denkern, die in den unmittelbaren Gegebenheiten den letzten Grund aller Erkenntnis erblicken zu müssen glauben. Auf der Suche nach diesen Gegebenheiten entfaltete er seine radikale Unterscheidung zwischen der reinen Dauer (*durée*), die bei ihm als die ursprüngliche Zeit gilt, und der in den wissenschaftlichen Begriffsbildungen zu findenden Zeit als einer homogenen Ordnung der Nacheinanderfolge, in welcher er nur eine den praktischen Zwecken der Nützlichkeit dienende und nach dem Prototyp des Raumes gebildete intellektuelle Konstruktion sah.

Die Behandlung der reinen Dauer veranlaßte Bergson zur Behauptung, daß diese Dauer nur innerhalb des subjek-

tiven Seins möglich sei, d.h. seine Subjektlehre erwuchs aus seiner Zeitlehre. Das Wesentlichste dieser Zeitlehre, ohne welche es keinen Zugang zur Subjektlehre Bergsons gibt, möchten wir wie folgt darstellen, freilich erst nach folgender Erklärung, die vor allem in terminologischer Hinsicht im Auge behalten werden sollte. – Weil nach Bergson der Raum überhaupt kaum anders als dasjenige definiert werden kann, was die Unterscheidung zwischen gleichzeitigen Empfindungsqualitäten möglich macht, deshalb mußte er, um der schon vor aller wissenschaftlichen Begriffsbildung gegebenen Verschiedenheit derselben Rechnung tragen zu können, auch eine Art von vor aller wissenschaftlichen Begriffsbildung gegebenen Ausgedehntheit anerkennen, die er auch dafür verantwortlich machen wollte, daß die jeweils gegebenen Empfindungsqualitäten gerade an diesen und nicht anderen Plätzen gegeben sind. Leider ist er dieser innerhalb der Subjektproblematik sehr wichtigen Ausgedehntheit nicht weit genug nachgegangen. Das wichtigste dessen, was er in diesem Zusammenhang zum Ausdruck gebracht hat, ist, daß, je höher die Entwicklungsstufe des Bewußtseins, desto klarer die Vorstellung des homogenen Raumes; daß die Tatsachen aus dem Leben der Tiere darauf hindeuten, daß der Raum für die Tiere nie so homogen ist wie für uns; daß die räumlichen Bestimmtheiten im Leben der Tiere nie als geometrische Formen auftreten; daß es auch im Menschenleben Bestimmtheiten gibt, die nicht geometrisch sind, wie, z.B., die Verschiedenheit von „rechts“ und „links“, welche eine ursprüngliche qualitative Verschiedenheit ist und gerade deshalb in gar keiner Weise definiert werden kann (vgl. unten, Zweiter Teil, Kapitel IX, b).

Die ganze Gigantomachie Bergsons gegen die Mißdeutung der wahren Dauer nach dem Muster des Raumes hatte immer nur die wissenschaftliche Interpretation derselben als eines homogenen Raumes im Auge. Dementsprechend wird auch in unserer Darstellung dieser Gigantomachie, sofern nicht ausdrücklich anders gemeint, der Terminus „Raum“ nur auf den in der wissenschaftlichen Begriffsbildung gemeinten Raum bezogen werden.

2. Der Raum ist die Ordnung des Nebeneinanderstehens, der Juxtaposition, also eine Art des Auseinanderseins, der

Exteriorität. Im Raume gibt es nur Simultaneität, keine Sukzession. Wird die Zeit, wissentlich oder unwissentlich, nach dem Muster des Raumes gedacht, und zwar als eine Linie, wie das auch Kant (in dem Schematismuskapitel seiner „Kritik der reinen Vernunft“) getan hat, so stellt man sich auch die Zeit nach dem Prinzip der Juxtaposition vor, d.h. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden dann wie auseinander stehende, nur aneinander gerückte Ordnungen verstanden. Daß diese als auseinandergerückt vorgestellt werden, impliziert irgendwie deren Simultaneität. Im Falle solcher Zeitinterpretation spukt also der Raum im Bereiche der Zeit.

Die wahre, nicht nach dem Muster des Raumes gedachte Zeit läßt sich in den unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins (*données immédiates de la conscience*) aufweisen, und zwar als dasjenige, was allein und im wahren Sinne als Dauer (*durée*) zu bezeichnen ist. Diese Dauer ist keine „Ordnung“, sondern eine qualitative Mannigfaltigkeit, deren Momente sich nicht aneinanderreihen, sondern ineinanderschmelzen, sich durchdringen, ähnlich der Organisierung einer Melodie, in welcher die zu ihr gehörenden sukzessiven Töne nicht einander ausschließen, sondern ineinanderschmelzen und nur in dieser Weise die Einheit der Melodie zustandebringen können (vgl. weiter, Nr.6). Zur Dauer gehört also nicht nur das Jetztsein, sondern auch das Gewesensein. Weil die früheren Momente, eben als gewesene, zur Gegenwart gehören, kann es im Bereiche der Dauer keine Wiederholung geben. Auch die Intensitätsunterschiede sind nicht bloße quantitative Unterschiede ein und derselben Qualität, sondern Unterschiede zwischen verschiedenen Qualitäten. Also kann auch die von Kant (in der Behandlung der „Antizipationen der Wahrnehmung“ in seiner „Kritik der reinen Vernunft“) vertretene traditionelle Ansicht, daß die Intensitätsunterschiede für bloße Größenunterschiede gehalten werden müßten, nicht angenommen werden. Die Dauer ist die einzige wahre Zeit, die einzige richtig verstandene Sukzession, d.h. Sukzession ohne jeglichen Anstrich der Simultaneität: das Gewesene kann nie mehr so, wie es einmal gewesen, also ohne Verschmelzung mit den späteren Momenten, hergebracht werden, um mit der angeblich die

Vergangenheit nicht in sich enthaltenden Gegenwart zusammenzubestehen, d.h. im Verhältnis der Simultaneität zu sein. Daß diese Deutung der Zeit eine radikale Revision der traditionellen Gedächtnistheorien zur Folge haben muß, versteht sich von selbst (vgl. unten, Nr.6).

Die reine Dauer ist eine Sukzession qualitativer Veränderungen, die ineinanderschmelzen, einander durchdringen und infolgedessen in gar keiner Weise auseinander und nebeneinander da sein können. Reine Dauer und reiner Raum unterscheiden sich also wie Sukzession ohne jegliche Exteriorität und Exteriorität ohne jegliche Sukzession. Zur Klarlegung dieser Verschiedenheit bedient sich Bergson des Beispiels der Pendelschwingungen. Im Raume selbst gibt es immer nur eine einzige, alle übrigen ausschließende Lage (Position) des Pendels. Die Sukzession der Pendelschwingungen kann nur da sein, sofern eine eigenartige synthetische Funktion des Bewußtseins am Werk ist, welche das Gewesensein der früheren Lagen mit der jeweils gegenwärtigen Lage zur Einheit zu bringen vermag, selbst aber zum Bereich der Dauer gehört. Schließt man aus dieser Einheit das Pendel aus, so bleibt nur die Dauer; schließt man aber die Dauer aus, so bleibt jeweils nur die Lage des Pendels im Raume. Die Tatsache der Pendelschwingungen ist also nur kraft einer eigenartigen Verbindung der Sukzession ohne Exteriorität mit der Exteriorität ohne Sukzession möglich. Was am Beispiel der Pendelschwingungen gezeigt worden ist, gilt für alle Bewegungen überhaupt. In jeder Bewegung sind zwei grundsätzlich verschiedene Elemente mit im Spiel: die jeweils zurückgelegte Strecke im Raum und die Beweglichkeit (Mobilität). Das erste dieser Elemente bedeutet eine Reihe von simultanen Teilen des unbeweglichen Raumes, also eine Reihe von unbeweglichen Lagen, das zweite aber ist nur kraft einer Synthesis möglich, die vom Bewußtsein vollzogen wird, welches nicht ausgedehnt, sondern dauernd ist.

Die Nichtunterscheidung zwischen diesen zur konkreten Einheit der Bewegung gehörenden Elementen hat zu vielen theoretischen Schwierigkeiten geführt und auch diejenige Paradoxe heraufbeschwört, mit welchen sich schon die Eleaten abzuquälen hatten. Werden, z.B., die Beweglichkeitsakte des Achilles mit den von diesen Akten jeweils zurückgelegten

Strecken des Raumes identifiziert, wie die Eleaten es getan haben, so sind die Schwierigkeiten der Bewegungsparadoxe unüberwindlich. Faßt man aber ins Auge, daß die Schritte des Achilles und der Schildkröte, als Akte der Beweglichkeit, unteilbar sind, die zurückgelegten Strecken aber verschiedene Größen darstellen, so leuchtet sofort ein, daß die Summe der von den unteilbaren Beweglichkeitsakten zurückgelegten räumlichen Strecken für Achilles schon nach einer kurzen Dauer größer sein muß als die Summe der von der Schildkröte zurückgelegten Strecken.

3. Weil die sukzessiven Phasen der durch eine eigenartige, vom Bewußtsein vollzogene Synthesis ermöglichten Beweglichkeit mit den Lagen des Körpers, dessen Bewegung jeweils wahrgenommen wird, gleichzeitig sind, und weil diese Lagen, eben als räumliche Lagen, einander ausschließen, deshalb ist man geneigt, die diese Lagen charakterisierende wechselseitige Exteriorität auf die Beweglichkeit selbst zu übertragen, die Dauer derselben nach dem Muster der räumlichen Juxtaposition zu fassen und somit die Sukzession als eine homogene Ordnung anzusehen, die als die homogene Zeit bezeichnet wird und den relativitätstheoretischen Gedanken an die vierte Dimension des räumlich-zeitlichen Kontinuums nahezulegen vermag. In Wirklichkeit aber ist die in dieser Weise mißinterpretierte Zeit nichts anderes als der reine Raum, der mit der relativitätstheoretischen Raum-Zeit-Mischung nichts zu tun hat.

Nach der traditionellen, in den Wissenschaften angenommenen Auffassung ist die Zeit eine kontinuierliche homogene Ordnung von lückenlos aufeinanderfolgenden und einander bloß berührenden, nicht irgendwie durchdringenden Momenten. Ein unmittelbares Berühren zwischen gewissen Momenten der Zeit kann aber nur möglich sein, sofern dieselben irgendwie koexistieren, auf einmal da sein können. Die Momente der das wissenschaftliche Denken charakterisierenden Zeit entpuppen sich also als Momente einer Linie von nicht nur auseinanderseienden und lückenlos aneinandergerückten, sondern auch simultanen, zugleichseienden Momenten, d.h. sie zeigen sich schon als Momente einer räumlichen, durch Koexistenz und Juxtaposition charakterisierten Linie. Im Falle solch einer Zeit hat man den vorher

erwähnten Spuk der Simultaneität vor sich. – Auf Grund der vorhergehenden Ausführungen über den homogenen Raum leuchtet ein, daß er kein qualitativen Empfindungsinhalten ursprünglich anhaftendes, von ihnen nur abstrakt zu isolierendes Etwas ist, sondern als ein Beitrag zu denselben verstanden werden muß. Es fragt sich aber, wie dieser Beitrag zustande kommt. Nach den empirisch-genetischen Theorien ergibt sich der Raum aus ursprünglich unausgedehnten Empfindungsqualitäten etwa in derselben Weise, in welcher das Wasser aus der Kombination zweier Gasen entsteht, die nicht Flüssigkeiten sind. Was diese Theorien übersehen, ist ein spezifischer Akt des Bewußtseins, der zu der Koexistenz der Empfindungsqualitäten hinzukommt. Dieser Akt ist demjenigen Faktor ähnlich, in welchem Kant eine apriorische Form der Sinnlichkeit sah. Will man diesen Akt des näheren charakterisieren, so kann gesagt werden, daß er in der Intuition oder vielmehr Konzeption eines inhaltsleeren homogenen Kontinuums besteht.

4. Daß der Raum meßbar ist, kann nicht bezweifelt werden. All die angeblichen Zeitmessungen, wie sie etwa in der Astronomie und Physik vorgenommen werden, beziehen sich nur auf die Zeit als die vorher erörterte homogene Ordnung der Sukzession und entpuppen sich letzten Endes nicht als Messungen der wahren Sukzession, sondern des Raumes. Hieraus versteht sich die Vorsicht, mit welcher die Traktate der Mechanik nicht die Dauer selbst, sondern nur die Gleichheit zweier Dauern zu definieren wagen, indem sie das etwa wie folgt tun: "Zwei Intervalle der Zeit sind gleich, wenn zwei am Anfang dieser Intervalle gleichen Bedingungen und gleichen Einwirkungen irgendwelcher Art unterworfenen Körper am Ende dieser Intervalle gleiche Strecken zurückgelegt haben." Die Messung der Dauer besteht also in der Feststellung des Moments des Anfangs der Bewegungen, d.h. der Gleichzeitigkeit derselben mit einem unserer Bewußtseinsakte, des Endes der Bewegungen, also in deren Gleichzeitigkeit mit einem späteren Moment unseres Bewußtseinsaktes; und, endlich, in der Messung der Strecken. Bei alledem handelt es sich nie um die Sukzession selbst, sondern immer nur um die Gleichzeitigkeiten. Daß das eigentliche Intervall dabei gar nicht erfaßt wird, ist auch dadurch

bewiesen, daß im Falle, wenn alle Bewegungsvorgänge sich mit doppelter oder dreifacher Geschwindigkeit abspielen würden, man nichts in den Bewegungsformeln zu ändern hätte, weil genau dieselben Gleichzeitigkeiten vorfindbar sein würden. An die wahre Dauer kommt man also mit keinen noch so genauen wissenschaftlichen Messungsmethoden heran; sie kann nur unmittelbar erlebt werden, und zwar als eine unmittelbare Gegebenheit des Bewußtseins (*donnée immédiate de la conscience*).

5. Wie vorher schon erwähnt worden, zur Dauer gehört eine Verschmelzung als eine unteilbare Einheit von Vergangenheit und Gegenwart. Die Möglichkeit dieser Einheit soll nun einsichtig gemacht werden, weil sonst diese Verschmelzung noch im Dunkel bleiben würde. – Nach der traditionellen Denkart ist die Gegenwart allein real, die Vergangenheit nicht mehr da, die Zukunft noch nicht da. Die Einheit von Vergangenheit und Gegenwart kann dann nur von der Gegenwart aus möglich sein, und zwar nur, sofern gewisse zur Gegenwart gehörende und also selber reale Funktionen des Gedächtnisses, nämlich die Erinnerungsakte, die nicht mehr reale Vergangenheit als ein bloß vorgestelltes Etwas da sein lassen, ebenso wie die zu der allein realen Gegenwart gehörenden Vorerwartungen die Zukunft bloß vorstellungsmäßig vorwegzunehmen vermögen. Hält man sich aber an die unmittelbaren Gegebenheiten der Zeit, so leuchtet sofort ein, daß die Gegenwart, als die allein reale Grenze zwischen der nicht mehr realen Vergangenheit und der noch nicht realen Zukunft verstanden, eine bloße Fiktion ist.

Die angeblich allein reale Gegenwart läßt sich mit gar keiner Genauigkeit von der Vergangenheit abgrenzen. Die Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist relativ zu dem Umfang unseres jeweiligen Aufmerkens: zur aktuellen Gegenwart gehört genau so viel als das Aufmerken jeweils umfaßt. Sobald das Aufmerken sich von einem Teil des Gegenwärtigen abwendet, gleitet dieser Teil in die Vergangenheit, wird ein Teil derselben. Und weil das Aufmerken ursprünglich und gewöhnlich von praktischen Interessen bestimmt ist, so versteht sich, daß die Frage über die Gegenwart nicht eine Frage darüber bedeutet, was

die Gegenwart ist, sondern darüber, was zur Gegenwart gemacht werden kann. Was man als Gegenwart unmittelbar wahrnimmt, ist in hohem Maße ein Ausschnitt aus der Vergangenheit, nämlich die unmittelbare Vergangenheit. Ist die Grenze zwischen Vergangenheit und Gegenwart durch das jeweilige Aufmerken bestimmt, so versteht sich ebenfalls, daß nichts uns hindern kann, diese Grenze so weit wie möglich zurückzuschieben. Ein Aufmerken, das mächtig genug und von praktischen Interessen hinreichend befreit wäre, würde die ganze Vergangenheit einer Person in die unmittelbare Gegenwart einschließen können, ähnlich dem, wie eine Melodie, trotz der Sukzession ihrer Komponenten, von Anfang bis Ende gegenwärtig ist, und zwar als eine dauernd sich ändernde Einheit gegenwärtig. In der Tat geschieht es so, wenn die gewöhnlichen – praktischen – Interessen des Lebens gar keinen Sinn mehr haben, wie etwa in den Fällen der in den Abgrund abstürzenden Bergkletterer und der Ertrinkenden: gleichsam kraft einer Zauberei wird dann die Vergangenheit einer Person wieder einmal gegenwärtig, die „Geschichte“ derselben rollt sich wie ein bewegliches Panorama vor ihr auf.

Die soeben gemachten Feststellungen zwingen zu einer radikalen Revision der traditionellen Ansichten über das Gedächtnis. Das Gedächtnis sollte nicht als ein von der Gegenwart immer mitgeschleppter Schubladen verstanden werden, in welchem die Bilder der Vergangenheit aufbewahrt und aus dem sie nötigenfalls hervorgeholt werden können. In Wirklichkeit gibt es kein besonderes Vermögen des Gedächtnisses, dessen Aufgabe darin bestünde, die Vergangenheit aufzubewahren und in die Gegenwart zu importieren: die Vergangenheit erhält sich selbst automatisch, und dabei in allen Einzelheiten. Wohl aber kann es von zwei Formen des Gedächtnisses gesprochen werden: erstens, sofern man den Abhang der Vergangenheit hinabsteigt, um ein Gewesenes einfach aufzufinden und wieder einmal vor Augen zu haben, ohne jegliche Absicht, es irgendwie praktisch zweckdienlich zu machen; zweitens, sofern man von vornherein auf eine hervorzubringende Handlung, also auf die Zukunft, eingestellt ist und aus der Vergangenheit nur das hervorholt, was für diese Handlung von Nutzen sein kann. Die automatisch sich erhaltende Vergangenheit ist, und

wahrscheinlich in ihrer Ganzheit, immer mit uns: was wir seit der frühesten Kindheit gefühlt, gewollt, gedacht haben, drängt sich zur Pforte unseres Bewußtseins, an welcher nur dasjenige willkommen geheißen wird, was sich durch einen Paß der Nützlichkeit für die in die Zukunft auszuführenden Handlungen auszuweisen vermag. Die praktisch unbedeutenden Geschehnisse aus unserer Vergangenheit können sich bestenfalls nur dann und wann durch die Pforte des Bewußtseins einschmuggeln. Was aus der Vergangenheit nicht die Pforte des Bewußtseins zu durchschreiten vermag, verbleibt im Unbewußten. Das Bewußtsein ist also nicht ein Synonym der Existenz, sondern nur der realen Wirksamkeit: die unbewußten Zustände sind eben unwirksam. Die Hauptfunktion des Bewußtseins ist es also, den Vorsitz in der Handlung zu führen und die Entscheidung aufzuklären. Eben deshalb wirft es Licht auf dasjenige zurück, was der Entscheidung unmittelbar vorhergeht sowie auf solche Momente der weiteren Vergangenheit, die der Entscheidung von Nutzen sein können. Alles Übrige verbleibt im Schatten des Unbewußten. In den traditionellen Gedächtnistheorien pflegt man sich, als mit der Hauptfrage, mit dem Problem dessen abzuquälen, wie die Vergangenheit erhalten werden kann. Behält man die Kontinuität und Unteilbarkeit der Dauer des inneren Lebens im Auge, so hat man nicht mehr zu erklären, wie die Vergangenheit erhalten werden kann, sondern wie sie als „aufgehoben“ erscheinen kann, d.h. in den Schatten des Unbewußten sinkt; mit anderen Worten, man hat nicht mehr zu fragen, wie man sich des Vergangenen erinnern kann, sondern wie man es vergessen kann.

6. Der Übergang von der Zeitlehre Bergsons zu seiner Subjektlehre kann wie folgt dargestellt werden. Es gibt wenigstens ein Gebiet der Realität, in welchem die Dauer absolut unmittelbar und also mit absoluter Gewißheit gegeben ist, nämlich unser eigenes Ich. Gelingt es mir, den Druck der praktischen Aktivität loszuwerden und mich rein kontemplativ meinem Innenleben zuzuwenden, so zeigen sich die folgenden Elemente desselben: erstens, als eine auf der Oberfläche verdichtete Kruste, all die Wahrnehmungsvorstellungen der Außenwelt. Sie sind klar und deutlich voneinander abgehoben oder, wenigstens, abhebbar. Zweitens,

Erinnerungsvorstellungen, die sich mehr oder weniger an die Wahrnehmungsvorstellungen gesellen und dem Zweck der Deutung derselben dienen. Diese Erinnerungsvorstellungen, von den ihnen ähnlichen Wahrnehmungsvorstellungen hervorgerufen und das Gewesene von der Tiefe meines Ich ablösend, ruhen auf der Oberfläche meines Ich, ohne mein absolutes Selbst zu sein. Drittens, ich fühle ein Rühren von Strebungen und Bewegungsgewohnheiten – einen Kranz der möglichen Handlungen – an die Wahrnehmungen und Erinnerungen mehr oder weniger fest gebunden. All die vorher genannten und klar bestimmten Elemente unterscheiden sich desto mehr von meinem eigentlichen Ich, je mehr sie voneinander verschieden sind. Sie strahlen von innen nach außen und bilden in Gesamtheit die Oberfläche einer Sphäre, welche durch die Tendenz charakterisiert ist, in die Breite zu wachsen und sich in der Außenwelt zu verlieren. Bin ich aber auf der Suche nach der eigentlichen Tiefe meines Ich und wende mein Aufmerken von der Peripherie ab und dem Zentrum desselben zu, so zeigt sich etwas total Verschiedenes: unter der gefrorenen Oberfläche der scharf umrissenen Kristalle pulsiert ein Strom, der mit keinem anderen je von mir gesehenen verglichen werden kann, eine Sukzession von Zuständen, deren jeder den vorgehenden in sich trägt und den folgenden anmeldet. In der Tat haben diese Zustände weder Anfang noch Ende, sondern gehen ineinander über, schmelzen ineinander. Es zeigt sich dann die reine Dauer, die das eigentliche Sein meines Ich ausmacht. Wollte man fragen, wie es dazu kommt, daß das eigentliche Ich, als reine Dauer, sich als die oben beschriebene Sphäre von drei Arten der Elemente veräußerlicht, so könnte nur eine Antwort gegeben werden: zu Zwecken der Nützlichkeit. Der Mensch kann sich biologisch nur als ein Mitglied der Gemeinschaft erhalten. Ein inneres Leben mit hinreichend unterschiedenen Elementen und klar umrissenen Zuständen entspricht den Bedürfnissen des sozialen Lebens besser, und zunächst schon dadurch, daß es in der Sprache ausgedrückt werden kann. Damit ist nicht gesagt, daß, wenn Menschen ein rein individuelles, von der Gemeinschaft und deren Sprache nicht geformtes Leben führen würden, sie ihr eigentliches Selbst immer in adäquater Weise erfassen würden: die bio-

logischen Lebensnotwendigkeiten würden auch dann zu einer biologisch praktischen Veräußerlichung der Dauer ihres Innenlebens führen, wohl in einer anderen, von der Gemeinschaft und deren Sprache nicht geformten Weise.

Das menschliche Ich kann also eine Doppelheit seines Seins nicht vermeiden, und zwar es muß sich als ein Selbst gestalten, dessen eine, die äußere, Form die andere, die innere, verdunkelt. Als inneres Selbst ist das Ich eine reine Dauer, ein absolut unräumliches Werden, nur in tiefer Introspektion erblickbar. Den größten Teil seines Lebens aber verbringt das Ich in der Form des veräußerlichten Selbst, sozusagen außerhalb des inneren Selbst, sich selbst nur als einen farblosen Schatten vorfindend, den die reine Dauer in den homogenen Raum projiziert, – um sich eines Hegelschen Terminus zu bedienen, in der „Selbstentfremdung“. Unser Leben entfaltet sich im Raum mehr als in der Zeit; wir leben für die äußere Welt mehr als für uns selbst; wir sprechen mehr als denken; wir sind mehr „gehandelt“ als wir handeln. Frei zu handeln, heißt sich selbst zurückzugewinnen und den Weg zur reinen Dauer zurückzufinden. Auf der Suche nach absoluter Gewißheit der Erkenntnis war auch Descartes bei dem Bewußtsein angelangt, blieb aber – seiner rationalistischen Denkart entsprechend – bei der vorstellungsmäßigen Oberfläche desselben stehen, woraus sich sein berühmter Satz *Cogito, ergo sum* verstehen läßt. Nach der Einsicht in die tiefste Tiefe des Bewußtseins kann nur gesagt werden: *Duro, ergo sum*.

7. Die Verschiedenheit der zwei Formen des Selbst ist für die Behandlung des Problems der Freiheit grundlegend. Der kausale Determinismus reicht nur so weit wie die Anwendbarkeit des Prinzips „Dieselben Antezedenzen, dieselben Konsequenzen“. Weil das eigentliche Ich eine reine Dauer ist und also die Vergangenheit in sich enthält, kann es in ihm keine Wiederholungen und also auch keine „dieselben Antezedenzen“ geben. Alle determinalistischen Argumente sind also diesem Ich gegenüber kraftlos. Freiheit, als das Verhältnis des Ich zu seinen lebendigen, sich gerade noch entfaltenden Handlungen, entzieht sich jeder Identifizierung, schließt jede Art „Dieselbigkeit“ aus, kann also auch nicht definiert werden, ist aber nichtsdestoweniger eine der

klarsten Tatsachen, gesichert durch unvoreingenommene Beobachtung. Die Schwierigkeiten im Verstehen der Freiheit tauchen erst dann auf, wenn man nicht mehr die lebendigen, sich aktuell vollziehenden, sondern die schon vollzogenen Handlungen ins Auge faßt und auf dieselben die identifizierende Methode des begrifflichen Denkens anwendet. Identität gibt es nur im Raume, d.h. das Problem des Determinismus kann nur auf dasjenige Subjekt bezogen werden, welches eine räumlich-soziale Veräußerlichung des eigentlichen, bloß dauernden Ich ist.

Kants großer Fehler war, in der Zeit nur homogenes Kontinuum zu sehen. Seine Unterscheidung der Zeit von dem Raume, welcher zweifellos eine homogene Ordnung ist, war deshalb nicht tiefgreifend genug und vermochte zu der Unterscheidung zwischen dem Ich selbst und seiner veräußerlichten räumlich-sozialen Form nicht anzuspornen. Zur Möglichkeit der Freiheit hatte er deshalb einen zeitlosen, den von ihm so genannten intelligiblen, Charakter zu postulieren, während die Möglichkeit der Freiheit in der Dauer des Ich lag, von ihm aber nicht gesehen werden konnte, weil seine Deutung der Zeit als einer homogenen Ordnung die wahre Zeit als Dauer zu verdecken hatte. Man muß wohl Kant zugeben, daß der homogene Raum eine Form unserer Sinnlichkeit ist, also eine vom Ich selbst in die Empfindungsinhalte hineingebrachte Ordnung, es muß aber auch gesagt werden, daß diese Form nur Menschen, nicht Tiere kennzeichnet und das sie zu lebenspraktischen Zwecken der Nützlichkeit da ist, nämlich sofern sie unsere Begriffe in deren Verhältnis zueinander externalisiert, die Objektivität der Dinge offenbart und somit einerseits alles zur Sprache notwendige bereitstellt, andererseits auch uns selbst von der allen gemeinsamen Außenwelt scharf unterscheidet und dadurch den Weg zum sozialen Leben bahnt. Keinesfalls aber kann Kant zugegeben werden, daß die Zeit eine homogene Ordnung ist, weil eine homogene Zeit eigentlich schon Raum ist. Das so viel diskutierte Problem der Freiheit ist also einem Mißverständnis entsprungen und für die Neuzeit dasselbe gewesen, was der Inbegriff der eleatischen Paradoxe für die Antike, nämlich ein Resultat der Vermengung von Sukzession und Simultaneität, Dauer und Extension, Qualität und Quantität.

8. Die in den Grenzen des menschlichen Subjekts sich abspielende Dauer, oder, genauer, die das wahre Sein des menschlichen Subjekts ausmachende Dauer ist nicht die einzige wahre Realität. Ebenso unmittelbar gibt sich eine transzendente Realität, und auch als Dauer. Alle Realität überhaupt ist also Beweglichkeit (Mobilität), Veränderung, Werden. Was man als Unbeweglichkeit zu bezeichnen pflegt, kann wohl unter gewissen Bedingungen der Beweglichkeit wahrgenommen werden, ist aber eigentlich nur ein Schein, ähnlich etwa demjenigen, der die Passagiere zweier auf parallelen Geleisen, mit gleicher Geschwindigkeit und in derselben Richtung laufender Züge den anderen Zug als unbeweglich wahrnehmen läßt. Sonst ist die Unbeweglichkeit ein Produkt unseres den praktischen Zwecken der Nützlichkeit dienenden Intellekts, der, wenn seinen natürlichen Neigungen folgend, nur an festen Wahrnehmungen und festen Begriffen interessiert ist. Feste Begriffe können wohl auf Grund der beweglichen Realität gebildet werden, es gibt aber gar keine Möglichkeit, aus den in dieser Weise gebildeten Begriffen die bewegliche Realität irgendwie zurückzugewinnen. Den Relativisten in der Erkenntnistheorie und den von ihnen bekämpften Dogmatisten ist ein und dasselbe ursprüngliche Laster gemeinsam, und zwar sie alle nehmen an, daß die Erkenntnis notwendig mit starr definierten Begriffen anfangen müsse, um die Realität erfassen zu können. Eine nichtrelative, also absolute, Erkenntnis aber kann nur möglich sein, sofern das sie suchende Ich sich in den lebendigen Strom der Dauer hineinzusetzen und sich mit demselben eins zu werden vermag, d.h. sofern es der Intuition im Sinne einer theoretischen Einswerdung fähig ist, – der Intuition, zu deren Bezeichnung der Ausdruck „intellektuelle Sympathie“ der angemessenste sein dürfte.

Eine sich der intellektuellen Sympathie bedienende und also alles Starre auf den lebendigen Strom der Dauer zurückführende Philosophie bedeutet soviel, als der gewöhnlichen, zur festen Tradition gewordenen Denkart zuwiderzulaufen. Nach der letzteren gibt es nur einen Weg für die Erkenntnis, nämlich alle Veränderungen auf etwas Unveränderliches zurückzuführen. Das Ganze derjenigen Philosophie, welche mit Platon anfang und mit Plotinos endete, war eine Entwicklung,

während welcher man für unbestreitbar hielt, daß das Veränderliche weniger als das Unveränderliche enthalte und daß demzufolge der Übergang von dem Unveränderlichen zu dem Veränderlichen einen Weg der bloßen Abnahme bedeute. Auch Kants „Kritik der reinen Vernunft“ zielt auf den Beweis dessen ab, daß der Platonismus nicht zu rechtfertigen sei, wenn die „Ideen“ Platons als eigenartige Dinge an sich verstanden werden, aber durchaus zu Recht bestehe, sofern man diese Ideen als allgemeine und unveränderliche Formen des Bewußtseins fasse. Das Ganze der „Kritik der reinen Vernunft“ beruht auf der Grundannahme,

daß unser Denken nur des Platonisierens fähig ist, d.h. der Unterwerfung des Ganzen der möglichen Erfahrung unter allgemeine Formen a priori.

Ist die Dauer die einzige wahre Realität, so muß jede Betrachtung derselben *sub specie aeternitatis* für theoretisch verfehlt gehalten werden. Die wahre Realität kann nur durch die intellektuelle Sympathie, also nur *sub specie durationis*, erkannt werden. Je mehr wir uns in die Dauer versenken, desto entscheidender fühlen wir uns nach einem Prinzip zurückgedrängt, das wohl transzendent ist, an dem wir uns aber beteiligen und dessen Ewigkeit nicht die Ewigkeit der Unveränderlichkeit, sondern die Ewigkeit des Lebens ist, nämlich des absoluten, alles umgreifenden Lebens Gottes. Von dieser Dauer gilt es: *in ea vivimus et movemur et sumus*. Und wie die einzelnen individuellen Dauern nicht statische, durch Festigkeit charakterisierte Seinseinheiten, sondern lebendige Prozesse einer jegliche Wiederholung ausschließenden und also schöpferischen Entwicklung sind, so ist auch die absolute Dauer nicht ein von Ewigkeit zu Ewigkeit in seiner absoluten Vollkommenheit existierender Gott, sondern Gott in schöpferischer Entwicklung seiner selbst, Gott im Werden. Die absolute Subjektheit Gottes ist also der Strukturgrund der menschlichen Subjektheit. (Das soeben gesagte mag an die monumentalen Systeme von Fichte, Schelling und Hegel erinnern, dürfte aber nicht zum Verkennen gewaltiger Unterschiede verleiten, und zunächst schon deshalb nicht, weil, der „kantianisierenden“ Denkart dieser Systeme entsprechend, die in ihnen als Strukturgrund der menschlichen Subjektheit in Betracht gezogene absolute

Subjektheit als zeitlos, nicht als Dauer, gedacht wird. Vgl. unten, Nr. 22.)

9. Ist die Dauer die einzige letzte Realität, so versteht sich von selbst, daß der Materie kein Ansichsein zuerkannt werden kann, daß ihr Sein irgendwie auf Kosten der Dauer zu setzen ist. Die „ideale Genesis“ der Materie muß dann wie folgt gedeutet werden. Denken wir an eine Aktion wie etwa die der Hebung eines Armes. Nehmen wir dabei an, daß der gehobene Arm, sich selbst überlassen, zurückfiel, daß jedoch etwas von dem Willen, der dessen Hebung hervorgebracht hatte, erhalten und als eine Tendenz da ist, den Arm wieder zu heben. An diesem Beispiel kann der Unterschied zwischen einer sich selbst schaffenden und einer sich selbst abschaffenden, untätig, inert werdenden, relativ erlahmten Aktion eingesehen werden. Die Dauer Gottes ist einem Zentrum zu vergleichen, aus dem die Welten wie die Raketen in einem Feuerwerk emporschießen, – einem Zentrum, das jede Art von Fertigsein ausschließt und also unaufhörliches Leben, unaufhaltsame Aktion, absolute Freiheit bedeutet. Die in diesem Sinne verstandene Schöpfung ist kein Mysterium; wir erleben sie in uns selbst, wenn unsere Aktionen frei sind. Auch die aus diesem Zentrum emporschießenden Welten enthalten nicht Dinge und Zustände, sondern nur Veränderungen und Aktionen. Die sog. starren Dinge und Zustände sind entweder Mißdeutungen der im erwähnten Sinne relativ inerten schöpferischen Aktionen oder zu praktischen Zwecken der Anpassung an Lebensverhältnisse konstruierte Fiktionen. Jedenfalls sind sie Produkte unseres Intellekts, deren kein Ansichsein zuerkannt werden darf. Es muß aber zugegeben werden, daß den durch die Identität charakterisierten Begriffen des Intellekts gelegentlich auch ein theoretischer Wahrheitswert zukommen kann, und zwar wenn sie, wie im ersteren der erwähnten Fälle, sich auf die relativ erlahmten schöpferischen Aktionen beziehen, – und dabei ein desto höherer Wahrheitswert, je höher die relative Erlahmung der Aktionen. Hieraus versteht sich, daß man die stärksten Anregungen zur Glorifizierung des Intellekts als Erkenntnisinstruments denjenigen Wissensgebieten zu verdanken hat, die sich auf das anorganische Sein beziehen.

Demjenigen Seienden, das man als die durch Trägheit charakterisierte Materie anzusprechen pflegt, kommt also kein Ansichsein zu. In Wirklichkeit ist die Materie entweder die relativ erlahmte schöpferische Entwicklung oder eine praktisch zweckdienliche Fiktion, d.h. sie hat ihr „Sein“ der erwähnten idealen Genesis zu verdanken. Der Ursprung der Materie liegt also letzten Endes in der absoluten Dauer, in Gott, in der unaufhörlich alles und jedes umfassenden schöpferischen Entwicklung, im Verhältnis zu welcher jedes Individuum und jede Gattung ein Experiment bedeutet, – in einer Entwicklung, die sich in unaufhörlichem Kampf gegen ihre eigene Trägheit befindet, zugleich aber auch fähig ist, jeglichen Widerstand derselben wieder aufzuheben, zu immer herrlicheren Reichtümern des Seins zu bringen und vielleicht einmal sogar den Tod zu überwinden.

10. Nach den traditionellen Zeitlehren ist die Zeit eine Form, also von demjenigen Inhaltlichen unterschieden, welches Zeit jeweils erfüllt und somit ein konkretes zeiterfüllendes Sein zustandebringt. Auch bei Husserl wird die fundamentale, von ihm als immanent bezeichnete Zeit als die „Urform des Bewußtseins“ angesehen (vgl. unten, Nr.22). Bergson versucht die letzten Reste der Tradition aus der Zeitlehre auszumerzen. – Die Zeit als ursprüngliche Zeit, als reine Dauer, ist nach ihm nicht eine Dauer von etwas, was sich in der Zeit vollziehen würde, sondern diese Zeit ist selbst substanzuell. Sollten die übrigen Ausführungen Bergsons über die Dauer auch noch irgendwie nicht explizit gewesen sein, so lassen seine Oxforder Vorlesungen von 1911 über die Wahrnehmung der Veränderung (change) keine Möglichkeit des Zweifels mehr übrig. In diesen Vorlesungen hatte er u.a. folgendes gesagt: „Es gibt etwa Veränderungen, aber es gibt unter denselben keine Dinge, die sich verändern würden: Veränderung bedarf keiner Stütze. Es gibt Bewegungen, aber es gibt keine inerten unveränderlichen Objekte, die sich bewegen würden: Bewegung impliziert kein Bewegliches.“ Die Termini „Bewegung“, „Veränderung“, „Dauer“ beziehen sich nach Bergson letzten Endes auf ein und dasselbe, und zwar auf dasjenige, was er in seinen Vorlesungen als die „Substanzialität der Veränderung“ bezeichnet hatte. Erst nach dem Gesagten wird auch klar, weshalb Bergson den

Terminus „reale Dauer“ (*durée réelle*) geprägt hatte: ist doch die Dauer bei ihm nicht eine Form der Realität, sondern die Realität selbst.

11. Für die Gestaltung der Philosophie Husserls sind die folgenden Faktoren von grundlegender Bedeutung gewesen: die unerschütterliche Entschiedenheit, mit welcher Descartes für das Ideal einer durch absolute Gewißheit charakterisierten und von dem über allen Zweifel erhabenen Sein des eigenen Ich ausgehenden Erkenntnis gekämpft hatte; der für die englischen Empiristen, und unter ihnen insbesondere für Hume, charakteristische Rückgang von den Gegenständen der Erfahrung zu der Erfahrung der Gegenstände und innerhalb der letzteren zu der Urquelle aller empirischen Erkenntnis – zu den unmittelbaren Gegebenheiten in den von ihnen so genannten „Impressionen“; die von den mittelalterlichen Scholastikern ins Leben gerufene, von Franz Brentano erneuerte und streng empirisch fortgesetzte Lehre von der Intentionalität des Bewußtseins; die für Platon charakteristische Interpretation der Tatsachen als individueller Exemplifizierungen allgemeiner Wesenheiten und Behauptung, daß diese Wesenheiten rein intuitiv erfaßt werden können. Von diesen Faktoren hatte der erstere den strengsten und nachhaltigsten Einfluß auf Husserl ausgeübt, woraus sich verstehen läßt, wie er nicht nur dem kartesischen Ideal der Philosophie bis Ende seines Lebens treu geblieben ist, sondern auch, wie er einem seiner letzten Werke, welches als Einleitung, in die Phänomenologie gemeint war, den Titel „Cartesianische Meditationen“ hatte geben können.

Es würde gar keine Übertreibung bedeuten, Husserl als den größten Kartesianer der modernen Zeit zu bezeichnen. Freilich dürfte das nicht so mißverstanden werden, als ob Husserl ein bloßer Nachzügler Descartes gewesen wäre. Er gab wohl zu, daß Descartes vermocht hätte, die reine Subjektivität, die absolute Immanenz in Sicht zu bekommen, warf ihm aber vor, daß er dieselbe noch verworren gesehen und durch deren Mißdeutung als „*mens sive anima sive substantia*“ wieder aus den Augen verloren hätte, weshalb er auch nicht imstande gewesen sei, von der von ihm entdeckten Methode rechten Gebrauch zu machen. Auch in der späteren Zeit hätte man sich nie Mühe gegeben, dasje-

nige ausfindig zu machen, was hinter dem zur Trivialität gewordenen Ausdruck „ego cogito“ steckt. Husserl versuchte nun, die durch Mißverständnisse lahm gelegte kartesianische Methode in Schwung zu bringen und glaubte, mit derselben diejenigen Resultate der Bewußtseinsforschung erarbeitet zu haben, die den Gehalt seiner Phänomenologie ausmachen. Daher versteht sich, wie er in seinen Vorlesungen hatte erklären können, daß er die dem Descartes zu verdankende Entdeckung von neuem zu entdecken und weiterzubilden gehabt hätte; daß seine eigene Methode nichts anderes als eine klärende Herausbildung der in den scheinbar trivialen Meditationen des Descartes verborgenen, und dem Descartes selbst verborgenen, tiefen Gehalte sei. Für sein phänomenologisches Verfahren legte er (in seinen „Ideen“) folgendes Prinzip als Richtschnur fest: „Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle sei, daß alles, was sich in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“ Bekanntlich hat es nicht an Versuchen gefehlt, dem Denken entweder keinen Wert überhaupt beizulegen und es als nutzlos, ja sogar verderblich, zu verwerfen (wie in manchen extremen Lehren des Mystizismus), oder demselben wohl jeglichen Erkenntniswert abzusprechen, einen anderen aber, und zwar den Wert der praktischen Nützlichkeit, zuzuerkennen (wie das, beispielsweise, bei Bergson und Vaihinger der Fall war). Im Gegensatz dazu hob Husserl aufs entschiedenste hervor, daß ein allerschauender Geist wohl als Erkenntnisideal gelten könne, aber nur, sofern man ihm stillschweigend auch das Alldenken zuerkenne. Es gebe etwas, was keine Anschauung leisten könne, z.B. die Erfassung des Gesetzes. Hieraus verstehen sich die folgenden Behauptungen in seinen „Logischen Untersuchungen“: „Was das Gesetz als ideale Einheit leistet, nämlich in der Weise der allgemeinen Aussagebedeutung eine Unzahl von möglichen Einzelfällen logisch in sich zu befassen, das kann keine Anschauung, und wäre es die göttliche Allerschauung, leisten.“ „Nicht bloße Anschauung, sondern adäquate, kategorial geformte und sich dem Denken vollkommen anmessende Anschauung,

oder umgekehrt, aus der Anschauung Evidenz schöpfendes Denken ist das Ziel, ist wahres Erkennen.“

Husserl gab zu, daß auch der extreme Empirismus höchst schätzenswerten Motiven entsprungen sei: allen Traditionen und Autoritäten gegenüber hätte er sich auf die Gegebenheiten selber berufen. Der Fehler dieses Empirismus sei aber gewesen, Gegebenheit überhaupt und empirische Gegebenheit für ein und dasselbe zu halten, welcher Art Identifizierung unausweichlich zu relativistischen und skeptischen Konsequenzen zu führen habe. In Übereinstimmung mit Platon (freilich ohne Annahme dessen mythischer „Anamnesis“) behauptete nun Husserl aufs entschiedenste die Möglichkeit der unmittelbaren Gegebenheit der reinen Wesenheiten, bezeichnete alles, was sich auf diese Wesenheiten bezieht, als „eidetisch“, sprach dementsprechend von eidetischer Intuition (Wesensschau), eidetischer Gesetzlichkeit (Wesensgesetzlichkeit), eidetischer Deskription (Wesensdeskription) und sah in dem Rückgang von den empirischen Gegebenheiten zu den Gegebenheiten der ihnen übergeordneten Wesenheiten eine radikale Korrektur der „Ideenblindheit“ des sonst zweifellos verdienstvollen extremen Empirismus.

Den Rückgang zu den absolut gewissen Tatsachen des Bewußtseins hielt also Husserl für nicht hinreichend, um eine absolute Gewißheit der Erkenntnis zu ermöglichen. Tatsachen überhaupt, also auch Bewußtseinstatsachen, sind zeitlich verlaufende Seinseinheiten, die gleich Wellen entstehen und vergehen, aus deren Feststellung sich keine absolute Erkenntnis ergeben kann. (Hatte doch seinerzeit auch Dilthey einen „Rückgang in die Lebendigkeit“ der Bewußtseinstatsachen gefordert, endete aber mit einem radikalen Relativismus, dem er selbst in der Rede aus Anlaß seines 70. Geburtstages folgenden Ausdruck gab: „Die Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, sie sei Religion oder ein Ideal oder philosophisches System, sonach die Relativität jeder Art von menschlicher Auffassung ist das letzte Wort der historischen Weltanschauung, alles in einem Prozeß fließend, nichts bleibend.“) Um jedweden Relativismus vermeiden zu können, entschloß sich Husserl, die immanenten Bewußtseinstatsachen nur als „exemplarische Unterlagen“

zur Erfassung der ihnen übergeordneten absolut unerschütterlichen Wesen und Wesenszusammenhänge zu gebrauchen, etwa in derselben Weise, wie ein Geometer sich der Tatsachen der auf einer Tafel, auf einem Papier oder im Sande gezeichneten Dreiecke nur als der Beispiele, als der exemplarischen Vereinzelungen bedient, seine Aussagen aber ausschließlich auf das Wesen des Dreieckes bezieht. Somit wurde Husserl zu einem Platoniker der Bewußtseinsdeskription. Freilich kam der Platonismus in seiner Philosophie in einer modifizierten Form hinein, und zwar sofern er die für Platon selbst charakteristische Hypostasierung der reinen Wesenheiten radikal leugnete und sie nur als reine Möglichkeiten deutete. Von der Unerschütterlichkeit der Wesensgesetzlichkeit des Bewußtseins schrieb Husserl: "Kein Gott kann daran etwas ändern, so wenig wie daran, daß $1+2=3$ ist, oder daran, daß irgendwelche sonstige Wesenswahrheit besteht." Der Übergang von den immanenten Bewußtseinstatsachen zu den ihnen übergeordneten Wesenheiten sollte denn auch nach Husserl eine absolute phänomenologische Erkenntnis ermöglichen, deren Gegenstand er wie folgt charakterisierte: "So streng ist die Erlebnissphäre nach ihrem...Wesensbau, so fest ist jede mögliche Wesensgestaltung...in ihr bestimmt, wie irgend durch das Wesen des Raumes bestimmt ist jede mögliche in ihm einzuzeichnende Figur – nach unbedingt gültigen Gesetzlichkeiten."

In der Ausarbeitung seiner Wesensdeskription des Bewußtseins geriet Husserl unter einen dermaßen starken Einfluß der von Franz Brentano modifizierten scholastischen Intentionalitätslehre, daß er sich zur Behauptung empor-schwang, die Intentionalität sei ein universales Medium, welches alle Erlebnisse, auch die nichtintentionalen, in sich trage und deshalb als das Titelproblem der ganzen Phänomenologie anzusehen sei. Die scholastische Intentionalitätslehre war von Husserls Lehrer Franz Brentano ihres begrifflich-analytischen Gewandes entkleidet und als eine empirisch-deskriptive Doktrin in den modernen Problembereich eingeführt worden. Freilich hatte das Interesse Brentanos selbst nur einer Psychologie der reinen Innenwendung gegolten. In seiner Phänomenologie wich Husserl von seinem Lehrer vor allem dadurch ab, daß er die Intentionalität für ein philosophisch

relevantes Problemfeld hielt und, um die relativistischen Konsequenzen des Empirismus vermeiden zu können, zu einer wesensdeskriptiven (eidetisch-deskriptiven) Disziplin ausgestaltete. Gerade die auf die Wesenheiten bezogene – eidetische – Deskription unterschied Husserl von anderen einflußreichen Vertretern der Forderung der Deskription – von Brentano, Dilthey und Bergson – am schärfsten, gerade durch diese Art Deskription sollte Platon wieder einmal, wie einst schon in der Antike und sodann bei Kant, seine Kraft allem Relativismus gegenüber zeigen. Dabei hatte, wie bei Platon selbst, neben dem formalen auch das materiale, inhaltliche, Apriori in Betracht zu kommen, zum Unterschied von Kant, der das Apriori nur als formales Apriori anerkannt und alles Inhaltliche überhaupt auf Kosten des Aposteriori gesetzt hatte (s. unten, Kap.III, c).

Bekanntlich gehörte Franz Brentano zu den besonders „Kantfeindlichen“ Denkern. Seine Kantfeindlichkeit übertrug sich anfänglich auch auf seinen Schüler Husserl. Durch seine eigenen Gedankengänge aber wurde der letztere immer mehr in die Nähe von Kant gerückt, wobei u.E. hauptsächlich die folgenden drei Momente von Bedeutung waren: erstens die soeben erwähnte Rettung Husserls von den relativistischen Konsequenzen der empirischen Bewußtseinsphilosophien in den Bereich des Bewußtseinsapriori – war doch Kant, trotz seiner Formalisierung des Apriori, der erste Theoretiker des Bewußtseinsapriori gewesen; zweitens die Überzeugung Husserls, daß der gegenständliche Sinn (der von uns unten, 14, eingehend behandelt wird) zu den monumentalsten Kernstücken der Bewußtseinsstruktur gehört, – derselbe Sinn, dessen Grundformen Kant als die „Kategorien“ behandelt hatte; drittens die über Husserl immer größere Macht ausübende idealistische Überzeugung, die letztlich zu der radikal idealistischen Wendung seiner Philosophie führte und die Grundformen des gegenständlichen Sinnes im rein kantischen Sinne als gegenständlich konstitutive Formen deuten ließ. – Obwohl Husserl in einer auch von uns gehörten Äußerung (wir glauben, es war im Sommer 1925) behauptete, daß seine phänomenologische Erkenntnislehre nichts anderes als eine genaue Grammatik zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“ zu sein beabsichtige, dürfte es nicht übersehen

werden, daß die für die spätere Philosophie Husserls charakteristische Nähe zu Kant in gar keiner Weise zu berechtigen vermag, sie für eine neue Form des Neukantianismus zu halten (vgl. unten, Nr.12).

12. Wird der Rückgang von den gegenständlichen Momenten zu den ihnen entsprechenden Bewußtseinsmomenten bis aufs letzte durchgeführt, so hat man nicht mehr mit Gegenständen als solchen, sondern nur mit den auf sie bezogenen, sie zum Bewußtsein bringenden, absolut unleugbaren Tatsachen des Bewußtseins von Gegenständen zu tun, die auch dann sind, was sie sind, wenn sie durch die bewußten Gegenstände in Wirklichkeit nicht bestehen oder gar unmöglich sind. Hieraus versteht sich, daß zum Zweck der Enthüllung der absolut unleugbaren Bewußtseinstatsachen jede Stellungnahme zu den Bewußtseinsgegenständen als solchen, zu deren Bestehen oder Nichtbestehen, Möglichkeit oder Unmöglichkeit usw. unterbunden werden muß. Solch eine Zurückhaltung der Stellungnahme nannte Husserl die phänomenologische Ausschaltung, auch die phänomenologische *εποχή*, die eigentlich kartesianische *εποχή* ist und von derjenigen unterschieden werden muß, die dann in Betracht kommt, wenn man nur für die reinen Wesenheiten interessiert ist und deshalb sich aller Stellungnahme zu diesen Wesenheiten untergeordneten Tatsachen enthält, wie das, z.B., in dem erwähnten Falle des Geometrisierens über das reine Dreieck vorkommt. Diese Art Zurückhaltung der Stellungnahme könnte als die eidetische, oder auch platonische, *εποχή* bezeichnet werden. (Es versteht sich ohne weiteres, daß die für manche Darstellungen der Phänomenologie Husserls charakteristische Vermengung dieser zwei wesentlich verschiedenen Arten der Zurückhaltung der Stellungnahme den Eintritt in diese Phänomenologie gerade zu verbauen vermag.)

Die kartesianische *εποχή* sollte nun dasjenige enthüllen, was Husserl als das phänomenologisch reine Bewußtsein bezeichnete. Die sich derselben bedienende anschauliche Auffindung der reinen Bewußtseinsgebilde nannte er die phänomenologische Reflexion, von der psychologischen Reflexion dadurch wesentlich unterschieden, daß die letztere sich nicht aller Stellungnahme zum Gegenständlichen

enthalte, sondern die Welt als das All des Gegenständlichen setze und das Ich als in dieser Welt bestehend, in dieselbe eingeordnet, interpretierte.

Im bewußten Gegensatz zum Kantianismus, nach welchem man auch im Bereiche des Inneren Sinnes nur mit den Phänomenen des Ich, nicht mit dem Ich wie es an sich selbst ist, zu tun hat, d.h. nach welchem es keine bloß enthüllende Reflexion geben kann, hielt Husserl daran fest, daß die Reflexion nicht ein umbildender, sondern ein bloß enthüllender, nicht ein erzeugender, sondern ein das Vorgegebene bloß erfassender Akt sei; daß die Leugnung einer bloß enthüllenden Funktion der Reflexion ebenso zum Widersinn führe, wie alle Skepsis überhaupt, nämlich sofern sie in ihrer Beweisführung dasselbe voraussetzen müsse, was sie in ihrer These leugne. Gewiß bedeute die prinzipielle Möglichkeit der enthüllenden Reflexion nicht, daß Fehlschläge in derselben ausgeschlossen wären; kämen doch Fehler sogar in allerexaktesten Wissenschaften vor, ohne daß dadurch das Ansehen dieser Wissenschaften irgendwie geschwächt worden wäre. Husserl behauptete denn auch wiederholentlich, daß man es auf dem Gebiete des reflektiven Forschens mit ganz außerordentlichen Schwierigkeiten zu tun habe.

Die Reflexion in ihrem ursprünglichsten Sinne wurde von Husserl als ein unmittelbar enthüllender, ein das Bewußtsein selbst in dessen unmittelbarer Gegebenheit zeigender, also die Aktualität des Bewußtseins erfassender Akt verstanden, kurzum: als die sog. innere Wahrnehmung. Was jeweils in dieser Weise erfaßt werden kann, wurde von ihm als die Immanenz im engeren Sinne des Wortes bezeichnet, während im weiteren Sinne auch die nicht mehr aktuelle Vergangenheit und die noch nicht aktuelle Zukunft des Bewußtseins von ihm zur Immanenz gerechnet wurden. Im Zusammenhang mit diesen zwei Bedeutungen des Terminus „Immanenz“ verstehen sich auch die zwei korrelativen Bedeutungen dessen, was er als „Transzendenz“ bezeichnete (und was von der Transzendenz im Sinne Kants grundsätzlich verschieden ist), und zwar der Immanenz im ersteren, engeren Sinne entspricht, als deren nichtimmanentes Korrelat, die Transzendenz im weiteren Sinne, zu welcher auch die eigenen Vergangenheit und Zukunft gehören, wäh-

rend die Immanenz im weiteren Sinne ihr nichtimmanentes Korrelat in der Transzendenz im engeren, transsubjektiven Sinne hat, zu welcher die eigene Vergangenheit und Zukunft nicht mehr zählen.

Die soeben erwähnte Doppeldeutigkeit der Termini „Immanenz“ und „Transzendenz“ muß vor Augen behalten werden, weil sonst ein genaues Verstehen dessen unmöglich ist, was mit der oben charakterisierten „phänomenologischen Ausschaltung“ eigentlich gemeint worden ist. Diese Ausschaltung (auch phänomenologische *εποχή* genannt) bedeutet die Zurückhaltung der Stellungnahme zu alledem, was nicht zur Immanenz im engeren Sinne, d.h. nicht zur Bewußtseinsaktualität gehört und also für Transzendenz im weiteren Sinne gehalten werden muß. Im Zusammenhang damit versteht sich das Verzeichnis der Transendenzen, die nach Husserl der phänomenologischen Ausschaltung unterzogen werden müssen: 1) physische und psychische Tatsachen (über die eigenartige Transzendenz der psychischen Tatsachen s. unten, Nr.19), 2) reine Wesenheiten (das Eidetische), 3) Gott, 4) die fremden reinen Ich (s. unten, Nr.20), 5) das eigene reine Ich im engeren Sinne als der identische Ichpunkt innerhalb des eigenen Erlebnisstromes, 6) die eigene reine Zukunft, 7) die eigene reine Vergangenheit. Gewiß sind diese Transendenzen äußerst ungleichartig: der (nach Husserls idealistischer Überzeugung) vom Bewußtsein konstituierten Transzendenz der Welt steht der reine Ichpunkt als eine eigenartige – nicht konstituierte – „Transzendenz in der Immanenz“ (s. darüber unten Nr.17) gegenüber, während die vom Bewußtsein nicht konstituierte Transzendenz Gottes derjenigen der Welt gleichsam polar gegenübersteht. All diesen Transendenzen ist gemeinsam, daß ihr Bestehen nicht ein Bestehen nur innerhalb der jeweiligen Bewußtseinsaktualität ist.

Aus dem Gesagten versteht sich, daß die phänomenologische Methode in ihrer uneingeschränkten, kompromißlosen Reinheit nur auf das eigene Ich angewandt werden kann, weshalb Husserl all seine phänomenologischen Untersuchungen zunächst nur in der von ihm so genannten „methodischen Ichrede“ entfaltete und die Ausschließlichkeit des Gebrauches dieser Ichrede erst da aufgab, wo es auf die Behandlung der

fremden Ich ankam. Diesem seinen Verfahren werden auch wir uns bei der Darstellung seiner Subjektlehre anschließen.

13. Wendet man sich den in der methodischen Ichrede gehaltenen Ausführungen Husserls zu, so empfiehlt es sich, zunächst den Unterschied zwischen den zwei terminologischen Gegensatzpaaren „real-ideal“ und „reell-ideell“ zu betrachten. Das erste derselben bezieht sich auf die Sphäre der Transzendenz und drückt den Unterschied zwischen zeiterfüllenden und zeitlosen Transendenzen aus, das zweite aber ist auf die Immanenz bezogen und kennzeichnet den Unterschied zwischen demjenigen, was in der Immanenz ursprünglich zeiterfüllend ist, und demjenigen, was zur Immanenz nur kraft der Intentionalität gehören kann (deren Struktur nachher, Nr.14, behandelt wird). Später (s. unten, Nr.22) wird sich zeigen, daß die Zeitlichkeit in den beiden Fällen nicht dieselbe ist, und zwar daß das Reelle in der immanenten Zeit verläuft, das Reale aber durch die transzendente, gegenständliche Zeit charakterisiert ist.

Unter Erlebnissen im weiteren Sinne verstand Husserl alles, was reell zu der Immanenz gehört, also alles, was in derselben die immanente Zeit erfüllend, in dieser Zeit verlaufend ist. Erlebnisse, die „Bewußtsein von etwas“ sind, nannte er intentionale Erlebnisse oder auch Akte. Diejenige Erlebnisse, die selber nicht intentional, sondern bloß Stoffe für intentionale Formungen abgeben, bezeichnete er als sensuelle oder hyletische Data. Zu den letzteren rechnete er: die perzeptiv darstellenden Inhalte der äußeren Wahrnehmung, die den Begriff der „Empfindung“ im gewöhnlichen, engen Sinne des Wortes definieren; die imaginativ darstellenden Inhalte der äußeren, d.h. auf Transzendenz bezogenen Phantasie, die bei ihm Begriff der „sinnlichen Phantasmen“ definieren; die sinnlichen Gefühls- und Triebelemente. Wie die Empfindungen in den Akten der Wahrnehmung des Transzendenten und die sinnlichen Phantasmen in den Phantasien des Transzendenten nicht selber intentional sind, sondern bloß als Träger der sie formenden Intentionen funktionieren, so sind auch die sinnlichen Gefühls- und Triebelemente bloß Bestandteile intentionaler Gefühls- und Willensakte, und zwar sie bilden die sensuelle (hyletische) Unterschicht der intentionalen Funktionen.

Diejenigen Komponenten der reellen Immanenz, welche die Intentionalität in die an sich nicht intentionalen Stoffe hineinbringen, d.h. diese Stoffe intentional formen und somit das Bewußtsein zum „Bewußtsein-von“ gestalten, wurden von Husserl als „noetische Momente“ oder einfach „Noesen“ bezeichnet. Und weil nicht nur Stoffe, sondern auch Noesen immanentzeitlich verlaufende Tatsachen sind, so pflegte er auch von einer hyletischen und einer noetischen Schicht des Erlebnisstromes sowie von der sensuellen $\nu\lambda\eta$ und der intentionalen $\mu\omicron\sigma\phi\eta$ zu sprechen. Die Noesen können also in zweifacher Weise in Betracht kommen: entweder als die die Stoffe formenden intentionalen Funktionen, durch Abstraktion von den von ihnen geformten Stoffen losgelöst, oder als diese Funktionen mitsamt den von ihnen geformten Stoffen, d.h. als die konkreten Noesen. Es würde jedoch eine umständliche Pedanterie bedeuten, diesen Unterschied immer auch terminologisch zum Ausdruck zu bringen. Deshalb schrieb Husserl einfach von Noesen da, wo es aus dem jeweiligen Kontext unzweideutig hervorging, welche Art Noesen gemeint war. Diesem Wortgebrauch schließen auch wir uns hier an.

Weil die Intentionalität nach Husserl als das Titelproblem der ganzen Phänomenologie anzusehen ist (wie oben, Nr.11, erwähnt worden ist), so versteht sich ohne weiteres, welche eine grundlegende Rolle den die Intentionalität hineinbringenden noetischen Komponenten zuerkannt werden muß, was jedoch nicht zu bedeuten hat, daß die Noesen für die letzten Formen gehalten werden dürfen: als reelle Komponenten des Bewußtseins sind sie zeiterfüllend, nämlich in der immanenten Zeit vorlaufend, welcher allein die Würde der letzten Form, der Urform, zukommt (vgl. unten, Nr.22).

14. Die in der immanenten Zeit verlaufenden noetischen Funktionen vermögen die Intentionalität in die an sich nicht intentionalen Stoffe nicht anders als nur dadurch hineinzubringen, daß sie diese Stoffe gegenständlich deuten (interpretieren, apperzipieren) und somit die Beziehung des Bewußtseins auf den Gegenstand ursprünglich konstituieren, d.h. daß sie den an sich nicht identischen Stoffen einen identischen Sinn geben. Eben dieser gegenständliche Sinn ist dasjenige in einem Akt, was ihm allererst die Beziehung auf ein Gegenständliches verleiht. Er hat nun selbst eine Struktur,

und zwar er enthält einerseits den leeren sinngebungsmäßig gesetzten Identitätspunkt, der noch aller Bestimmtheiten bar und also das zu bestimmende X ist, und andererseits die dieses X bestimmenden Prädikate. Der Identitätspunkt kann von den Prädikaten wohl abstrakt unterschieden werden, darf aber nicht neben ihnen gestellt und von ihnen seinsmäßig getrennt werden: er ist eben nichts als der Verknüpfungspunkt, der Träger seiner Prädikate, ohne dieselben ebenso unmöglich, wie sie ohne ihn unmöglich sind. Der Sinnträger als das leere X wird von Husserl als der „noematische Gegenstand schlechthin“ bezeichnet, derselbe Sinnträger mitsamt den ihn bestimmenden Prädikaten aber der „noematische Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten“ und auch der „noematische Kern“ genannt. Gewiß handelt es sich in beiden Fällen nicht um die Gegenständlichkeit, auf welche das „Bewußtsein-von“ intentional bezogen ist, sondern um die die Intentionalität des Bewußtseins erst aufbauende, dem Bewußtsein immanente Gegenständlichkeit, für deren Bezeichnung Husserl denn auch das Wort „Gegenstand“ in Anführungszeichen schrieb. Weil der gegenständliche Sinn bei Husserl als der Sinn der gegenständlichen Apperzeption in Betracht kam, so hatte das Problem dieses Sinnes eine Stellungnahme zu Kant, der in seiner Lehre von Kategorien dieselben als die Grundformen der gegenständlichen Apperzeption interpretiert hatte, unausweichlich zu machen. Und weil nach Husserl der gegenständliche Sinn den Kern der zur Intentionalität wesensnotwendigen irreellen (noematischen) Komponenten bildet und nach Kant die Kategorien ebenso wesensnotwendig zur Grundstruktur des transzendentalen Subjekts gehören, deshalb hatte diese Stellungnahme sozusagen eine Auseinandersetzung de profundis zu bedeuten (vgl. oben, Nr.11).

Der gegenständliche Sinn verknüpft die hyletischen Data zur Identität des jeweils Gemeinten (Gedachten) Gegenständlichen. Die Verknüpfung würde aber nichts verknüpfen, wenn die verknüpften Inhalte durch sie nichts erfahren würden. In dieser Verknüpfung zeigen sich, z.B., die Empfindungsinhalte nicht bloß als etwas Nichtidentisches, sondern schon als Erscheinungsweisen der in ihnen sich „abschattenden“ identifizierend gemeinten gegenständlichen

Momente, d.h. sie werden nicht als reelle Bestandstücke des Erlebnisstromes vorgerufen (wie in der aufs Reelle bezogenen Reflexion), sondern als Komponenten des „Gegenständlichen“ (in Anführungszeichen!) angeschaut und bilden dessen „anschauliche Fülle“. In diesem Zusammenhang muß folgendes über die Empfindungslehre Husserls gesagt werden.

Im Gegensatz zu den realistischen Empfindungstheorien, nach welchen (wie, z.B., bei den englischen Philosophen G.E.Moore und Bertrand Russel) die jeweils empfundenen Empfindungsinhalte von den Bewußtseinsvorgängen des Empfindens nicht nur verschieden sind, sondern unabhängig von denselben auch dann bestehen können, wenn sie nicht empfunden werden, war die Empfindungstheorie Husserls entschieden idealistisch, und zwar sofern er die Empfindungsinhalte für ursprünglich zur reellen Immanenz gehörend hielt und deren Verbindbarkeit am Gegenständlichen auf Kosten der sie intentional formenden und dadurch die Wahrnehmungsgegenstände konstituierenden Funktionen des Bewußtseins setzte. (Über unsere Stellungnahme zur Problematik der Empfindungen s. unten, Dritter Teil, Kapitel X, c, f.)

Zwischen der reellen Immanenz und der Transzendenz liegt nach Husserl die ideelle, noematische, Immanenz, in der die hyletischen Data (d.h., die Empfindungsinhalte) als anschauliche Momente am „Gegenständlichen“, d.h. als gegenständlich geformte Momente vorkommen. (Wir schreiben mit Husserl den „Gegenstand“ in Anführungszeichen, um darauf aufmerksam zu machen, daß hier der immanente noematische, nicht der transzendente Gegenstand gemeint ist!) Nehme ich, z.B., ein und denselben Baum wahr, ihn bald von der einen, bald von der anderen Seite her betrachtend, bald aus der Nähe, bald von fern usw., so ändert sich die Fülle des Anschaulichen an ihm unaufhörlich, d.h. seine Erscheinungsweisen können, idealiter genommen, in infinitum variieren. Sie meine ich aber nicht, sondern den Baum selbst. Wohl kann ich gelegentlich auch den Baum selbst als einen variierenden wahrnehmen, wenn ich, z.B., die Sinngebung „dieser jetzt vom Winde bewegte Baum“ vollziehe. Dann sind aber die anschaulich gegebenen Veränderungen mit den gemeinten wiederum nicht identisch,

und zwar die ersteren bilden die anschauliche Fülle der letzteren. Der Unterschied zwischen beiden leuchtet noch klarer ein, wenn ich darauf achte, daß ich dabei den ganzen Baum meine, während perzeptiv-anschaulich mir immer nur eine Seite desselben gegeben ist.

Der gegenständliche Sinn mitsamt den ihn jeweils veranschaulichenden Momenten, also der anschauungsmäßig erfüllte Sinn, heißt bei Husserl der „Sinn im Modus seiner Fülle“. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß ein und derselbe Sinn verschiedene Fülle haben kann, d.h., daß ein und dasselbe identifizierend Gemeinte sich nicht nur wahrnehmungsmäßig (perzeptiv), sondern auch erinnerungsmäßig, vorerwartungsmäßig, phantasiemäßig (und also imaginativ) darstellen kann und dabei wiederum auf verschiedene Weisen in jedem dieser Falle. Man muß also nicht nur von

wahrnehmungsmäßigem, erinnerungsmäßigem, vorerwartungsmäßigem, phantasiemäßigem Sinn, sondern korrelativ dazu auch von wahrnehmungsmäßiger, erinnerungsmäßiger, vorerwartungsmäßiger, phantasiemäßiger Fülle sprechen. Nie aber dürfte vergessen werden, daß sowohl der jeweilige Sinn als auch dessen Fülle zur Immanenz gehören: kann doch, z.B., ein Baum als Transzendenz abbrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen, usw., während weder der Sinn selbst noch seine anschauliche Fülle abbrennen können, weil sie keine chemischen Elemente haben.

Weil Husserl, wie vorher erwähnt, den gegenständlichen Sinn auch den noematischen Kern nannte, und weil er zwischen dem „puren gegenständlichen Sinn“ und dem „Sinn im Modus seiner Fülle“ unterschied, deshalb hätte er in konsequenter Weise auch den Unterschied zweier Begriffe vom noetischen Kern immer vor Augen und denselben terminologisch zum Ausdruck bringen müssen, was jedoch nicht der Fall war und zu nicht geringen Schwierigkeiten im Verstehen seiner Gedanken zu führen hatte. Z.B., bald bezeichnete er den puren gegenständlichen Sinn als den noematischen Kern, bald aber wollte er „vorsichtig ‚Sinn‘, nicht Kern“ sagen und unter dem Kern nur den „vollen Kern“ als den Sinn im Modus seiner Fülle verstehen.

Was Husserl als die „noematische Charaktere“ bezeichnete, wurde von ihm mit Rücksicht auf den noematischen

Kern definiert, nämlich als diejenigen Bestimmtheiten gefaßt, die dem Kern anhaften und zusammen mit ihm das Ganze des Noema ausmachen. Hieraus versteht sich, daß die Schwankungen in der Fassung des noematischen Kernes sich auch in der Fassung der noematischen Charaktere zu spiegeln hatten.

Als die dem Gemeinten als solchem, also dem „Ideellen“, anhaftenden Bestimmtheiten sind diese Charaktere selber „ideell“, nicht „reell“, und zwar sie sind die Weisen, in welchen das Bewußte als solches jeweils bewußt wird, d.h. sie unterscheiden sich von den „noetischen Charaktere“, unter denen nicht die „Weisen des Bewußtseins als solchen“, sondern die „Weisen des Bewußtseins“ zu verstehen sind. Und weil das Noematische nur bestehen kann, sofern es von den noetischen Funktionen konstituiert wird, so gibt es einen genauen Parallelismus zwischen noetischen und noematischen Strukturen und dementsprechend auch einen Parallelismus zwischen noetischen und noematischen Charakteren. So entsprechen, z.B., den noetischen „doxischen“ oder Glaubenscharaktere des gewissen Glaubens, bloßen Vermutens, Fragens, Zweifelns die noematische Charaktere (als Seinsmodalitäten) des „wirklich“, „möglich“, „zweifelhaft“. Die erwähnten noematischen Charaktere sind thetische Charaktere, d.h. sie charakterisieren die Art des Setzens (oder Thesis) des identifizierend Gemeinten. Zu einer anderen Dimension zählen die noematischen Charaktere in der Sphäre der Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung, wo ein und dasselbe Identische einmal als „originär“ bewußt, ein anderes Mal als „erinnerungsmäßig“ bewußt, dann wieder als „bildmäßig“ bewußt usw. vorkommen kann. Noch andere Charaktere treten in Zusammenhang mit den Wandlungen der Aufmerksamkeit auf.

Die oben erwähnte Doppeldeutigkeit in der Fassung des noematischen Kernes bei Husserl drückte sich in seiner Fassung der noematischen Charaktere wie folgt aus: Wurde der noematische Kern als der pure gegenständliche Sinn verstanden, so mußte die jeweilige anschauliche Fülle zu demjenigen gerechnet werden, was solch einem Kern anhaftet, d.h. sie mußte zu den Charakteren gerechnet werden. Sofern aber der Kern als der gegenständliche Sinn im Modus seiner Fülle

angesehen wurde, mußte die jeweilige Fülle nicht mehr für einen der Charaktere, sondern für eine Komponente des Kernes selber gehalten werden. Husserls Ansichten über den stufenweisen Aufbau des Noema können wie folgt zusammengefaßt werden: 1) das unterste Moment: der Identitätspunkt des Sinnes = der Sinnträger = das leere, zu bestimmende X = der noematische „Gegenstand schlechthin“. 2) Dieses X mit den es bestimmenden identischen Prädikaten = der gegenständliche Sinn = der noematische Sinn = der noematische „Gegenstand in Wie seiner Bestimmtheiten“ = der noematische Kern. 3) Dieser noematische „Gegenstand in Wie seiner Bestimmtheiten“ und „im Wie seiner Gegebenheitsweisen“ = der gegenständliche Sinn im Modus seiner Fülle = der volle noematische Kern. 4) Der noematische Kern mit den ihm anhaftenden Schichtungen = der noematische Kern mit seinen Charakteren = das volle Noema.

15. Aus dem vorher über das Noema Gesagten leuchtet auch Husserls Ansicht über die Seinsweise des Noema klar und deutlich ein. Es ist nach ihm wohl möglich, das Noema abstraktiv-isolierend für sich zu betrachten, doch heißt das nicht, daß das Noema gelegentlich eine selbstständige Seinsweise haben könnte: als intentionales Korrelat des Bewußtseins weist es wesensnotwendig auf die entsprechenden noetischen Funktionen zurück. Von dem Noema gilt also mit Recht: *esse = percipi*, nur nicht im Berkleyschen Sinne, d.h. das *esse* des Noema darf nicht als ein reelles Bestandstück, weil es nur ein ideelles, intentionales *esse* ist, welches bloß kraft der reellen noetischen Funktionen als das in ihnen „Gemeinte“, „Bewußte als solches“ bestehen kann.

Das Noematische ist die Sphäre der Einheiten, das Noetische die Sphäre der diese Einheiten konstituierenden Mannigfaltigkeiten. Beide gehören also total verschiedenen Dimensionen an. Freilich ist auch in Bezug auf das Noematische die Rede von den Mannigfaltigkeiten nicht nur zulässig, sondern auch notwendig. Die dem noematischen Kern anhaftenden noematischen Mannigfaltigkeiten, die ideell sind, müssen von den reellen noetischen Mannigfaltigkeiten immer aufs schärfste unterschieden werden. Das ein Mannigfaltiges einigende und zugleich Einheit konstituierende Bewußtsein zeigt selber niemals Identität, wo

im noematischen Korrelat die Identität des „Gegenstandes“ gemeint ist. Wird, z.B., ein Baum als ein und derselbe unveränderte Baum wahrgenommen, und zwar zunächst von der Vorderseite, dann von der Rückseite, hinsichtlich der visuellen Beschaffenheiten irgendeiner Stelle zuerst undeutlich und unbestimmt, dann deutlich und bestimmt, u.dgl., so sind die verschiedenen Abschnitte eines solchen in der immanenten Zeit verlaufenden Wahrnehmens wohl im Sinne der kontinuierlichen Einigung in der Sukzession verbunden, nie aber identisch, während der in der Noema bewußte „Gegenstand“ als ein im wörtlichen Sinne identischer gemeint wird.

16. Weil das Bewußtsein sich nur durch den gegenständlichen Sinn auf den Gegenstand beziehen kann und weil dieser noetisch konstituierte Sinn die Kernschicht des Noema ausmacht, deshalb versteht sich, daß in jedem intentionalen Erlebnis (Akt) ein Dreifaches da ist: 1) die noetische Intention, die aufs Noematische geht; 2) die noematische Intention, die aufs Gegenständliche geht; 3) die ganze Intention des Bewußtseins-von, die durch die noetische und noematische Schichten hindurch aufs Gegenständliche geht und das Bewußtsein zu einem „Bewußtsein-von“ macht. Nur die letzte Intention ist etwas Ganzes und Konkretes, während die zwei ersteren sozusagen bloße Bausteine sind, notwendig aufeinander angewiesen und ohne einander unmöglich. Wird einfach vom Bewußtsein-von gesprochen, so meint man eben die letzte Intention, ohne ihre Komponenten im Auge zu haben.

Weil die noematische Intention von dem gegenständlichen Sinn vorzeichnet ist und weil dieser nicht das ganze Noema, sondern nur dessen Kern ausmacht, deshalb leuchtet ein, daß verschiedene Noemen denselben Gegenstand haben können, und zwar im gewöhnlichen, transzendenten, Sinne, den Husserl (wie oben erwähnt) ohne Führungszeichen zu schreiben pflegte, während er das Noema selbst, als die dem Bewußtsein zugehörige, nämlich demselben intentional immanente und also ideelle Gegenständlichkeit, als den „Gegenstand“ in Führungszeichen bezeichnete. Der Unterschied dieses „Gegenstandes“ von dem Gegenstande des ganzen intentionalen Erlebnisses ist schon von den Scholastikern geahnt und in ihrer Unterscheidung zwischen

„immanenten“ und „sinnlichen“ Objekten des Bewußtseins zum Ausdruck gebracht worden, wie Husserl selbst darauf hinwies. Die beiden Gegenstände unterscheiden sich aber nicht dadurch, daß der eine „immanent“, der andere „sinnlich“ wäre, sondern dadurch, daß der eine das intentionale Korrelat bloß der noetischen Intention ist, der andere aber das intentionale Korrelat des ganzen intentionalen Erlebnisses ausmacht. Zur scharfen Auseinanderhaltung beider Arten der Gegenstände empfahl er auch zu beachten, daß die Gegenstände im gewöhnlichen Sinne (ohne Anführungszeichen geschrieben!) unter grundverschiedenen Gattungen stehen, während alle noch so verschiedenen Gegenstandsinne und alle vollen Noemen von einer einzigen obersten Gattung sind.

Zu dem vorher Gesagten sei noch folgendes hinzugefügt. Weil nach Husserl ein Etwas als Gegenstand des Bewußtseins nur fungieren kann, sofern sich das Bewußtsein auf es bezieht, d.h. es zu einem bewußten Etwas macht, und weil die Beziehung des Bewußtseins auf dessen Gegenstand nach ihm (wie oben gezeigt worden) durch eine unerschütterliche Wesensgesetzlichkeit der Parallelität zwischen noetischen und noematischen Strukturen charakterisiert ist, so versteht sich, daß er ein dieser Parallelität entsprechendes Gegenstück auch in der zur Immanenz nicht gehörenden und in seiner Terminologie also „transzendenten“ Struktur des Bewußtseinsgegenständlichen zugeben zu müssen glaubte, so daß im ganzen es sich bei ihm um eine Parallelität der noetischen, noematischen und transzendentgegenständlichen Strukturen handelte. (Über die Bedeutung dieser durchgängigen Parallelität in den Fällen der Erlebnisfundierung s. unten, Nr.18.)

17. Die reellen hyletisch-noetischen Momente einerseits und die ideellen noematischen andererseits machen jedoch nach Husserl nicht das Ganze der Struktur des reinen Bewußtseins aus: Erlebnisse, die in der Einheit ein und desselben reinen Erlebnisstromes vorkommen, sind Erlebnisse ein und desselben Ich, welches, als das Ich der reinen Erlebnisse, selber ein reines Ich ist. Dieses Ich kann unmöglich ein Erlebnis unter anderen Erlebnissen sein, sondern zeigt sich als dasjenige Etwas, welches die Erlebnisse

mit all ihren reellen und ideellen Komponenten, kurzum den ganzen Erlebnisstrom „hat“, sich in denselben als ein und dasselbe numerisch Identische zeigt. Da die Erlebnisse nur als Erlebnisse eines Ich möglich sind, so ist dieses Ich etwas Notwendiges, ohne welches weder die reellen noch die ideellen Komponenten irgendwie vorkommen können. Dem hyletisch-noetisch-noematischen Erlebnisstrom gegenüber ist also dieses Ich wohl transzendent, aber in einem wesentlich anderen Sinne, als die Objekte transzendent sind, weshalb Husserl dasselbe auch als eine „Transzendenz in der Immanenz“ bezeichnete.

Zur Immanenz muß das reine Ich deshalb gerechnet werden, weil es sich an allen Erlebnissen ein und desselben Erlebnisstromes beteiligt; weil dieselben zu ihm als die „seinen“ gehören; weil es in einer ganz spezifischen Weise „in“ diesen Erlebnissen ist, „in“ ihnen lebt; weil es eben das Erlebende ist. Keinesfalls aber darf das Gesagte so verstanden werden, als ob nach Husserl das reine Ich mit seinen eigenen, von den Erlebnismomenten unterschiedenen Komponenten in die Erlebnisse hineinkäme. Im Gegenteil: er behauptete ausdrücklich, daß trotz all seinen Verflochtenheiten mit den Erlebnissen das reine Ich nicht für sich genommen und zu einem eigenen Untersuchungsobjekt gemacht werden könne. Von seinen „Beziehungsweisen“ und „Verhaltensweisen“ abgesehen, sei es völlig leer und könne deshalb auch nicht an und für sich beschrieben werden. Daran aber hielt Husserl entschieden fest, daß diese Beziehungs- oder Verhaltensweisen selber, nämlich als die Weisen, wie das reine Ich in den jeweiligen Erlebnisarten oder Erlebnismodi das erlebende Ich ist, ein Feld für reichhaltige Untersuchungen darstellen. (Über das Problem der Individualität der in diesem Sinne verstandenen reinen Iche s. unten, Nr.21.)

18. Unsere bisherigen Ausführungen über die Subjektlehre Husserls bezogen sich, und zwar aus methodischen Gründen der Einfachheit, nur auf solche Erlebnisse, in welchen keine übereinander gebauten Schichten von Noesis und Noema vorkommen und die deshalb als zur „untersten“ Sphäre des Bewußtseins gehörend angesehen werden können. Die „höheren“ Bewußtseinssphären sind dadurch ausgezeichnet, daß in ihnen mehrere Noesen und dementsprechend

auch deren noematische Korrelate übereinander gebaut sind, und zwar im Sinne des Fundierungsverhältnisses übereinandergebaut. Dieses Verhältnis besteht nach Husserl darin, daß obere Schichten eines Erlebnisganzen fortfallen können, ohne daß das Übrige als ein konkretes intentionales Erlebnis aufzuhören hätte, und daß umgekehrt ein konkretes intentionales Erlebnis neue noetisch-noematische Schichten annehmen kann, z.B., wenn auf eine konkrete Vorstellung sich ein unselbstständiges Moment aufzuschichten „wartet“ oder, falls schon es aufgeschichtet ist, wieder fortfällt. Die Gemüts- und Willensakte bieten reichhaltige Beispiele für Erlebnisse, in welchen mehrfache und bisweilen sehr komplizierte intentionale Schichtungen vorkommen. Nach Husserls Ansicht sind im Falle der Erlebnisfundierung nicht nur mehrfache Noesen übereinander gebaut und deren noematische Korrelate ebenfalls übereinander gelagert, sondern, und zwar infolge des schon erörterten Prinzips der durchgängigen Parallelität der noetischen, noematischen und transzendentgegenständlichen Strukturen, gibt es mehrfache Schichten auch in der transzendenten Gegenständlichkeit des Bewußtseins, nämlich als die transzendenten Korrelate der jeweiligen Bewußtseinsintentionen. Die Weise, in der eine „bloße Vorstellung“ einen Sachverhalt meint, sei eine andere, als die Weise, in welcher ein Urteil einen Sachverhalt für wahr oder falsch hält, und wieder ganz verschieden sei die Weise der Vermutung strukturiert, sowie des Zweifels, der Hoffnung oder Furcht, des Wohlgefallens oder Mißfallens, des Begehrens oder Fliehens, der Entscheidung eines theoretischen Zweifels (Urteilsentscheidung) usw. Überhaupt müsse zugegeben werden, daß die meisten Akte komplexe Erlebnisse seien und sich also auf komplexe Gegenstände beziehen.

„Nichts kann beurteilt, nichts kann aber auch begehrt, nichts kann gehofft und gefürchtet werden, wenn es nicht vorgestellt wird“ – diesen Gedanken hatte Franz Brentano mit aller Entschiedenheit ausgesprochen und im Zusammenhang damit behauptet, daß alle intentionalen Erlebnisse „entweder Vorstellungen sind, oder auf Vorstellungen als ihrer Grundlage beruhen“. Husserl schloß sich an diese von ihm zitierten Worte seines Lehrers an und glaubte von der

Erlebnisfundierung behaupten zu können: daß als die tiefste Schicht derselben sich noch aller Stellungnahme zu dem Vorgestellten entbehrendes „bloßes Vorstellen“ zeige; daß darüber sich die Zone der theoretischen Stellungnahmen des Behauptens, Verneinens, Vermutens, Bezweifeln u.dgl. sowie der atheoretischen Stellungnahmen des Hoffens, Fürchtens, Hassens, Wünschens, Wollens, der Liebe u.dgl. aufschichten können; daß Stellungnahmen aller Art sich „objektivieren“, sich sozusagen an der „bloßen Sache“ niederschlagen können; daß infolgedessen die sog. „natürliche Welt“ sich nicht als Welt der bloßen Naturdinge gebe, sondern einen Reichtum von „höheren Objekten“ zum Vorschein bringe, welche den die Erlebnisfundierung kennzeichnenden „höheren Bewußtseinssphären“ korrelativ seien, wie etwa den Reichtum von Werten und praktischen Objekten aller Art – von Städten, Straßen mit Beleuchtungsanlagen, Werkzeugen, Möbeln, Büchern, Kunstwerken u.dgl.; daß man zwischen der „bloßen Sache“ und dem „vollen intentionalen Korrelat“ aufs schärfste zu unterscheiden habe. (Welch eine Rolle diese Ansicht Franz Brentanos in der Ausgestaltung der Lehre Husserls von Reflexion und Selbstbewußtsein gespielt hatte, wird unten, Nr.23, gezeigt.)

19. Der oben erwähnten methodischen Vereinfachung entsprechend galten die vorangehenden Ausführungen über die Subjektlehre Husserls nur dem eigenen phänomenologisch reinen Bewußtsein. Bevor wir die methodische Ichrede aufgeben, sei das eigene psychologische Bewußtsein in den Problemkreis gerückt.

Husserl definierte das psychologische (d.h. vom Standpunkt der Psychologie in Betracht gezogene) Bewußtsein als das animalische, also an einen organischen Körper gebundene Bewußtsein. Weil er aber, und zwar seiner idealistischen Wendung entsprechend, der Körperwelt jegliches Ansichsein aberkannte und sie für bloße intentionale Konstitution des reinen Bewußtseins hielt, deshalb konnte er in gar keiner Weise zugeben, daß das reine und das psychologische Bewußtsein irgendwie nebeneinander liegen und gelegentlich sich aufeinander beziehen könnten, sondern mußte das Problem des psychologischen Bewußtseins als das Problem der Bindung des reinen Bewußtseins an einen Teil

der von ihm selbst konstituierten Körperwelt auffassen. Solch einer Problemstellung entsprechend sollte das Bewußtsein einerseits als ein absolutes Bewußtsein verstanden werden, das alles Körperliche überhaupt konstituiert, andererseits aber sollte das Bewußtsein als ein untergeordnetes, an einem Teil dieser Körperwelt gebundenes Vorkommnis in Betracht kommen. Auf die besondere Schwierigkeit dieser Aufgabe wies Husserl selbst ausdrücklich hin.

Wird die Körperwelt (die körperliche Transzendenz) für eine bloße intentionale Konstitution des reinen Bewußtseins gehalten, dann kann auch die das psychologische Bewußtsein kennzeichnende Bindung an einen Körper nur für eine intentional vermittelte Bindung gehalten werden. Das psychologische Bewußtsein muß dann als das sich selbst transzendierende reine Bewußtsein verstanden werden, d.h. als das reine Bewußtsein im Medium seiner es transzendierenden Apperzeptionen. Werden diese (wie bei der „Ausschaltung“ des eigenen Leibes) nicht mitgemacht, so vereinfacht sich das psychologische Bewußtsein im reinen Bewußtsein. Es ist also ein und dasselbe Bewußtsein, das, als reines, die transzendente Körperwelt konstituiert, und, als psychologisches, in derselben vorfindbar ist. Mit anderen Worten: das reine Bewußtsein konstituiert die Körperwelt und ordnet sich selbst in dieselbe in der Form eines an einen Teil derselben gebundenen Bewußtseins ein. Wollte man sich eines von Hegel geprägten Terminus bedienen, so konnte gesagt werden, daß das psychologische Bewußtsein nach Husserl nichts anderes als eine „Selbstentfremdung“ des phänomenologisch reinen Bewußtseins sei, wobei gewiß nicht vergessen werden dürfte, daß diesem Terminus bei Hegel selbst sofern eine verschiedene Bedeutung zukommt, als er die Konstituierung der Körperwelt auf Kosten der dialektisch sich selbst negierenden absoluten Idee setzt.

Durch die Einordnung des Bewußtseins in die gegenständliche Welt wird dasselbe auch in die für die gegenständliche Welt in Betracht kommende objektive Zeit eingeordnet. Die Psychologie vermag wohl die Resultate der mit Hilfe von Instrumenten vorgenommenen „objektiven“ Zeitmessung von denjenigen der unmittelbar erlebten „subjektiven“ Schätzung der Dauer zu unterscheiden, nie aber

kann sie imstande sein, diejenige Zeit in den Blickfeld zu rücken, welche die Urform des reinen Bewußtseins ausmacht, und deshalb nicht, weil die Psychologie in der „natürlichen“, die Welt mit all deren Gegenständen setzenden Einstellung zu verbleiben hat, während das phänomenologisch reine Bewußtsein mit dessen Urform – der immanenten Zeit – nur nach dem Vorzug der phänomenologischen Ausschaltung aller Stellungnahmen zum Gegenständlichen als solchem ersichtlich gemacht werden kann.

20. Die bisher entfalteten Ausführungen über das reine und das psychologische Bewußtsein bezogen sich nur auf das Gebiet des eigenen Ich. Nun gilt es, den Kreis des methodischen Solipsismus (der methodischen Ichrede) zu durchbrechen und einzusehen, wie Husserl das Problem der Intersubjektivität phänomenologisch zu behandeln versuchte.

Während er, in Übereinstimmung mit Augustinus und Descartes, die Tatsachen des eigenen Bewußtseins für absolut unmittelbar, absolut ursprünglich, „originär“ gegeben und deshalb auch für absolut unbezweifelbar hielt und deren Bestehen als eine „apodiktische Existenz“ zu bezeichnen pflegte, glaubte er in keiner Weise phänomenologisch nachweisen zu können, das auch das fremde Ich ebenso unmittelbar gegeben werden könne. Hieraus versteht sich seine Behauptung, daß kein Widersinn in der Möglichkeit liege, daß das empirisch gegebene fremde Ich gar nicht bestehe, während das eigene Ich originär und absolut gegeben sei, nicht nur nach Essenz, sondern auch Existenz. Auf seiner Suche nach dem letzten Grund aller Aussagen über das fremde Ich glaubte er, daß nur eine in der Wahrnehmung des fremden Leibes fundierte, durch diese Wahrnehmung vermittelte Erfahrung als solche als ein Grund aufgewiesen werden könne, und interpretierte diese Art Erfahrung als eine „einfühlende“ Erfahrung. Eben weil diese in der Dingwahrnehmung fundiert sei, könne sie unmöglich zu eine höheren Gewißheit führen, als die Dingwahrnehmung selbst; noch mehr: man müsse sogar immer vor Augen behalten, daß ihre Gewißheit nicht einmal die Gewißheit der Dingwahrnehmung erreichen könne, weil Einfühlungstäuschungen auch vorkommen könnten, wo die fundierenden Dingwahrnehmungen selber nicht Täuschungen seien. Das fremde Ich könne also nur in

vermittelter Weise der Anzeige, nur durch eine Intentionalität zweiter Stufe erreicht werden, und zwar sofern das unmittelbar gegebene Fremdkörperliche das nicht unmittelbar gegebene fremde Ich indiziere.

Das vorher über das fremde Ich Gesagte darf nicht so mißverstanden werden, als ob es in einer rein phänomenologischen Analyse auf die Existenz oder Nicht-Existenz des fremden Ich ankommen könnte. Im Gegenteil: die phänomenologische *εποχή* verbietet jede Fragestellung über die Existenz oder Nicht-Existenz des fremden Ich als solchen und gestattet nur eine rein immanent gerichtete Fragestellung über das eigene einführend-erfahrende Bewußtsein vom fremden Ich. Im Unterschied von der auf dieses Bewußtsein gerichteten und durch die phänomenologische *εποχή* charakterisierten phänomenologischen Reflexion, vollzieht sich das ursprüngliche einführend-erfahrende Bewußtsein in der „natürlichen“, durch allerlei Setzungen von Existenz und Nicht-Existenz des dem eigenen Bewußtsein Transzendenten charakterisierten Einstellung. Die Wesensstruktur des in der natürlichen Einstellung sich vollziehenden einführend-erfahrenden Bewußtseins wurde von Husserl wie folgt beschrieben.

Durch die Bindung des fremden Ich an dessen Körper wird es in die natürlich erfahrene eigene Umwelt eingeordnet, sowie das eigene Ich, durch die Bindung desselben an den eigenen Körper, in die Umwelt des fremden Ich eingeordnet wird. Somit werden eigenartige Ich-Du-Verhältnisse als Verhältnisse zwischen Ichsubjekten ermöglicht. Durch die erfahrungsmäßig motivierte Setzung einer Vielheit von Ichen werden die Objekte dieser Iche nicht entsprechend vervielfältigt, so daß eine numerische Vielheit von Ichen und eine numerische Identität von Objekten derselben zugleich gesetzt werden. Infolge solch einer Setzung findet sich das eigene Ich in einer Gemeinschaft mit anderen Ichen in ein und derselben Welt vor. Kommt es einmal zur Setzung auch der idealen Welten (der reinen Zahlen, der reinen Raumgestalten, der reinen Wesenheiten u.dgl. zeitlosen Gebilde), was gewiß nur infolge einer entsprechenden geistigen Entwicklung möglich sein kann, so werden auch diese Welten als für alle Iche dieselben gesetzt. Würde mit der Setzung einer Vielheit

von Ichem auch eine entsprechende Vielheit von Objekten derselben gesetzt, so könnte sich keine Gemeinschaft im eigentlichen Sinne, nämlich als Gemeinschaft in ein und derselben Welt, konstituieren.

Weil jedes der die soeben beschriebene Gemeinschaft bildenden Iche zu derselben nur gehören kann, sofern es an seinen eigenen Körper gebunden ist, so versteht sich ohne weiteres, daß man sich dieser Gemeinschaft als einer Gemeinschaft von psychologischen Ichem bewußt ist. Es ist nun nach Husserl möglich, von dem Standpunkt eines jeden dieser Iche aus eine eigenartige phänomenologische *εποχή* vorzunehmen. Anstatt einer Vielheit von in ein und dieselbe Welt der Objekte eingeordneten psychologischen Ichem hat man dann im Blickfeld nur noch eine Vielheit von reinen Ichem, welche sich ein und derselben Objektwelt bewußt sind. Eine derart in Sicht bekommene Intersubjektivität ist aber nur phänomenologisch, also unter der Ausschaltung der Frage über deren Existenz oder Nicht-Existenz, gesehen, d.h. für absolut unbezweifelbar („apodiktisch existierend“) darf nur das eigene Bewußtsein von solch einer Intersubjektivität gehalten werden.

Weil nach Husserl eine Fragestellung streng phänomenologisch nur sein kann, sofern sie sich nach dem Prinzip der phänomenologischen *εποχή* richtet, die jegliche Stellungnahme zur Frage der Existenz oder Nicht-Existenz der Bewußtseinsgegenstände als solcher verbietet, und also auch dann verbietet, wenn als Gegenstände des eigenen Bewußtseins die fremden Iche in Betracht kommen, und weil die Idealismus-Realismus Frage sich gerade auf die Weise der Existenz der Bewußtseinsgegenstände – über deren Ansichsein oder bloßes Fürs-Subjekt-Sein zu entscheiden hat, deshalb versteht sich, daß die im Sinne Husserls verstandene phänomenologische Methode nur zu solchen Resultaten zu bringen vermag, die noch diesseits aller Idealismus-Realismus-Problemstellung stehen und also idealistisch-realistisch neutral sind. (Die These der idealistisch-realistischen Neutralität der phänomenologischen Methode war der leitende Gedanke unserer Behandlung der idealistischen Wendung Husserls – s. „Der phänomenologische Idealismus Husserls“, Acta Universitatis Latviensis, XIX, 1928, Riga; als

facsimile Neudruck von Garland Publishing, Inc., New York, 1979 veröffentlicht.)

Während mehrere unter denjenigen Denkern, die im Gebrauch der phänomenologischen Methode mit Husserl mehr oder weniger Schritt hielten, in ihren philosophischen Ansichten realistisch eingestellt waren, wie etwa Nic. Hartmann, Alexander Pfänder und Moritz Geiger, bekannte sich Husserl selbst mehr und mehr zu einem Idealismus, nach welchem alles Seiende überhaupt entweder als phänomenologisch reines Bewußtsein oder als ein von diesem Bewußtsein konstituiertes Seiendes anzusehen ist. Daß ein solcher Idealismus nicht seiner phänomenologischen Methode allein entspringen konnte, versteht sich aus der idealistisch-realistischen Neutralität dieser Methode.

Obwohl Husserl die Philosophie Kants in einem immer zunehmenden Maße zu schätzen lernte, vermochte er deren Zurückführung aller Erfahrungsgegenstände überhaupt, und darunter also auch der erfahrbaren Einzelichen (der Rickertschen „Ich-Objekte“) auf ein numerisch-identisches reines Bewußtsein nicht mitzumachen, sondern blieb entschieden bei der Vielheit von phänomenologisch reinen Ichen, als einer weiter nicht zurückführbaren Seinsregion, stehen und behauptete, daß die numerische Identität eines gegenständlichen Sinnes in einer Vielheit von Einzelichen nicht zur Annahme eines numerisch-identischen Subjektes nötige, sondern sich als eine Leistung der diesen Sinn ursprünglich konstituierenden, in verschiedenen reinen Ichen verschiedenen noetischen Funktionen verstehen lasse. Diese Ansicht zeichnete der Ausgestaltung seiner Philosophie die Richtung nach einer Art Monadologie vor, weshalb er denn auch in seinen Freiburger Vorlesungen hatte sagen können, daß Leibnitz als derjenige Denker anzusehen sei, der die wahre Monadologie in einem genialen Aperçu vorweggenommen habe.

Infolge seiner idealistischen Wendung hielt Husserl zwei konstitutive Probleme für unausweichlich: das Problem der objektiven Konstitution der Gegenstände des reinen Bewußtseins und das Problem der Konstitution des reinen Bewußtseins selbst. Er dachte also, daß das durch den phänomenologischen Rückgang – in der phänomenologischen

Reflexion – erreichte reine Bewußtsein nichts Letztes sei, sondern seinen Grund in einem wahrhaft Absoluten habe, welches sich selbst in einer tiefer liegenden und durchaus eigenartigen Weise konstituiere.

Daß ein die Gegenstandswelten aufs Subjekt zurückführender Idealismus es mit zwei Aspekten der Konstitution zu tun hat, war seinerzeit schon von Kant eingesehen worden, und zwar im Zusammenhang mit seinem Problem der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien). In der Vorrede zur ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ unterschied er zwei Seiten dieser Deduktion: „Die eine bezieht sich auf die Gegenstände der reinen Vernunft und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dar- tun und begreiflich machen...Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und Erkenntniskräften, auf denen er beruht, mit ihm in subjektiver Hinsicht zu betrachten...“ Kants eigenes Interesse hatte vorzugsweise der objektiven Deduktion gegolten, wie das von ihm selbst in der genannten Vorrede zum Ausdruck gebracht worden ist. Eben deshalb hatte er die in der ersten Ausgabe angesponnenen subjektiv orientierten Ausführungen in der zweiten Ausgabe fallen lassen. Fichte aber hatte gerade die subjektive Deduktion für seine Hauptaufgabe gehalten. Freilich dürfte das Gesagte nicht so verstanden werden, als ob die konstitutive Problemstellung Husserls mit derjenigen Kants oder Fichtes identisch wäre. Der tiefe Unterschied leuchtet allein schon daraus ein, daß Kant und Fichte die reine Subjektivität als absolut zeitlos interpretiert hatten, während nach Husserl die reine Subjektivität die immanente Zeit als ihre Urform hat.

Wie oben über die Subjektlehre Husserls ausgeführt worden ist, sind alle gegenständlichen Einheiten noematisch bedingt. Das Noematische aber ist selbst nur eine Konstitution des Noetischen im Sinne der konkreten Noesen, d.h. Noesen mitsamt ihren hyletischen Momenten. Also führen alle Konstitutionsprobleme letzten Endes auf die Probleme der noetischen, d.h. reellen Konstitution zurück. Bewußtsein als reelle Einheit ist der Erlebnisstrom, so daß alle Konstitutionsprobleme letzten Endes auf das Problem des Erlebnisstromes zurückgedrängt werden. In Bezug auf

diese behauptete Husserl, daß jedes wirkliche Erlebnis sich in einem endlosen Kontinuum von Dauern – einem erfüllten Kontinuum – einordne, d.h. daß zur Möglichkeit des Erlebnisstromes die Zeit gehöre. Diese aber, eben als die Zeit der immanenten reellen Komponenten des Bewußtseins, müsse von der Zeit der transzendenten realen Komponenten der Gegenstandswelt aufs schärfste unterschieden werden; die letztere, als die Form der bewußtseinsbedingten Gegenstandswelt, sei selber bewußtseinsbedingt, während die erstere die formale Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins selbst ausmache.

Der reine Erlebnisstrom als Ganzes sei also nichts anderes als die erfüllte immanente Dauer, und demzufolge das Problem der subjektiven Konstitution nichts anderes als das Problem dieser Dauer, d.h. der erfüllten immanenten Zeit. Die immanente Zeit selbst sei eine Erlebnisse mit Erlebnissen verbindende notwendige Form der Sukzession, d.h. eine „Urform des Bewußtseins“, in welcher alle übrigen Formen des Bewußtseins ihre letzte Möglichkeitsbedingung haben. Ein reines Ich und ein nach den Dimensionen von Jetzt, Vorher und Nachher erfüllter, in dieser Erfüllung wesentlich zusammenhängender, sich in seiner inhaltlichen Kontinuität fortsetzender Erlebnisstrom seien notwendige Korrelate. Eben dieses Ich mit seinem Erlebnisstrom sei die „Quelle aller Vernunft und Unvernunft, alles Rechtes und Unrechtes, aller Realität und Fiktion, alles Wertes und Unwertes, aller Tat und Untat“ („Ideen“, §86). Das die Gegenstandswelten konstituierende Bewußtsein, welches in der Philosophie Kants als zeitlos in Betracht kommt, wird also in der Philosophie Husserls sozusagen „verzeitlicht“, „historisiert“. Somit versteht sich, daß die Subjektlehre Husserls zu denjenigen Subjektlehren gerechnet werden muß, welche vorher von uns als „fundamentalzeitlichen“ bezeichnet wurden. Freilich sollte auch dasjenige vor Augen behalten werden, worin Bergson und Husserl in ihren Theorien der fundamentalen Zeit auseinander gingen. Nach Bergson ist diese Zeit nicht eine Form, sondern ein substanzielles Sein; nicht auf das endliche menschliche Subjekt beschränkt, sondern nichts anderes als die sich selbst konstituierende und alles Endliche aus sich erlassende schöpferische Entwicklung

Gottes, in welcher wir „vivimus et movemur et sumus“ (vgl. oben, Bergson, Nr.9); nicht eine irgendwelchen ihr übergeordneten Gesetzen unterworfenen Evolution, sondern eine an gar keine Notwendigkeit gebundene und also absolute Freiheit. Dagegen sah Husserl in der fundamentalen Zeit: nicht ein substanzielles Sein, sondern eine Form; nicht eine irgendwie über die Grenzen der Endlichkeit hinausragende Form, sondern die Urform des endlichen menschlichen reinen Bewußtseins; nicht eine alle Notwendigkeit überhaupt spottende Freiheit, sondern die Form des endlichen reinen Bewußtseinsstromes, der sich in den Grenzen einer derart unerschütterlichen Wesensgesetzlichkeit entfaltet, daß nicht einmal Gott daran etwas zu ändern vermag. (Der letzterwähnte Unterschied versteht sich daraus, daß Bergson in der Wesenslehre Platons eine Ursünde der Philosophie erblicken zu müssen glaubte, während Husserl in seiner Wesenslehre die einzige Möglichkeit sah, jedweden empiristisch bedingten Relativismus und Skeptizismus auszuweichen (vgl. oben, Bergson, Nr.8-9 und Husserl, Nr.11, Absatz 3).

Unsere vorangehenden Betrachtungen über die Subjektlehre Husserls haben nur zwei seiner Subjektbegriffe hervorgehoben – den Begriff des phänomenologisch reinen und den Begriff des psychophysischen Subjektes. Weil gerade diese für die von Husserl in seinen „Ideen“ zum Ausdruck gebrachte monadologische Philosophie von grundlegender Bedeutung waren, müssen sie für die wichtigsten gehalten werden. Als ein Schüler von Franz Brentano aber hatte Husserl zugleich Interesse für die rein deskriptive Psychologie, zu deren Vertretern auch sein Lehrer zählte, – ein Interesse, das sich in den ersten, vor den „Ideen“ veröffentlichten Schriften Husserls gezeigt hatte, während seines Kampfes für die in den „Ideen“ bekannt gegebene Denkgehalte in den Hintergrund gedrängt war, in den späteren Veröffentlichungen aber wieder zum Vorschein kam.

Faßt man die ganze Entfaltung der Subjektlehre Husserls ins Auge, ohne auf die einzelnen Phasen derselben einzugehen, so kann gesagt werden, daß für diese Subjektlehre zwei Gegensatzpaare bestimmend gewesen sind: „empirisch – eidetisch“ und „psychologisch – philosophisch“. Und weil das philosophische bei Husserl in der Zurückführung

alles Gegenständlichen auf das phänomenologische reine Bewußtsein kulminierte und weil er dieses Bewußtsein auch als das transzendente Bewußtsein zu bezeichnen pflegte, deshalb können die erwähnten Gegensatzpaare auch wie folgt ausgedrückt werden: „empirisch – eidetisch“ und „psychologisch – transzendental“. Aus der Kombination der Glieder dieser Gegensatzpaare lassen sich die verschiedenen Aufgaben verstehen, die Husserl der auf die Subjektivität bezogenen Forschung vorgeschrieben haben möchte.

Der Gegensatz „empirisch – eidetisch“ ist oben (Nr.11) schon behandelt worden. Den Gegensatz „psychologisch – transzendental“ pflegte er auch als denjenigen zwischen „innerweltlich Subjektivem“ und „weltkonstituierend Subjektivem“ zu charakterisieren und sprach gelegentlich in diesem Zusammenhang auch von „Ich als Weltkind“ und „Welt als Ichkind“, das innerweltliche (mundane) Subjektive als das spezifische Gebiet der psychologischen Forschung hervorhebend. Die Verbindung des ersten Gegensatzes mit dem zweiten Glied des zweiten drückt die zwei Stufen der für die idealistische Philosophie Husserls charakteristischen Methode aus: den empirischen Rückgang von den Gegenständen zu den die Gegenstände konstituierenden und deshalb als „transzendental“ bezeichneten Tatsachen des reinen Bewußtseins, und den Rückgang von diesen Tatsachen zu den ihnen übergeordneten Wesensgesetzen, welche, eben als Wesensgesetze der transzendentalen Tatsachen, selber den Namen der transzendentalen Wesensgesetze verdienen.

Die innerweltliche Subjektivität kann entweder als die psychophysische oder die rein psychische in Betracht kommen. Wie erwähnt, kam in den „Ideen“ nur die psychophysische in Betracht und dabei nur vom empirischen, nicht eidetischen Standpunkt aus. Weil die im traditionellen Sinne verstandene Psychologie sich nur mit dem psychologischen Subjekt befaßt, deshalb schien deren Problem für Husserl keiner besonderen Behandlung zu bedürfen. Infolgedessen wandte er sich, und wiederholentlich, nur dem Problem der Psychologie der reinen Innenwendung zu, die er auch als die reine Psychologie zu bezeichnen pflegte. Deren „Reinheit“ wollte er durch die Hervorhebung der Notwendigkeit einer spezifisch psychologischen Ausschaltung (psychologischen

εποχή) steigern, nämlich sie zu einer von ihm so genannten phänomenologischen machen und innerhalb derselben den Unterschied von Empirischem und Eidetischem gelten lassen.

Die empirische phänomenologische Psychologie sollte nach Husserl die Bewußtseinstatsachen rein immanent in Betracht ziehen, d.h. keine Stellung zu der Existenz oder Nichtexistenz der Objekte des Bewußtseins nehmen, also nur die Tatsachen des Bewußtseins von den Objekten berücksichtigen, weil diese Tatsachen auch da sind, was sie sind, wenn die in ihnen bewußten Objekte gar nicht existieren; mit anderen Worten: diese Art Psychologie sollte sich der phänomenologischen Ausschaltung bedienen. Der Übergang von diesen Tatsachen zu den ihnen übergeordneten Wesensgesetzen sollte die eidetische phänomenologische Psychologie ergeben, d.h. diese sollte gewisse Charakterzüge der eidetischen Allgemeinheit und der phänomenologischen Ausschaltung aufweisen, ohne ihr Wesen als Psychologie, nicht Philosophie, einbüßen zu müssen. Aus dem Gesagten geht hervor, daß die phänomenologische reine Psychologie in ihren beiden Formen – in der empirischen so gut wie in der eidetischen – ohne phänomenologische Ausschaltung unmöglich sein würde. Es fragte sich deshalb, wie der Unterschied zwischen der psychologisch-philosophischen Ausschaltung, und bzw. der Unterschied zwischen der phänomenologischen Psychologie und dem phänomenologischen Idealismus des näheren zu verstehen ist. Diesen Unterschied versuchte Husserl wie folgt zu fassen, gab aber selbst zu, daß er hier mit besonderen Schwierigkeiten zu tun gehabt hätte.

Weil die phänomenologische reine Psychologie und die phänomenologische Transzendentalphilosophie weitgehend dieselben Gegenstände auszuschalten haben, so muß der Gehalt beider auch weitgehend übereinstimmend sein. Der Unterschied kann nur in dem Ausmaß der Ausschaltung und in der Einstellung zu den ausgeschalteten Gegenständen bestehen. Während die Psychologie in ihrer phänomenologischen Ausschaltung sich nur der Stellungnahme zur Frage über Existenz und Nichtexistenz der jeweiligen Bewußtseinsgegenstände enthält, die These der Existenz der Welt überhaupt und der Existenz des Ich in der Welt aber immer aufrechterhält und somit in der natürlichen

Einstellung verbleibt, unterzieht die phänomenologische Transzendentalphilosophie ihrer Ausschaltung nicht nur alles Gegenständliche überhaupt, also auch die Welt selber, sondern behauptet zugleich, daß das im Resultat solch einer unbegrenzt durchgeführten Ausschaltung (und somit einer radikalen Aufhebung der natürlichen Einstellung) sichtbar gewordene reine Bewußtsein alles Gegenständliche überhaupt, und also auch die ganze Welt, ursprünglich konstituiert.

Zusammenfassend glauben wir sagen zu müssen, daß all die psychologischen Versuche Husserls eigentlich darauf hinausliefen, die Psychologie der reinen Innenwendung zu einer tadellos „reinen“ zu machen und sie aus den Niederungen der empirischen Zufälligkeit (Kontingenz) zur Höhe der Wesensallgemeinheit zu erheben. In einer derart ausgestalteten „reinen“ und zugleich „eidetischen“ Disziplin sollte nicht mehr eine so und so aussehende Subjektivität des Menschen in einer so und so aussehenden Welt in Betracht kommen, sondern eine Subjektivität überhaupt in einer Welt überhaupt. Also sollte weder eine empirische Deskription der Bewußtseinstatsachen und deren empirischen Typen, noch eine Erklärung derselben aus den durch eine empirische Generalisierung aufgestellten und selber bloß zufälligen (andersmöglichen) Gesetzen die Aufgabe dieser neuartigen Psychologie ausmachen, sondern eine Wesensdeskription der für eine Subjektivität überhaupt in einer Welt überhaupt charakteristischen reinen Möglichkeiten, Unmöglichkeiten und Notwendigkeiten, kurzum: eine Wesensdeskription einer innerweltlichen Subjektivität überhaupt. Daß Husserls Gedanke der Innerweltlichkeit überhaupt und Heideggers Gedanke des In-der-Welt-seins als der Grundverfassung des Daseins (der endlichen Subjektivität) weitgehend übereinstimmende Züge aufweisen, dürfte nach dem vorher Gesagten hinreichend klar sein und sollte trotz aller sonst noch so verschiedenen Denkweise beider nicht übersehen werden.

c. Eine vorläufige Charakterisierung der ekstatischzeitlichen Subjekte

Nach den universalzeitlichen und den fundamentalzeitlichen Subjektlehren ist das Subjekt zeitlich im Sinne des

Eingebettetseins in eine Zeit, die für eine vom Subjekt nicht konstituierte, sondern es erst ermöglichende Sukzession gehalten wird. Bei Heidegger, dem Urheber der ekstatischzeitlichen Interpretation der Subjektivität, wird das menschliche Subjekt nicht mehr als in eine von ihm nicht konstituierte Sukzession eingebettet interpretiert, sondern einer ursprünglichen Zeitlichkeit gleichgesetzt, die angeblich keine Sukzession ist, sondern sich selbst dadurch konstituiert, „zeitigt“, daß sie sich selbst transzendierend und in diesem Sinne „ekstatisch“ verhaltend, die Horizonte der Sukzession – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – entwirft. Die durch diese Horizonte charakterisierte Zeit wird als „abgewandelt“ und „vulgär“ bezeichnet, und sogar Kierkegaard, dem Urheber des Existenzialismus, gegenüber der Vorwurf nicht gespart, daß er im Bereiche des vulgären Zeitbegriffes geblieben sei (Sein und Zeit, 1927, S.338, Fußnote). Aus dem Gesagten versteht sich die Rede Heideggers von der „ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit“ (SZ, S.369) und der „horizontalen Verfassung der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit“ (SZ, S.365). Der Unterschied von allen vor Heidegger entstandenen Zeitlehren ist geradezu bestürzend. Eine Zeit, die keine Sukzession ist, sondern die Horizonte der Sukzession – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – ekstatisch entwirft; ein Subjekt, das mit dieser Zeit identisch ist und also in gar keinem Sinne innerzeitlich sein kann; eine Zeit, die nicht universal ist, sondern nur in den Einzelfällen der durch die „Jemeinigkeit“ charakterisierten individuellen Subjekte bestehen kann, also keine majestätische, das ganze Gebiet der Realität umgreifende Universalzeit, sondern nur noch sozusagen ein Kleinkram von einzelnen Zeitinseln; eine Zeit, die wegen ihrer Identität mit endlichen Subjekten, selber nur endlich sein kann; eine Zeit, die wegen des Hineingehaltenseins dieser Subjekte in den Tod, auch selbst als in den Tod hineingehalten verstanden werden muß. – Heideggers geradezu gruseliges Programm der Destruktion nicht nur der Geschichte der Ontologie, sondern der ganzen Geschichte der Philosophie ist oben (am Ende des „Abrisses der Behandlung“) schon erwähnt worden. Nach dem vorher über seine Zeitlehre Gesagten versteht sich, wie er seine Destruktionen für „im

Lichte der Problematik der Zeitlichkeit“ durchführbar hatte halten können (vgl. SZ, S.25 u.392).

Weil im letzten (vierten) Teil unserer Untersuchungen eine Auseinandersetzung mit den ekstatischzeitlichen Subjektlehren unausweichlich sein wird, dürfte die vorher gegebene Charakterisierung des ekstatischzeitlichen Subjektes z.Z. für genügend gehalten werden.

Kapitel II

Zum Problem des empirisch-apriorischen, gegenständlich aber nicht konstitutiven Subjekts

a. Platon

Es kann kaum geleugnet werden, daß die früheste Behandlung der empirisch-apriorischen Struktur in der platonischen Lehre von der Präexistenz der Seele zu erblicken ist. Nach dieser Lehre hat die Seele zunächst in der Welt der reinen Wesenheiten (welche bei Platon „Ideen“ heißen) existiert und dieselben in unmittelbarer Gegebenheit vor sich gehabt. Infolge des rein intuitiven Erfassens dieser Wesenheiten ist die Seele mit vorempirischen Erkenntnissen ausgestattet worden, die nach der Geburt der Seele – als der Inkarnation in der sinnlichen Welt – nicht verloren gegangen, sondern im Gedächtnis aufbewahrt worden sind. Zusammen mit den auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung erworbenen empirischen Erkenntnissen sind sie zu Komponenten der Struktur des empirisch-apriorischen Subjekts geworden. Freilich ist diese Lehre mehr mytisch-dichterisch als philosophisch-kritisch. Jedenfalls aber ist sie für das erste Aufkommen der Unterscheidung zwischen empirischen und apriorischen Bestandteilen des Subjekts zu halten.

b. Aristoteles

Bekanntlich ist die noch heute in der Philosophie und den sog. Realwissenschaften behandelte Unterscheidung zwischen Potentialität und Aktualität erst von Aristoteles gemacht und auch als Grundlage für seine Subjektproblematik

benutzt worden. Sein hierauf bezüglicher Gedankengang kann wie folgt dargestellt werden. Weil keine Potentialität sich selbst aktualisieren kann, sondern einer sie aktualisierenden Form bedarf, deshalb ist alles Aktuelle, freilich die Aktualität Gottes ausgenommen, eine Einheit von Potentialität und Form, welche Einheit wiederum als Potentialität für eine höhere Formung da ist, usw. Weil die Formen (Platons allgemeine Wesenheiten) nicht, wie nach Platon, außerhalb der Sinnendinge bestehen, sondern zur Struktur derselben gehören, und weil die wahre Erkenntnis nicht die sinnlichen Dinge selbst, sondern nur die ihnen innewohnenden Formen zu ihrem Gegenstand hat, deshalb kann nicht, wie bei Platon, in einem Wegsehen von Sinnendingen und Hinsehen auf die ihnen transzendenten reinen Wesenheiten bestehen, sondern nur in einem Hineinsehen in diese Dinge, um die ihnen innewohnenden Formen erfassen zu können. Dementsprechend muß zugegeben werden, daß der zur wahren Erkenntnis führende Weg zwei Phasen hat: erstens die Kenntnisnahme von Sinnendingen, welche die Aufgabe der sinnlichen Wahrnehmung ist und zu dem jeweiligen Wahrnehmungsmaterial führt, zweitens das Erfassen der den schon bekannt gewordenen Sinnendingen innewohnenden Formen, und zwar durch die Bildung von allgemeinen, der Allgemeinheit der Formen entsprechenden Begriffen. Das jeweilige Wahrnehmungsmaterial, welches also bloß eine Potentialität für die Begriffsbildung ist, wird von Aristoteles die potentielle Vernunft genannt, die diese Potentialität aktualisierende und dadurch die Erkenntnis der allgemeinen Formen zustande bringende Form aber als die aktive Vernunft bezeichnet. Weil die allgemeinen Formen absolut unveränderlich, immer absolut dieselben sind, so kann es in der durch die Begriffsbildung aktualisierten Erkenntnis derselben keine individuellen Unterschiede mehr geben, welche wohl für jedes Wahrnehmungsmaterial charakteristisch sind. Die dem Wahrnehmungsmaterial charakteristische Potentialität der wahren Erkenntnis – die potentielle Vernunft – ist, weil mit diesem Material verbunden, selber individuell, entstehend und vergehend, während die diese Potentialität aktualisierende Form – die aktive Vernunft – ist, eben als Form, weder entstehend und vergehend, noch individuell. Hieraus

versteht sich die von Aristoteles behauptete unpersönliche Unsterblichkeit der aktiven Vernunft. Es fragt sich aber, wie diese an die Individualität und Vergänglichkeit der potentiellen Vernunft nicht gebundene aktive Vernunft besteht. Aristoteles eigene Antwort war, daß sie wie ein göttlicher Funken zu den vegetativen und animalischen Komponenten der Seele hinzutritt, ohne von deren Individualität und Vergänglichkeit betroffen zu sein. Bekanntlich hatten sogar die besten Kenner der aristotelischen Philosophie zugeben müssen, daß man es in diesem Falle mit einem der dunkelsten Bestandteile dieser Philosophie zu tun habe. Eine der Lösungen dieser Schwierigkeiten wurde von dem größten arabischen Philosophen des Mittelalters, von Averroes (+1198), vorgelegt, der in der aristotelischen Philosophie die Perfektion des menschlichen Geistes sah und deshalb mit seiner eigenen Philosophie nichts anderes als eine von Schwierigkeiten gereinigte Reproduktion der aristotelischen Gedankenwelt geben wollte. Nach Averroes ist die aktive Vernunft die universale göttliche Vernunft, welche gewisse vegetativ-animalisch strukturierte Individuen mit zwei Aktionen zu menschlichen macht, und zwar mit der ersten Aktion die potentielle Vernunft in denselben hervorbringend, mit der zweiten die potentiellen Erkenntnisse aktualisierend. (Der Gedankengang des Averroes hatte auch die christlichen Denker beeinflusst. Weil Averroes aber Aristoteles im Geiste des die persönliche Unsterblichkeit leugnenden plotinischen Pantheismus interpretiert hatte, wurde er von der mohammedanischen wie von der christlichen Orthodoxie bekämpft und verdammt.)

Wie es mit all den erwähnten Schwierigkeiten auch immer sei, soviel ist unleugbar und für unsere Zwecke genügend, und zwar daß es auch bei Aristoteles eine Problematik des empirisch-apriorischen Subjekts gibt und daß dieses Subjekt nicht gegenständlich konstitutiv ist. Die zu seiner Struktur gehörende aktive Vernunft ist konstitutiv nicht auf die Gegenstände der Erkenntnis (die von aller Erkenntnis unabhängigen Formen), sondern nur in Bezug auf die Erkenntnis dieser Gegenstände. Ändert man die aristotelische Subjektlehre in dem Sinne, daß man den apriorischen Teil des Subjekts nicht nur als erkenntniskonstitutiv, son-

dern auch als gegenständlich konstitutiv deutet, so ist man von der aristotelischen realistischen Duplizitätsthese schon bei der kantischen transzendental-idealistischen angelangt. Historisch ist man diesen Weg nicht gegangen: die kantische Duplizitätsthese weist als ihren historischen Hintergrund diejenige Entwicklungslinie auf, welche ihren Ursprung in der platonischen Duplizitätsthese hatte und von dort aus – durch die vielberühmte Theorie der „angeborenen Ideen“ – zu Kant hinauflangte.

c. Die Theorien der „angeborenen Ideen“ und der Übergang zu Kant

Platons Lehre von der Präexistenz der Seele, nach welcher sie schon vor ihrer Geburt in der Sinnenwelt, und also auch vor ihrer sinnlichen Erfahrung, mit gewissen Erkenntnissen ausgestattet ist, spielte später, freilich ihres mythisch-dichterischen Schmuckes entkleidet, eine grundlegende Rolle in den rationalistischen Systemen. Diese Systeme sind nicht skeptisch. Weil nach ihnen die Erfahrung nicht als Quelle wahrer Erkenntnis in Betracht kommen kann, deshalb gibt es für sie nur eine Möglichkeit, und zwar anzunehmen, daß das Erkenntnisvermögen vor der Erfahrung nicht eine tabula rasa ist, sondern die wahre Erkenntnis schon irgendwie in sich hat. Die Rolle der Erfahrung kann dann bestenfalls nur die sein, diese Erkenntnis aus ihrer latenten Form in die patente überzuführen. Die rationalistischen Systeme sind also notwendigerweise auf die Annahme von Erkenntnissen angewiesen, die absolut a priori sind. Der Inbegriff dieser Erkenntnisse macht dasjenige aus, was man als die reine Vernunft zu bezeichnen pflegt.

Vor Leibniz sahen die Vertreter der Theorien der angeborenen Ideen in der Erkenntnis eine ihre Gegenstände nicht ursprünglich konstituierende, sondern dieselben bloß enthüllende Funktion der reinen Vernunft. Geht man einen Schritt weiter und nimmt man an, daß die Funktionen der reinen Vernunft gegenständlich konstitutiv sind, so ist man schon auf dem Wege zu der Möglichkeit des transzendentalen Idealismus. Der Übergang von den Theorien der angeborenen Ideen zu dem transzendentalen Idealismus

wurde von Leibniz, dem größten Vertreter dieser Theorien, möglich gemacht, der selbst wohl diese Möglichkeit nicht verwirklichte. Erst Kant verwirklichte sie und baute eine derart monumentale Gedankenwelt aus, daß sie zu einer der welthistorisch einflußreichsten Philosophien zu werden hatte.

Sowohl die Anhänger als auch die Gegner der Theorie der angeborenen Ideen waren in der Deutung derselben bei weitem nicht übereinstimmend. Locke, einer der radikalsten Gegner, wollte das Angeborensein dieser Ideen als deren aktuelles Vorhandensein vor aller Erfahrung im Bewußtsein verstanden haben. Ähnlich hatten vor ihm solche Anhänger dieser Doktrin wie die Neuplatoniker und manche Kartesianer gedacht, – manche, nicht alle, weil in den Werken des Descartes selbst keine eindeutige Ausführungen über dieses Problem gefunden werden können. Dagegen leugnete Leibniz die Möglichkeit eines derartigen Angeborenseins aufs radikalste und versuchte in seiner Theorie des virtuellen Angeborenseins zu zeigen, daß die von der Erfahrung nicht gezogenen Wahrheiten wohl von vornherein im Subjekt, jedoch nicht in dessen klarem und deutlichem Bewußtsein liegen, und, als Bewußtseinspotentialitäten, erst dann zum aktuellen Bewußtsein gelangen können, wenn die Erfahrung den entsprechenden Anlaß dazu gibt.

Dem Leibnizschen Gedanken des virtuellen Angeborenseins war es beschieden, dasjenige Werk Kants hervorzurufen, in welchem der Übergang von der Leibniz-Wolffschen Gedankenwelt zu der Transzendentalphilosophie des großen Königsbergers zum Vorschein kam, nämlich die Inauguraldissertation von 1770. Dieser Übergang war wohl von Leibniz selbst in seinen „Nouveau essais“ angedeutet, in welchen er das Problem des virtuellen Angeborenseins behandelt hatte und die auf Kant einen tief greifenden Einfluß ausübten. Sich mit dem radikalen Empirismus des Locke auseinandersetzend, weist Leibniz in der Vorrede zu dem genannten Werk darauf hin, daß Locke's System mehr Verwandtschaft mit Aristoteles, sein eigenes aber mehr mit Platon habe. Im Laufe der Untersuchung gelangte Leibniz zu der Überzeugung, der menschliche Geist erwerbe seine Erkenntnisse wohl unter der Leitung der Erfahrung, diese aber setze sich nicht nur aus sinnlichen Elementen zusammen,

sondern enthalte auch Elemente, die von der Vernunft selbst beigetragen sind. Infolgedessen gebe es zwei total verschiedene Arten der Erkenntnis: die Tatsachenwahrheiten (*vérités de fait*) und die Vernunftwahrheiten (*vérités nécessaires ou de raison*). Die ersteren seien aus der Erfahrung, die letzteren aus der Vernunft selbst geschöpft, welche, u.a. auch die ganze reine Geometrie als Präformation in sich enthalte. Hieraus versteht sich der von Leibniz geprägte und seitdem klassisch gewordene Satz: „*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*“. Dieser Satz, als Gegenstück zu der auch von Locke anerkannten sensualistisch-empirischen These „*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*“ gebildet, enthält gerade in den von Leibniz hinzugefügten Worten „*nisi intellectus ipse*“ das die Grenzen des reinen Empirismus übersteigende platonische Element seiner Erkenntnistheorie, welches er auf Kosten des virtuellen Angeborenses setzte. Weil er dieses Element mit dem pluralistischen ontologischen Idealismus seiner Monadologie in Einklang zu bringen hatte, wurde er vor Schwierigkeiten gestellt, deren rein systematische (ihre faktisch-historische Ausgestaltung also nicht berücksichtigende) Behandlung den Übergang von dem angeblich virtuell angeborenen „*intellectus ipse*“ zu dem kantischen „transzendentalen Subjekt“ verständlich machen wird, – den Übergang, der zu einer Konzeption führte, die mit der Doktrin der angeborenen Ideen nichts mehr zu tun hatte.

Die sonst noch so verschiedenen Theorien der angeborenen Ideen stimmten darin überein, daß sie dieselben als objektiv gültig ansahen. Sofern als es sich dabei um theoretische, d.h. zum Gebiet der Erkenntnis gehörende Ideen handelte, wurde ihnen die Wahrheitsgültigkeit zuerkannt. Platon hielt die von der Erfahrung nicht gezogenen Ideen deshalb für wahrheitsgültig, weil sie nach ihm nichts anderes als unmittelbare Anschauungen sind, welche die präexistierende Seele in der Welt der reinen Wesenheiten (der absolut objektiven „Ideen“ an sich) gehabt hat und die nach der Versenkung der Seele in die sinnliche Welt des unaufhaltsamen Werdens nur noch in der Form der Erinnerung (*αναμνησις*) fortbestehen können. Descartes versuchte die objektive Gültigkeit der angeborenen Ideen durch den Beweis dessen zu sichern, daß sie von Gott eingepflanzt sind, der weder selbst irren noch uns

irreführen kann. Jedenfalls hielten beide daran fest, daß diese Ideen ihre Gegenstände nicht konstituieren, sondern bloß enthüllen, d.h. daß diese Ideen nur für die Erkenntnis der Gegenstände, nicht für die Gegenstände der Erkenntnis konstitutiv sind. Weil Leibniz das Sein der Welt als Vorgestelltsein, nicht Ansichsein, deutete, und zwar als Vorgestelltsein in unendlich vielen und absolut abgeschlossenen („fensterlosen“) einzelnen Bewußtseinseinheiten – „Monaden“, hatte er den Nachweis dessen zu erbringen, wie das sich in einzelnen Monaden vollziehende Vorstellen, zu dessen Bestand die angeborenen Ideen zählen, die objektive, d.h. die subjektiven Grenzen jeder einzelnen derselben übersteigende Gültigkeit haben kann. Da sah er nur eine Möglichkeit, nämlich, anzunehmen, daß diese Monaden sich nur ein und dieselbe Welt vorstellen. Die numerische Identität der vorgestellten Welt sollte also nach ihm dasjenige sein, was alle Monaden als absolut dasselbe haben, was die subjektiven Grenzen des Vorstellens in einzelnen Monaden übersteigert und gerade dadurch diesem Vorstellen die objektive Gültigkeit zu verleihen vermag. Diese Annahme stellte aber, und unumgänglich, vor die weitere Frage darüber, wie es möglich sein kann, daß die unendlich vielen, wegen ihrer Geschlossenheit sozusagen in Saft des eigenen Vorstellens kochende Monaden sich nichtsdestoweniger nur ein und dieselbe Welt und nicht viele Welten vorstellen, oder, in einer grotesken Weise ausgedrückt, daß jede der Monaden nicht „auf eigene Faust“ verrückt wird. Gerade da führte Leibniz seine Idee der prästabilierten Harmonie ins Feld, und zwar als die Idee der ein für allemal festgelegte Übereinstimmung des Vorstellens in einzelnen Monaden. Dadurch wurde auch die speziellere Frage über die Wahrheitsgültigkeit der angeborenen Ideen beantwortet, weil dieselben ja nichts anderes als die apriorischen Komponenten des Vorstellens bedeuteten.

Die vorher entfaltete Behandlung der Schwierigkeiten, die, wie erwähnt, einem Leibniz daraus erwuchsen, daß er das angeblich virtuelle Angeborensein des „intellectus ipse“ mit dem pluralistischen ontologischen Idealismus seiner Monadologie in Einklang zu bringen hatte, gipfelte in unserer Feststellung, daß er das Prinzip der prästabilierten Harmonie für den letzten Boden, sozusagen für den archimedischen

Punkt hielt, um darauf die Behebung dieser Schwierigkeiten stützen zu können. Daß dieses Prinzip keine unerschütterliche Stütze war, wurde auch von Kant eingesehen, der aus der Leibniz-Wolffschen Schule herkam, in der ersten, „dogmatischen“, Periode seines Philosophierens, diesem Prinzip huldigte, in der späteren, „kritischen“, es aber fallen ließ und noch in seiner (jedenfalls nach 1791) abgefaßten Schrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz diese Harmonie als „das wunderlichste Figment, was je die Philosophie ausgedacht hat,“ bezeichnete.

Die für Leibniz charakteristischen Thesen der im klassischen Sinne angeborenen (und also absolut apriorischen) Ideen und der Konstituiertheit der Welt durch das in unendlich vielen Einzelsubjekten sich vollziehende Vorstellen hatten eine Möglichkeit nahe gelegt, deren er sich nicht bedient und die er wahrscheinlich auch nicht gesehen hatte, und zwar anzunehmen, daß die in der Struktur der Einzelsubjekte aufweisbaren apriorischen Komponenten einen einzigen und also numerisch identischen Komplex von apriorischen Formen bilden, auf dessen Kosten die numerische Identität der Welt zu setzen ist. Die von Leibniz zur Erklärung der numerischen Identität der Welt herangezogene höchstproblematische prästabilisierte Harmonie könnte dann durch den angeblich in der Bewußtseinsimmanenz aufweisbaren numerisch-identischen Gehalt von apriorischen Formen ersetzt werden. Gerade diese Möglichkeit wurde für Kant entscheidend, nachdem er die Leibnizsche prästabilisierte Harmonie als „das wunderlichste Figment, was je die Philosophie ausgedacht hat,“ nicht mehr anzunehmen vermochte. Hieraus versteht sich, weshalb er gelegentlich die „numerische Einheit“, „numerische Identität“ der transzendenten Apperzeption – als des tiefsten Einheitsgrundes der kategorialen Synthesis – hervorzuheben für notwendig gehalten hat (vgl. „Kr.d.r.Vernunft“, A 107-8, 112-13).

Die infolge der Entscheidung für die beschriebene Möglichkeit entstandene Philosophie hatte keinen Platz mehr für die Doktrin der angeborenen Ideen, welche als einer ihrer historischen Faktoren gegolten hatte. Während nach dieser Doktrin die angeborenen Ideen sozusagen bloße apriorische Zulagen zu den Vorstellungsbeständen der ansichseienden

Einzelsubjekte darstellen, werden die apriorische Formen in der Transzendentalphilosophie Kants für Bedingungen nicht nur der Erfahrung, sondern auch alles Erfahrbaren überhaupt, also auch der erfahrbaren Einzelsubjekte selber, gehalten. Diese dürfen demnach nur noch für bestimmte, von den apriorischen Formen konstituierte Phänomene gehalten werden, welchen ebenso wenig ein Ansichsein zukommt, wie der ganzen erfahrbaren Welt, in der sie, als deren „Kinder“, ihr Leben und Weben zu entfalten haben. Hieraus versteht sich auch Rickerts Bezeichnung derselben als der „Ich-Objekte“.

In der Leibnizschen Monadologie gab es noch etwas, was den Übergang zur kantischen Transzendentalphilosophie in hohem Maße erleichtern konnte, und zwar nicht nur die Raum-, sondern auch die Zeitlosigkeit der Monaden: sah doch Leibniz in Raum und Zeit nicht, wie Newton, gewisse Entitäten an sich, sondern bloße Ordnungen des Miteinanderseins (*ordo coexistentiae*) und des Nacheinanderseins (*ordo successionis*) des von den Monaden Vorgestellten, nicht der Monaden selber. Dementsprechend war auch die Möglichkeit ausgeschlossen, Raum und Zeit als Prinzipien der Individuation der Monaden in Betracht zu ziehen. Und weil Leibniz alle Monaden als „lebendige Spiegel des Universums“ deutete, die sich das Ganze ein und derselben Welt vorstellen, deshalb konnte er die Individualität der Monaden auch nicht auf Kosten der Verschiedenheit der von ihnen vorgestellten Inhalte setzen, sondern hatte die Verschiedenheit der perspektivischen Ansichten und der Klarheitsgrade des Vorstellens dafür verantwortlich zu machen, wie das aus seinen folgenden Formulierungen unzweideutig hervorgeht: „Und wie eine und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten betrachtet, immer wieder anders und gleichsam perspektivisch vielfältigt erscheint, so geschieht es auch, daß es wegen der unendlichen Menge der einfachen Substanzen gleichsam ebenso viele verschiedene Welten gibt, die gleichsam nichts anderes sind als die perspektivischen Ansichten des einzigen Universums, je nach verschiedenen Gesichtspunkten jeder einzelnen Monade.“ „Es ist also nicht der Gegenstand, sondern die Abstufung der Erkenntnis des Gegenstands, worin die Monaden beschränkt sind. Sie gehen alle in verworrener Weise auf das Unendliche, das Ganze aus. Aber sie sind

begrenzt und voneinander verschieden nach dem Grad der deutlichen Perzeptionen.“

Der Weg von dem Leibnizschen „intellectus ipse“ zu dem kantischen „transzendentalen Subjekt“, als dem Inbegriff von apriorischen Subjektformen, war zurückgelegt. Ein Horizont von bis dahin ungeahnten und verlockenden Philosophiemöglichkeiten hatte sich aufgetan. Die Verwirklichungen dieser Möglichkeiten und die dadurch hervorgerufenen Auseinandersetzungen mit ihnen stellen einen Gedankenreichtum dar, der zu den blendendsten Tatsachen der abendländischen Philosophie gehört. Solch ein „Donnergang“ der Gedanken hatte natürlicherweise auch zu neuen Subjektbegriffen zu führen, deren Behandlung den nächsten Kapiteln vorbehalten ist.

Trotz der geradezu bestürzenden Originalität der Subjektlehre Kants, war es den von Kant und Leibniz aufgestellten Subjektlehren gemeinsam, das sie das empirisch-apriorische Subjekt für gegenständlich konstitutiv und für strukturell im absoluten Subjekt nicht verwurzelt hielten, weshalb ihre Subjektbegriffe dem fünften der oben erwähnten Grundbegriffe untergeordnet werden können. Jedenfalls kann nicht geleugnet werden, das die von Leibniz aufgestellte Subjektlehre, welche mit manchen ihrer wesentlichen Züge den vorkantischen, mit anderen den von Kant ins Leben gerufenen Subjektlehren ähnlich ist, einen markanten Übergang von jenen zu diesen darstellt.

Kapitel III

Das gegenständlich konstitutive, strukturell aber im absoluten Subjekt nicht verwurzelte empirisch-apriorische Subjekt

a. Kant und seine Interpreten

Eine der philosophiegeschichtlich bedeutsamsten Taten des englischen Empirismus, und in der radikalsten Form dessen bei Hume, bestand in dem Rückgang von den Gegenständen der Erfahrung zu der Erfahrung der Gegenstände. Eben diesen Rückgang hatte Kant im Auge, als er schrieb, daß Hume ihn aus seinem dogmatischen Schlummer aufgerüttelt hatte. Diesen Rückgang hielt Kant für notwendig, aber nicht hinreichend und forderte deshalb einen weiteren Rückgang, und zwar denjenigen von der Erfahrung zu den notwendigen Bedingungen der Erfahrung. Eben in diesem Rückgang bestand das Originelle seiner als transzendental bekannt gewordenen Methode. Weil sie die notwendigen, d.h. anders unmöglichen Bedingungen alles Empirischen herauszufinden hat, kann sie selber nicht empirisch sein, und aus dem Grunde nicht, das alles empirisch Herausgefundene nur kontingent (andersmöglich) sein kann. Die Erfahrung hielt Kant nur so weit möglich, als Anschauung und Denken möglich sind. Die transzendente Methode sollte demnach zu den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Anschauung und Denken führen. In diesem Zusammenhang läßt sich die berühmte Theorie Kants von Raum und Zeit als den notwendigen Bedingungen der Anschauung und von Kategorien als den ebenfalls notwendigen Bedingungen des Denkens verstehen. Aus den für diese

Theorie charakteristischen Feststellungen folgerte er, daß alles Erfahrbare überhaupt nicht für die Dinge so, wie sie an sich bestehen, gehalten werden darf, sondern nur für die nach den apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens konstituierten Erscheinungen (Phänomene) der Dinge. Deshalb darf nach ihm auch dasjenige, was man als das eigene Selbst erfährt, nicht für das eigene Selbst so, wie es an sich ist, gehalten werden, sondern nur für die Erscheinung, des eigenen Selbst dem eigenen Selbst. In diesem Zusammenhang kann über die Subjektlehre Kants gesagt werden, daß die folgenden auf die drei verschiedenen Aspekte des Selbst bezogenen Behauptungen zu ihren wesentlichen Komponenten gehören: die Erscheinungen des eigenen Selbst (des eigenen Ich) sind erkennbar, nämlich auf Grund der inneren Erfahrung, welche als die Grundquelle der psychologischen Erkenntnisse gilt; das Selbst so, wie es als gegenständlich konstitutiv funktioniert, kann mit Hilfe der transzendentalen Methode erkannt werden; das Selbst so, wie es angeblich an sich (als Ichding-an-sich) besteht, kann nicht erkannt werden. Die Einheit von empirischen Objekten und empirischen Subjekten machte bei Kant die empirische, reale Welt aus, die er, als die Welt der bloßen Erscheinungen (der in seinem Sinne verstandenen „Phänomene“), von den Dingen selbst, als den unabhängig von all ihren Erscheinungen und also an sich selbst bestehenden „Dingen-an-sich“ aufs schärfste zu unterscheiden pflegte. Das Ganze derart verstandenen realen Welt, welche angeblich die apriorische Formen, die empirischen Inhalte (die „empirische Mannigfaltigkeit“) und die erwähnten drei Aspekte des Selbst umfaßt, hatte sich auch vor solche Probleme zu stellen, die Kant selbst entweder nicht zum Bewußtsein gelangt oder von ihm nicht genügend beantwortet waren. Hieraus versteht sich die Verschiedenheit der Interpretationen auch bei denen, die in gar keiner Weise über Kant hinausgehen wollten, sondern nur eine vollständigere Klarlegung und Reinigung von Widersprüchen der in Kants Werken zum Ausdruck gebrachten Gedankenwelt erstrebten.

Immanuel Kant...Auf diesen Namen reagiert ein jedes philosophisch irgendwie empfindsame Gemüt. Die fast erdrückende Monumentalität einer höchst originellen, abgrundtiefen, ausnahmslos alle philosophischen Probleme

umfassenden, überall radikale Wendungen vollziehenden Gedankenwelt und die edlen Züge der durch diese Gedankenwelt schimmernden Persönlichkeit – all das wirkt hinreißend, auch dann, wenn man die von Kant eingeschlagenen Wege nicht für die rechten zu halten vermag.

Das Gedankengut Kants liegt in seinen Werken vor. Und weil im Laufe von ungefähr anderthalb Jahrhunderten eine geradezu titanische Interpretationsarbeit an diesen Werken geleistet worden ist, die bisweilen nach den Methoden der allerpeinlichsten linguistischen und hermeneutischen Akribie gegriffen hat, so möchte es scheinen, als ob Kants Gedankengut ein für allemal eindeutig festgestellt worden wäre. Die Tatsachen aber bezeugen das Gegenteil: es gibt kaum eine andere unter den weltberühmten Größen der neueren Philosophie, die so verschieden gedeutet worden wäre wie Kant. Welches sind die Hauptgründe dieses wirklich seltsamen Auseinandergehens der Interpretation gewesen? Erstens muß gesagt werden, daß Kant selbst nicht immer konsequent gewesen ist, obwohl gerade ihm die folgenden Worte zu verdanken sind: „Konsequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen und wird nur am seltensten angetroffen.“ Eine nicht zu leugnende und oft auch hervorgehobene terminologische und sachliche Inkonssequenz ist im Falle Kants durchaus verständlich: hatte sich doch ihm ein bis dahin unbekannter Reichtum von Möglichkeiten des Philosophierens erschlossen, in dem er nicht nur ungeheure Schwierigkeiten, des Denkens, sondern auch des sprachlichen Ausdrückens zu überwinden hatte. Und dürfte die terminologische Inkonssequenz auch für relativ leicht behebbar gehalten werden, so läßt sich das von der sachlichen Inkonssequenz keinesfalls sagen. Im Gegenteil: die an Kant geleistete Interpretationsarbeit scheint bewiesen zu haben, daß er selbst nicht selten ein Kampfplatz verschiedener Möglichkeiten gewesen ist und – was besonders beachtet werden muß – sogar schon in den Ansätzen. Beispielsweise sei hier bloß auf die so viel umstrittene Verschiedenheit zwischen der ersten und der zweiten Ausgaben der „Kritik der reinen Vernunft“ hingewiesen. – Zweitens kann es ein Auseinandergehen der Kant-Interpretationen sofern geben, als sie sich auf verschiedene Aspekte der kantischen Philosophie beziehen, was im folgenden Sinne zu verstehen ist. Alles,

was zur Klarlegung des Gehaltes (nicht der Genesis!) dieser Philosophie von Bedeutung ist, läßt sich u.E. in seinem Kernstück als Antwort auf die folgenden zwei Grundfragen der Kant-Interpretation ansehen: 1) Was hat Kant in seinen Werken tatsächlich – implicite oder explicite – zum Ausdruck gebracht? 2) Was hat er weder explicite noch implicite ausgedrückt, sondern zum Ausdruck hätte bringen wollen, wenn er sein „kritisches Geschäft“ hätte vollenden können? Dies Kant selbst zum Bewußtsein nicht Gelangte muß ihm ebenso zugerechnet werden, wie etwa einem Kolumbus die Entdeckung Amerikas zuerkannt worden ist, obwohl er selbst, trotz seiner vier Reisen nach Amerika, zu der wahren Bedeutung seiner Entdeckung ebensowenig gekommen war, wie seine Zeitgenossen, und in dem festen Glauben daran starb, daß die von ihm entdeckten Küsten die des reichen Indiens waren. Dürfte man in diesem Zusammenhang nicht von einem eigenartigen – nicht axiologischen – Seinsollen sprechen und dasselbe zu einem wichtigen Moment der Interpretation erheben? – Wie ein Naturwissenschaftler zum Zweck der richtigen Beurteilung eines gegebenen Organismus dessen gattungsmäßig veranlagten, sozusagen biologisch seinsollenden Normaltypus ins Auge fassen muß, um die Normalität, Verkümmernngen u.dgl. Charaktere des Aufbaues und der Entwicklung dieses Organismus feststellen zu können, so kann auch ein Geisteserzeugnis erst dann hinreichend erfaßt und gewürdigt werden, wenn es gelingt, an seine verwirklichte Gestalt die durch seine Ansätze angegebene und in diesem Sinne seinsollende Gestalt als Maßstab anzulegen. Im gegebenen Falle besagt das: die Gedankenwelt Kants kann erst dann hinreichend verstanden werden, wenn es gelingt, nicht nur ihr verwirklichtes Sein, sondern auch das ihren Ansätzen entsprechende Seinsollen zu erfassen. – Sofern eine Interpretation eine Antwort auf die erste der erwähnten Grundfragen darstellt, ist sie eine bloß enthüllende, bloß kenntnisnehmende Kant-Interpretation. Ist sie aber eine Antwort auf die zweite der Grundfragen, so muß sie als eine fortführende und eventuell auch berichtigende Kant-Interpretation angesehen werden (die, z.B., bei der Behandlung der oben, am Ende des 1. Absatzes dieses Kapitels, erwähnten Probleme in Betracht kommen würde). Hieraus versteht sich, daß auch der Unterschied

zwischen Seiendem und Seinsollendem in der kantischen Philosophie einen wichtigen Grund zum Auseinandergehen der Interpretationen angeben kann. Gewiß ist nicht immer leicht herauszufinden, mit welcher Art Interpretation man es eigentlich zu tun hat. Die Verfasser können auch selber den wahren Charakter der von ihnen gegebenen Interpretation verkannt haben. – Drittens kann es nicht geleugnet werden, daß man sowohl bei dem Erfassen des Seins als auch des Sollens des kantischen Systems fehlschlagen kann. Viertens wird die Sachlage noch dadurch kompliziert, daß es sich um verschiedene Systemansätze und dementsprechend auch um verschiedene Gestalten des Seinsollenden handeln kann. – Der erwähnten vier Hauptgründe dürfte es genügen, um das Auseinandergehen der Kant-Interpretationen nicht als eine bloße historische Kuriosität, sondern als eine durchaus verständliche immanent bedingte Tatsache auffassen zu können.

Wir glauben alle diejenigen Denker für Kant-Interpreten halten zu müssen, die die kantische Gedankenwelt nicht nur „gut gekannt“, und zwar innerhalb der Grenzen der schon vor ihnen verwirklichten Möglichkeiten des Verstehens gut gekannt, also das schon vor ihnen Verstandene gut „nach-verstanden“ haben, sondern die gerade wegen ihres guten Kennens über diese Grenzen hinaus zu wichtigen Beiträgen zum Verstehen Kants gebracht haben. Was die Entwicklung der Kant-Interpretationen angeht, so können – im großen und ganzen – sozusagen drei Wellen derselben unterschieden werden: 1) der von Kant ausgehende deutsche Idealismus im engeren Sinne des Terminus (wie bei Fichte, Schelling und Hegel); 2) der Neukantianismus; 3) die nach dem ersten Weltkrieg aufgestellten Kantinterpretationen. Diese drei Wellen sind nicht nur im Sinne ihres historischen Auftretens verschieden, sondern verschieden auch sachlich gewesen, wie das sich unten bei deren Behandlung zeigen wird.

Der kantische Einfluß auf die Philosophie ist derart kompliziert gewesen, daß er von einem einzigen, sei es noch so zweckmäßig gewählten Standpunkt aus gar nicht gefaßt werden kann. Er erschließt sich erst dann, wenn man sozusagen „mit hundert Augen“ der verschiedenen Interpretationen an ihn heranzutreten vermag. Der Standpunkt, von welchem aus Kant und seine Interpreten in den vorliegenden

Untersuchungen behandelt werden, ist ein spezieller, nämlich derjenige der Subjektproblematik. Alles, was zu dieser Problematik nicht unmittelbar gehört, wird außer Acht gelassen. Eine derart eingeeengte Behandlung vermag jedoch sozusagen in das Herz der kantischen Gedankenwelt einzudringen, wie das aus Folgendem einleuchten dürfte. Es gibt wohl einen vor aller philosophischen Fragestellung entstehenden, schon das naive Bewußtsein charakterisierenden und in diesem Sinne „natürlichen“ Realismus, es gibt aber keinen naiven, natürlichen Idealismus. Und weil alle Formen des neuzeitlichen Idealismus im Subjekt zentriert (subjektzentrisch) gewesen sind und weil die Zentrierung aller philosophischen Probleme im Subjektproblem gerade von Kant – in seiner „kopernikanischen Wendung“ – besonders hervorgehoben worden ist, deshalb muß gesagt werden, daß die Subjektproblematik zum innersten Kern der kantischen Philosophie gehört und daß Kant in den vorliegenden Untersuchungen, die es speziell mit der Subjektproblematik zu tun haben, ganz besonders berücksichtigt werden muß. (Ohne Übertreibung kann gesagt werden, daß die Subjektproblematik gleichsam der Ariadnefaden ist, der in die innersten Labyrinthe des kantischen Denkens hineinzuführen und vor Verirrungen zu sichern vermag.)

b. Das Wesen der „kopernikanischen Wendung“ Kants

In Bezug auf die außersubjektive Welt wurde schon in der Antike die grundlegende Unterscheidung zwischen Veränderlichem und Beharrendem getroffen, obwohl die Antike noch keine genügende Fragestellung über die Zeit entfaltet hatte. Anfänglich hielt man nur das eine derselben für wahres Sein und erklärte das andere für bloßen Schein und Nichts. Am monumentalsten kam das in den Gedanken von Herakleitos und Parmenides zum Vorschein, deren jener nur dem Prozeß des Werdens, dieser nur der Identität des Beharrenden die Würde des wahren Seins glaubte zu erkennen zu können. Erst von Platon wurden beide in die Konzeption des Seienden aufgenommen, freilich unter dem Primat des Beharrenden: sah er doch in der veränderlichen Sinnenwelt kein Nichts mehr, sondern eine unvollkommene

Widerspiegelung der absolut unveränderlichen Wesenheiten, die er als „Ideen“ bezeichnete und für nicht nur vom menschlichen, sondern auch vom göttlichen Subjekt unabhängig und also absolut transsubjektiv hielt.

Die Verlagerung der die Sinnenwelt bedingenden reinen Wesenheiten ins Subjekt setzte schon gegen Ende der antiken Philosophie ein, und zwar bei Philon und Plotinos, wurde am Anfang des Mittelalters von Augustinus in seiner schon christlichen Philosophie entschieden vertreten und beherrschte nachher das ganze mittelalterliche Denken. Als der Träger dieser nunmehr subjektimmanenten Wesenheiten aber wurde noch nicht das endliche Subjekt des Menschen, sondern das unendliche Subjekt Gottes angesehen. Hieraus versteht sich, was Joseph Geyser von dieser Verlagerung schrieb: „Platon hatte die ideellen Wesenheiten als ein von Gott getrennt bestehendes Reich des Seins aufgefaßt. Augustin formte dieses Reich in die Ideenwelt in Gott um. Den Anstoß dazu hatte der Neuplatonismus gegeben“ (Erkenntnistheorie, 1922, S.95).

Die Verlagerung der die Welt bedingenden reinen Wesenheiten in Gott hatte nicht notwendig zu idealistischen Systemen zu führen. Sie bedeutet einen Idealismus nur dann, wenn der Welt kein Ansichsein mehr zuerkannt wird, wie das in der Lehre des Augustinus von der kontinuierlichen Schöpfung (*creatio continua*) der Fall ist. Wird aber die Schöpfung der Welt als eine einmalige, nicht kontinuierliche Aktion gedacht, so bedeutet es, daß der Welt nach ihrer Schöpfung eine gewisse „Autonomie“, ein wenn auch noch so beschränktes Ansichsein zugestanden wird, d.h. man hat dann die Welt realistisch gedacht.

Für alle erdenklichen Formen des Idealismus ist wesentlich, daß sie das Ansichsein der Materie leugnen und etwas Immaterielles für ihren Grund halten. Als schärfster Gegensatz des Idealismus muß also der Materialismus angesehen werden, der nicht nur ein Ansichsein der Materie anerkennt (was auch von dualistischen Philosophien zugestanden wird), sondern alles Immaterielle überhaupt in der Materie verankert sein läßt, also in der Materie das einzige „letzte Sein“ sieht.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, empfiehlt es sich, den Unterschied zwischen ontologischem und gnoseologi-

schem Idealismus im Auge zu behalten. Der gnoseologische ist eine Überzeugung, nach welcher das erkannte Seiende eine Konstitution des erkennenden Bewußtseins ist, d.h. daß den Gegenständen der Erkenntnis nicht ein Ansichsein, sondern ein bloßes „Für-Erkenntnis-Sein“ (als ein spezieller Fall des „Fürs-Subjekt-Seins“) zuerkannt werden darf. Da unter den Gegenständen der Erkenntnis auch die materiellen Dinge vorkommen, so impliziert dieser Idealismus die Zurückführung der erkennbaren materiellen Dinge auf etwas Immaterielles, und zwar auf die Erkenntnismomente im Subjekt. Hieraus ergibt, daß der gnoseologische Idealismus zugleich auch ontologisch ist. Das Gesagte darf nicht befremden: sowohl das Erkannte als auch die Erkenntnis mitsamt dem Verhältnis zwischen ihnen sind doch etwas Seiendes, d.h. die ganze Erkenntnisstruktur ist letzten Endes auch eine ontologische Struktur, weshalb jeder gnoseologische Idealismus zugleich auch ontologisch sein muß, während jeder ontologische Idealismus nicht gnoseologisch zu sein hat, wie das in Fällen von Platon und Kant besonders einleuchtend ist: während Platons ontologischer Idealismus mit seinem gnoseologischen Realismus verbunden war, bedeutete Kants gnoseologischer Idealismus zugleich auch einen ontologischen Idealismus in Bezug auf alles Erkennbare. – Weil unsere Untersuchungen ontologischen Problemen gelten und die gnoseologische Problematik nur streifen, sofern sie zur Klarlegung der ontologischen von Bedeutung sein kann, werden wir im weiteren den Terminus „Idealismus“ im ontologischen Sinne gebrauchen, freilich diejenigen Fälle ausgenommen, in welchen auf den gnoseologischen Idealismus ausdrücklich Bezug genommen wird.

Das die materiellen Dinge konstituierende Immaterielle kann verschieden gedeutet werden. Denkt man es als absolut nichtlichlich, nichtsubjektiv, so hat man mit demjenigen Idealismus zu tun, der mit Recht den Namen des „objektiven Idealismus“ verdienen würde. Weil dieser Name aber nicht eindeutig ist und, z.B., des öfteren nur denjenigen Idealismus bedeutet, welcher die materiellen Dinge auf die Ideen des unendlichen Subjekts zurückführt, so möchten wir den die materielle Welt auf die Ideen des unendlichen (absoluten) Subjekts reduzierenden Idealismus als den Idealismus des nichtlich-

lichen, nichtsubjektiven Immateriellen bezeichnen. Als hervorragende Beispiele desselben können die Philosophien Platons und Schopenhauers genannt werden. Das menschliche Subjekt ist nach Platon so wenig die sinnliche Welt bedingend als es vielmehr in dieser Welt wie in einer dunklen Höhle schmachtet und sich nach der Ideenwelt als seiner eigentlichen Heimat sehnt. Und in Gott sah Platon nicht einen ursprünglichen Schöpfer, sondern nur einen Architekten der Welt, der die unabhängig von ihm bestehenden reinen Wesenheiten, als ideale Formen, mit dem ebenfalls von ihm unabhängigen Empfänger derselben – mit der Materie – zu verbinden hat. Schopenhauer deutete das endliche Subjekt als ein bloßes Phänomen des absolut unpersönlichen Weltwillens, der den immateriellen Seinsgrund aller Dinge ausmacht.

Wird das weltbedingende Immaterielle ins Subjekt verlagert, so hat man es mit dem subjektiven Idealismus in allerweitesten Sinne zu tun, der jedoch besser als Idealismus des ichlichen Immateriellen, als Idealismus des Subjekts oder auch als subjektozentrischer Idealismus zu bezeichnen ist, weil man nach der immer noch herrschenden Tradition unter dem subjektiven Idealismus bloß denjenigen Idealismus zu verstehen pflegt, der das weltbedingende Immaterielle als eine Vielheit von rein psychischen Ichen versteht und den wir deshalb als den psychologischen bezeichnet haben möchten. Der subjektozentrische Idealismus ist in zwei Grundformen bedeutsam gewesen: in der theozentrischen – als Idealismus des unendlichen (göttlichen) Subjekts, und in der anthropozentrischen – als Idealismus des endlichen (menschlichen) Subjekts. Als ein besonders charakteristischer Beispiel des ersteren kann das von Augustinus vorgelegte System dienen, zu dessen zentralsten Komponenten die schon erwähnte Lehre von der kontinuierlichen Schöpfung (*creatio continua*) gehört. Zu derselben Grundform müssen auch die großartigen Systeme Fichtes und Hegels gerechnet werden, weil sowohl das metalogisch-metaphysische Subjekt des ersteren als auch das panlogisch-dialektische Subjekt des letzteren als unendliche Subjekte zu verstehen sind. Die Subjektlehre Schellings dagegen stellt sozusagen einen Versuch der Synthesis der Identitätsphilosophie und des theoretischen Idealismus dar, weil er von der „totalen

Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“ ausgeht, das Subjektive dabei aber als das Unendlich-Subjektive deutet. Während Augustinus, Fichte, Schelling und Hegel das unendliche Subjekt für zeitlos hielten, versuchte Bergson Gott selbst als zeitlich zu denken, wohl im Sinne einer Zeitlichkeit, die von der Zeitlichkeit der Sinnendinge wesentlich verschieden ist. Dementsprechend sah er in Gott nicht ein für allemal vollendetes Sein, sondern Gott in der Mache (vgl. oben, Kap.I, b, 9). – In Bezug auf die im endlichen Subjekt zentrierten Idealismen muß von vornherein eingesehen werden, daß keiner von ihnen im psychophysischen Subjekt zentriert werden kann. Ist doch ein Idealismus nur möglich, sofern alles Materielle auf etwas Immaterielles zurückgeführt werden kann. Dem psychophysischen Subjekt die Würde des die materielle Welt bedingenden Prinzips zuzuschreiben, würde soviel bedeuten, als ein aus immateriellen und materiellen Komponenten bestehendes Subjekt für rein immateriell zu erklären. Jeder Versuch, einen psycho-physischen Idealismus auszubauen, muß sich also unausweichlich in Absurdität verstricken. Die Zurückführung alles Materiellen auf ein Subjekt impliziert notwendig auch die Zurückführung des Leibes auf dieses Subjekt, welches dann nur als Subjekt einer höheren, nicht psychophysischen, Ordnung in Betracht kommen kann.

Die vorangehenden Ausführungen über die Formen des Idealismus ermöglichen eine genaue Charakterisierung der kantischen „kopernikanischen Wendung“, – einer Wendung, die für das Verständnis der kantischen Subjektlehre von grundlegender Bedeutung ist. Eben deshalb wurden sie auch vorgenommen.

Es ist erst die Tat Kants gewesen, die Ideen im platonischen Sinne – als die die Sinnenwelt bedingenden reinen Wesenheiten – aufs entschiedenste ins menschliche Subjekt verlegt und die ganze philosophische Fragestellung in der in dieser Weise verstandenen empirisch-apriorischen Duplizität des menschlichen Subjekts zentriert zu haben. Freilich hatte es einen Anlauf zu dieser Fassung des menschlichen Subjekts schon bei Leibniz gegeben, der selbst die Verwandtschaft seiner Philosophie mit derjenigen Platons hervorgehoben hatte (vgl. oben, Kap.II, c). Die von Leibniz angebahte Verbindung des Idealismus des menschlichen Subjekts mit

dem Platonismus war jedoch von ihm weder klar genug hervorgehoben noch ins Zentrum der Problematik gerückt. Außerdem hatte Leibniz die numerische Identität der apriorischen Formen in verschiedenen Subjekten nicht behauptet und deshalb für unausweichlich gehalten, eine prästabilisierte Harmonie zwischen den Strukturen der einzelnen Subjekte zu postulieren. In aller Kürze kann über die Ontologien Platons und Kants folgendes gesagt werden: bei Platon die Ideenwelt als die numerisch-identische Gesamtheit von außersubjektiven allgemeinen Wesenheiten und die Sinnenwelt als das Gebiet der sich an diesen Wesenheiten „beteiligen“ (deren Sosein empfangenden) Materie; bei Kant die numerisch-identische Gesamtheit von subjektimmanenten apriorischen Formen und die Sinnenwelt (der Bereich der Erscheinungen) als das Produkt der Anwendung dieser Formen auf die ebenfalls subjektimmanenten empirischen Stoffe. Eine weitgehende Ähnlichkeit beider Ontologien ist unleugbar, was gewiß deren Unterschiedenheit nicht ausschließt, welche u.a. auch darin besteht, daß der Bereich der allgemeinen Wesenheiten bei Platon auch durch inhaltliche Bestimmtheiten charakterisiert ist, bei Kant aber als rein formal verstanden wird, weshalb er alles Inhaltliche auf Kosten der empirischen Stoffe zu setzen hatte. Behält man im Auge, daß die Ähnlichkeit nicht dasselbe wie Mangel an jeglicher Verschiedenheit ist, so kann in vorsichtiger Weise gesagt werden, daß die kantische Ontologie ein subjektiver Platonismus ist.

Nicht das Drehen der Gegenstandswelt um das menschliche Subjekt ist das spezifisch kantische: solch ein Drehen charakterisiert alle Formen des Idealismus des menschlichen Subjekts, auch den psychologischen Idealismus, den Kant aufs entschiedenste verwarf. Das spezifisch kantische, das eigenartige seiner „kopernikanischen Wendung“ besteht vielmehr in dem Drehen der Gegenstandswelt um ein Subjekt, dessen empirisch-inhaltliche Individualität mit der Beteiligung an den für alle Einzelsubjekte absolut denselben, numerisch-identischen apriorischen Formgehalt verbunden ist. Eben in Zusammenhang damit kann auch gesagt werden, daß Kants „kopernikanische Wendung“ in der Übertragung der platonischen Zweiweltenkonzeption auf das menschliche Subjekt besteht. Gerade in der Behauptung der numerischen

Identität der apriorischen Formen in allen Einzelsubjekten besteht das Wesentliche des kantischen Hinausgehens über Leibniz (vgl. oben, Kap.II, c).

Kein noch so radikaler Idealismus kann die Erfahrung der Gegenstände derart umbilden, daß die ursprünglich als außersubjektiv wahrgenommenen Gegenstände nachher als vom Subjekt konstituiert wahrgenommen werden könnten, ebenso wie keine noch so radikal durchgeführte heliozentrische Interpretation die unmittelbar wahrgenommene geozentrische Bewegung der Sonne zu ändern vermag. Das bedeutet, daß jeder Art Idealismus den empirisch erlebten Realismus mitzubehaupten hat. Im Falle der kantischen „kopernikanischen Wendung“ bedeutet es, daß auch der kantische Idealismus den empirischen (unmittelbar erlebten) Realismus involvieren muß, wie das denn auch Kant schon in seiner „Kritik der reinen Vernunft“, und zwar in der Transzendentalen Ästhetik, hervorgehoben hatte, in der es behauptet wird, daß Raum und Zeit durch empirische Realität und transzendente Idealität zugleich charakterisiert seien. Dadurch gab er schon am Anfang seiner „kritischen“ Philosophie demjenigen, wohl zunächst von ihm nur auf Formen der Sinnlichkeit bezogenen Gedanken Ausdruck, welcher später von Rickert (in dessen „Gegenstand der Erkenntnis“) mit besonderer Emphasis hervorgehoben wurde, und zwar daß der transzendente Idealismus den empirischen nicht ausschließe, sondern verständlich zu machen, zu erklären versuche.

Das soeben charakterisierte Verhältnis des transzendentalen Idealismus zu dem empirischen Realismus läßt von der „kopernikanischen Wendung“ Kants sagen, daß sie in dem Drehen der empirischen Gegenstandswelt mitsamt den darin zu findenden empirischen Subjekten um das empirisch-apriorische Subjekt besteht.

c. Grundzüge des kantischen Systems, von dem Standpunkt der Subjektproblematik aus gesichtet

Der Inbegriff der apriorischen Formen des menschlichen Subjekts macht dasjenige aus, was Kant als die „reine

Vernunft“ in dem allerweitesten Sinne verstanden hat und in deren Problematik seine „Kritik der reinen Vernunft“ nur den theoretischen (auf Erkenntnis und Sein bezogenen) Teil darstellt. Der vorher erwähnte „subjektivierte Platonismus“ Kants bedeutet also eigentlich die kantische Konzeption der reinen Vernunft. Und, weil die reine Vernunft nach Kant, eben als der Inbegriff von apriorischen Formen, rein formal ist, so kann die kantische Philosophie in einem gewissen Sinne als ein subjektivierter und formalisierter Platonismus bezeichnet werden. Die Formalisierung des Apriori unterscheidet die kantische Philosophie nicht nur von der Philosophie Platons, sondern auch allen denjenigen „platonisierenden“ Philosophien, die, wie, z.B., auch die Phänomenologie Husserls, neben dem formalen auch ein materiales Apriori anerkennen (vgl. oben, Kap.I, Nr.11). Die Formalisierung des Apriori hat sich auf alle „kantinisierenden“ Philosophien übertragen und sich zunächst in den grandiosen Systemen von Fichte, Schelling und Hegel gezeigt.

Die ganze Problematik der kantischen Philosophie dreht sich also um die apriorischen Formen des menschlichen Subjekts, oder, genauer ausgedrückt, um diejenigen Formen dieses Subjekts, die nach Kant für die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit jeglicher – theozentrischer, moralischer und ästhetischer – Erfahrung zu halten sind.

Das Problem der reinen Vernunft wurde von Kant zum ersten Mal in seiner Dissertation von 1770 („De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“) aufgerollt, freilich nur in Bezug auf den theoretischen Aspekt dieser Vernunft. Dabei war er auch noch nicht radikal genug, und zwar sofern er nur die anschaulichen Formen der Welt – Raum und Zeit – zu subjektivieren wagte. Jedenfalls bedeutete diese Dissertation in subjektiver Hinsicht den Übergang von der Leibniz-Wolffschen zu seiner „kritischen“ Art des Philosophierens, in objektiver – von den Leibnizschen „Nouveaux Essais“ zu der „Kritik der reinen Vernunft“, in welcher auch die Denkformen der Welt (Substantialität, Kausalität u.dgl.) für subjektiv erklärt wurden. Die Dissertation von 1770 war also der erste Aufbruch zur „kopernikanischen Wendung“ Kants, welche in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ schon für das ganze Gebiet der theoretischen Philosophie charakteristisch war.

Zu der „Kritik der reinen Vernunft“, die nur eine Kritik der reinen theoretischen Vernunft war, gesellten sich die „Kritik der praktischen Vernunft“ und die „Kritik der Urteilskraft“, deren jene die Vernunftformen der Moralität, diese die Vernunftformen der Teleologie und der Kunst zum Thema hatten. Somit wurden alle speziellen Gebiete der Vernunftformen in Betracht gezogen. Und weil man bei der Beurteilung der Philosophie Kants gewöhnlich nur diese speziellen Gebiete vor Augen hielt, wurden die drei Kritiken für die Hauptwerke Kants gehalten, alle übrigen Werke seiner „kritischen“ Periode für solche gehalten, die bloß eine vorbereitende, ergänzende oder weitere Konsequenzen ziehende Bedeutung haben. In der Tat ist, z.B., die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ eine Vorbereitung der „Kritik der praktischen Vernunft“, und „Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft“ eine Konsequenzziehung von dieser Kritik in Richtung auf die Religion. Eben weil nach Kant die Religion eine bloße Abwandlung des moralischen Bewußtseins ist, darf das religionsphilosophische Werk Kants keine selbstständige Stelle neben den drei Kritiken beanspruchen. Somit kann mit Recht gesagt werden, daß die drei Kritiken die Hauptwerke des kantischen „kritischen Geschäfts“ sind. Anders verhält es sich mit demjenigen Werk Kants, was unter dem Titel „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ veröffentlicht worden ist und nicht ohne Grund verschiedene Beurteilungen erfahren hat.

Die Idee einer Anthropologie in transzendentaler, nicht pragmatischer, Hinsicht ist von Kant in seinen Vorlesungen über die Logik entworfen – aber auch nur entworfen – worden, obwohl in einer klar umrissenen Form: „Das Feld der Philosophie in weltbürgerlicher Hinsicht läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ (s. Vorlesungen Kants über die Logik, Akademieausgabe IX, S.25). Insbesondere wichtig ist der Schlußsatz dieser Formulierung Kants: er deutet darauf hin, daß die kritischen

Grundfragen (unter welchen die ästhetische hier wohl nicht genannt wird) sich als unselbständige Teilfragen auf die ganzheitliche, die gesamte Sphäre der menschlichen Subjektivität umspannende Frage beziehen. Das heißt aber, daß – der reinen Idee nach – das „kritische Geschäft“ seinen ganzheitlichen Abschluß erst in der transzendentalen Anthropologie finden kann.

Der unter dem Titel „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ veröffentlichte Gedankengehalt ist mehr einer empirisch-realistischen Sphäre zugewandt, während die transzendental-idealistische Kehrseite derselben nicht hinreichend zum Vorschein kommt. Und weil die kritische Philosophie nach Kants eigener Überzeugung transzendental-idealistisch sein muß, deshalb versteht sich wohl, wie manche Eiferer derselben in der „Anthropologie“ einen Rückfall in die vorkritische Denkweise oder gar eine Altersschwäche des kantischen Denkens erblicken zu müssen glaubten. Daß die „Anthropologie“ der ganzheitliche Abschluß der kantischen Philosophie, nämlich als eines Idealismus des menschlichen Subjekts, sein sollte, war ihnen völlig entgangen. Hieraus versteht sich, daß ihnen auch die Idee einer allumfassenden Erfahrung – der Lebenserfahrung – fremd bleiben mußte, – einer Erfahrung, deren Wesen aus folgenden Erwägungen deutlich hervorgehen dürfte.

Die reine Vernunft stellte sich im Laufe der kantischen Forschung als der Inbegriff der notwendigen Bedingungen der Erfahrung heraus. Hieraus versteht sich, daß Kant auf seiner Suche nach der Lösung des Problems der reinen Vernunft (vgl. oben, Kap.III, c, den ersten Absatz) mußte also als ihre Kehrseite die Theorie der im allerweitesten Sinne verstandenen, nicht nur theoretischen, Erfahrung haben. Freilich hatte Kant selbst nur das Problem der theoretischen Erfahrung explicite in den Vordergrund gerückt, und zwar in seiner „Kritik der reinen Vernunft“, implicite aber auch die Theorie der nichttheoretischen, für das menschliche Leben unausweichlichen Erfahrungen ins Feld geführt, und zwar indem er – und unausweichlich – auch von solchen im Leben begegnenden, „gegebenen“ Tatsachen hatte sprechen müssen, die sich als positiv oder negativ moralisch, positiv oder negativ ästhetisch u.dgl. bieten. Das Gesagte zwingt zur Anerkennung

der These, daß die theoretische Erfahrung ein Kunstprodukt der an der konkreten, ganzheitlichen Erfahrung vorgenommenen Abstraktion ist. Die ganzheitliche Erfahrung kann mit Recht als die „Lebenserfahrung“ bezeichnet werden. Im Zusammenhang damit kann gesagt werden, daß Kant explicite wohl nur die theoretische Erfahrung des sozusagen „nackten“ Seins in den Vordergrund gerückt, implicite aber das ganze Gebiet der Lebenserfahrung einbezogen hat.

d. Abschließendes über Kants Theorie des menschlichen Subjekts

1. Man hat die Philosophie Kants mit Recht zu den so genannten Form-Inhalt-Philosophien gerechnet, welche man auch als die Form-Stoff-Philosophien, Form-Materie-Philosophien zu bezeichnen pflegt. Zur Klarlegung der kantischen Form-Inhalt-Theorie empfiehlt sich, sie mit der von Aristoteles aufgestellten zu vergleichen. Beiden ist gemeinsam, daß sie die Unterscheidung zwischen Formen und Stoffen zu den grundsätzlichen Thesen der Philosophie rechnen und daß sie die Formen für das bestimmende, die Stoffe für das bestimmbare Prinzip halten. Was Aristoteles als die „erste Materie“ bezeichnet, ist eine noch jegliche aktuelle Bestimmtheit bare Potentialität der Bestimmtheiten. Dagegen ist dasjenige, was als Kants erste Materie bezeichnet werden könnte, wohl noch eine aller formalen Bestimmtheiten bare Potentialität derselben, zugleich aber auch schon eine Aktualität von inhaltlichen Bestimmtheiten, wie etwa in Fällen von unmittelbar sich gebenden Farben, Gerüchen u.dgl. Sinnesqualitäten, sofern man von deren Räumlichkeit und Zeitlichkeit (als ihren anschaulichen Formen) abstrakt absieht. Die kantische erste Materie ist also sozusagen weniger „erste“ Materie als die aristotelische, weniger tief liegend, weniger „bestimmtheitsnackt“. Wir sprechen hier vorsichtig von den inhaltlichen Bestimmtheiten, nicht Empfindungsinhalten, weil nach der herrschenden wissenschaftlichen Tradition der Terminus „Empfindung“ bloß auf den räumlich-zeitlichen Teil der inhaltlichen Mannigfaltigkeit sich bezieht und also nicht auf solche bloß zeitliche Sinneselemente wie Lust, Unlust, Hintendieren, Wegtendieren u.dgl. bezo-

gen werden kann (vgl. unten, Nr.3). Bekanntlich war Kant selbst hauptsächlich nur für das Problem der Newtonschen Naturwissenschaft, nicht die Psychologie interessiert, weshalb für ihn das Problem der „Empfindung“ denn auch nicht in Vordergrund stand, obwohl er sich dessen klar bewußt war, daß die eigentlichen Gegenstände der psychologischen Forschung nicht Produkte der an der räumlich-zeitlichen Mannigfaltigkeit der Empfindungsinhalte, sondern an der bloß zeitlichen Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes ausgeübten kategorialen Synthesis seien. Der des öfteren gebrauchte Terminus „sinnliche Data“ und der von Husserl geprägte Terminus „hyletische Data“ scheinen uns in dem Sinne besser zu sein, daß sie u.E. weniger zur Restriktion bloß auf die Data des äußeren Sinnes verleiten würden.

Die Struktur des menschlichen Subjekts als des gegenständlich konstitutiven empirisch-apriorischen, nicht des selber konstituierten empirisch-psychologischen, Subjekts, muß wie folgt gedacht werden: zuunterst die sinnlichen Elemente des äußeren und des inneren Sinnes, als die in dem vorher erwähnten Sinne kantische erste Materie für anschauliche und gedankliche Formungen; zuoberst die Einheit aller apriorischen Formen als die Einheit der im allgemeinsten Sinne verstandenen reinen Vernunft. All das erinnert an die aristotelische Lehre von der ersten, freilich bei Aristoteles noch absolut bestimmungslosen ersten Materie und der höchsten, mit keinem sinnlichen Stoff verbundenen Form. Auch darin zeigt sich eine Ähnlichkeit der von Kant und von Aristoteles aufgestellten Konzeptionen, da sie die erste Materie für durch die Formen bloß geformt, nicht ursprünglich erzeugt hielten. In der antiken Philosophie wurde eine ursprüngliche Erzeugung der Materie durch die Formen erst von Plotinos in monumentaler Weise behauptet, in dessen pantheistischem System die Formen, als die erste Stufe der Emanation, deren zweite, die Seele, ausstrahlen, die dann ihrerseits zur dritten und letzten Stufe, nämlich der Materie, führt. Nimmt man die aristotelische Philosophie in ihrer originellen, von den arabischen Kommentatoren im Sinne des plotinischen Pantheismus nicht umgedeuteten Gestalt, so kann von der Erzeugung der Materie durch die Formen keine Rede sein. Gleicherweise muß gesagt werden, daß Kant selbst nie ver-

sucht hat, die sinnlichen Inhalte von etwas Nichtsinnlichem abzuleiten. Ein solcher Versuch wurde erst von Fichte vorgenommen (wie das sich im nächsten Kapitel zeigen wird).

Trotz aller Ähnlichkeiten der kantischen Form-Stoff-Theorie mit der aristotelischen, gab es auch gewaltige Unterschiede zwischen beiden, deren Nichtbeachtung eine viel zu weit gehende „Aristotelisierung“ Kants bedeuten würde (vgl. unten, das in diesem, III, Kapitel, f, von Herrigel über den „geltungsphilosophischen Aristotelismus“ Gesagte). Von diesen Unterschieden seien hier nur die für die Subjektproblematik wichtigeren hervorgehoben. Erstens: Aristoteles und Kant sehen wohl in der Welt ein kosmisches Drama der Formung von Stoffen, jedoch vollzieht sich dieses Drama nach Kant innerhalb der menschlichen Subjektheit und stellt also bloß eine Welt von „Phänomenen“ dar, während nach Aristoteles dieses Drama eine ansichseiende Welt ist (in der kantischen Terminologie: eine Welt von Dingen an sich). Zweitens: Aristoteles, bei dem die Bewegung soviel als Formung bedeutet, sieht die erste Ursache der Formung, den „unbewegten Beweger“, in der reinen Form, die nicht durch ihre eigene Bewegung die Welt bewegt, sondern durch die Sehnsucht der Welt nach ihr. Somit zeigt sich die aristotelische Welt als ein teleologischer Prozeß, der an die menschliche Subjektheit nicht gebunden ist. Nach Kant aber ist der Zweck im Bereiche des erkennbaren Seins nicht eine gegenständlich konstitutive Kategorie, sondern – sofern „kritisch“ betrachtet – nur ein heuristisches Prinzip, das zur Aufsuchung der Kausalzusammenhänge anzuregen vermag. Erst in dem die Grenzen des realen Seins übersteigenden moralischen Bewußtsein gibt es die Möglichkeit ja sogar die Glaubensnotwendigkeit, den ungeheuren Mechanismus der Kausalzusammenhänge als Verwirklichung der Zwecke der praktischen (moralischen) Vernunft anzusehen. Gewiß ist von hier aus nicht mehr weit zu dem Gedanken Fichtes, daß die Welt theoretisch sei, um praktisch sein zu können; daß die theoretische Welt des Seins ein sinnliches Material der Pflicht sei. Verbleibt man aber im Bereiche der Seinserkenntnis, dann bedeutet nach Kant der Gedanke der Zweckmäßigkeit ein bloß heuristisches Prinzip, oder, als die „faule“ Teleologie, den Tod der Naturerkenntnis.

2. Die für die Subjektlehre Kants wichtige Unterscheidung zwischen Menschlichem – Endlichem und Göttlichem kann nur auf Grund seiner Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Anschauung und des Denkens (Verstehens) eingesehen werden. Für das endliche Subjekt überhaupt, nicht nur für das menschlich-endliche, ist eine Anschauung charakteristisch, welche in dem Sinne „sinnlich“ ist, daß sie nicht ursprünglich erzeugend, sondern auf etwas ihr Gegebenes angewiesen, dieses Gegebene bloß hinnehmend, erfassend ist und sich also von demselben abzuleiten hat (*intuitus derivativus*). Eben diese Art Anschauung ist „blind“, nämlich blind im Sinne des Verstehens, weshalb sie einer Bestimmung als das und das, einer gegenständlichen Sinngebung, gegenständlichen Deutung, gegenständlichen Apperzeption bedarf, deren Grundformen die kantischen Kategorien sind, die, als die Grundformen des gegenständlichen Verstehens, den endlichen reinen „Verstand“ ausmachen und die ihrerseits eines zu deutenden anschaulichen Materials bedürfen, ohne welches sie „leer“, und zwar erkenntnisleer sind. Nur dem göttlichen (absoluten, unendlichen) Subjekt, dem „Urwesen“, kommt die Würde einer ursprünglich schöpferischen Anschauung (*intuitus originarius*) zu, – einer Anschauung, die das Angeschaute ursprünglich hervorbringt, anschauend erzeugt. Solch eine Anschauung ist zugleich ein absolut adäquates Verstehen des Angeschauten, weshalb Kant sie auch als die „intellektuelle Anschauung“ bezeichnet hat. Der endliche Verstand ist nicht selbst sinnlich, sondern auf die Sinnlichkeit notwendigerweise angewiesen, ohne welche er, wie erwähnt, „leer“ sein würde. Es läßt sich aber der Begriff eines an die sinnliche Anschauung nicht gebundenen und dennoch nicht leeren Verstandes bilden, und zwar als eines Verstandes, der den von ihm verstandenen Inhalt nicht vorfindet, sondern verstehend ursprünglich erzeugt, d.h. der, als inhaltlich schöpferisch, zugleich eine schöpferische Anschauung ist. Einen solchen Verstand nennt Kant den intuitiven Verstand, der „nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen“ imstande ist, behauptet aber zugleich, daß von ihm „wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen

können“ (Kr.d.r.V, A255-57, B311-12). Zwecks korrekten Verstehens des zuletzt Gesagten sollte vor Augen behalten werden, daß nach Kant zur Möglichkeit eines Begriffs dessen bloße Widerspruchslosigkeit genügend ist, während die Frage über die Möglichkeit des Gegenstandes dieses Begriffs nur auf Grund der Anschauung entschieden werden kann (vgl. ebenda, B308-9). Jedenfalls beziehen sich die kantischen Termini „intuitus originarius“, „intellektuelle Anschauung“, „intuitiver Verstand“ auf ein und dasselbe Vermögen.

Die rezeptive Anschauung und das bloß formal, nicht inhaltlich, schöpferische Denken machen also nach Kant die Grundstruktur der Endlichkeit aus. Die in diesem Sinne verstandene Endlichkeit wird aber von ihm nicht auf den Menschen allein restringiert, sondern für „alles denkende endliche Wesen“ kennzeichnend gehalten. Das Gesagte muß jedoch sehr vorsichtig verstanden werden, nämlich sofern, als er in den Kategorien wohl etwas erblicken zu müssen glaubt, was allen endlichen Wesen gemeinsam ist, wagt aber nicht dasselbe über Raum und Zeit als die Formen der menschlich-endlichen Anschauung zu behaupten: „Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles denkende endliche Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können...)“ (ebenda, B72-73). In diesem Zusammenhang versteht sich, wie man in Bezug auf Raum und Zeit in der kantischen Philosophie von einer Art „apriorischer Kontingenz“ hat sprechen können. Jedenfalls hat Kants Interesse nur der menschlichen Endlichkeit gegolten und die nichtmenschliche wurde nur zwecks einer klareren Hervorhebung der menschlichen herangezogen. Deshalb kann sein Idealismus mit Recht als anthropozentrisch bezeichnet werden, gewiß als anthropozentrisch nicht im Sinne des empirischen, sondern des empirisch-apriorischen Menschseins (vgl. oben, das in der Sektion a dieses Kapitels über die verschiedenen Formen des Idealismus Gesagte).

3. Zuletzt sei noch etwas über die für die kantische Philosophie sehr wichtigen drei Aspekte des menschlichen Subjekts gesagt. Bekanntlich hat man, und mit Recht, behauptet, daß man hier eine der schwierigsten Unterscheidungen

innerhalb der kantischen Philosophie zu erblicken habe. Weil wir in diesem, ersten Teil unserer Untersuchungen nicht kritische, sondern bloß historisch-informierende Aufgaben haben, dürfte eine kurze Charakterisierung dieser Aspekte genügend sein. Um sich dabei zurechtfinden zu können, sollte das vorher (in dem vorletzten Absatz der Sektion b dieses Kapitels) über den transzendentalen Idealismus als der Erklärung des empirischen Realismus Gesagte vor Augen behalten werden.

Der empirische Realist ist ein Subjekt, welches alles von ihm Erfahrene – Raum, Zeit, Dinge mit deren noch so verschiedenen Verhältnissen (wie Kausalität, Wechselwirkung u.dgl.), sowie die anderen Subjekte und sich selbst – für Realitäten hält (freilich die Gegenstände der Träume, Illusionen und Halluzinationen ausgenommen). An die Welt solcher Realitäten findet es sich schicksalhaft gebunden, in dieser Welt erlebt es all seine Komödien und Tragödien, all seine Jubel und Trübsale, Verzückungen und Niedergeschlagenheiten. Ein solches Subjekt ist auch der Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung in solchen empirischen Fachwissenschaften wie Psychologie, Anthropologie, Soziologie, Geschichte. Eben dieses Subjekt macht dasjenige aus, was im kantischen Sinne als empirisches Subjekt zu verstehen ist. Von irgendwelcher „kopernikanischen Wendung“ in seiner Weltanschauung, von der Konstituiertheit der Welt durch ein solches Subjekt kann keine Rede sein. – Durch den Gebrauch der transzendentalen Methode kommt ein anderes Subjekt in Sicht, nämlich das empirisch-apriorische Subjekt, und die Welt, die samt all ihren Dingen und empirischen Subjekten sich nicht mehr als eine Welt an sich zeigt, sondern als das Bewußtseinssubjekt (Bewußtseinsich), welches die in den ihm immanenten Anschauungsformen (Raum und Zeit) gegebenen empirischen, noch jeglicher Art Einheit entbehrenden Inhalte mit seinen ebenfalls ihm immanenten apriorischen Denkformen (Kategorien) vereinheitlicht und dadurch die reale Welt, als Welt der bloßen Erscheinungen, nicht der Dinge an sich, zustande bringt. Mit der Entdeckung des empirisch-apriorischen Subjekts sind die unüberschreitbaren Grenzen der Möglichkeit der theoretischen Subjektlehre erreicht. Ob es einen hinter diesem Bewußtseinsich liegenden und also transzendenten „Träger“ desselben, ein Ichding an

sich, eine transzendente Seelensubstanz gibt oder nicht, ist unerkennbar und kann nur für moralisches Postulieren in Betracht kommen. Über das Konstituieren der empirischen Subjekte sei noch folgendes gesagt. Die sinnlichen Elemente der äußeren Erfahrung sind zeitlich und räumlich, wie Farben, Gerüche, Geschmäcke u.dgl., die der inneren Erfahrung bloß zeitlich, wie etwa Lust, Unlust, Hintendieren, Wegtendieren. Und so, wie die Inhalte der äußeren Erfahrung zu Einheiten von Substanz, Kausalität, Wechselwirkung u.dgl. kategorial synthetisiert werden, so werden auch die Inhalte zu solchen Einheiten wie Wahrnehmung, Gefühl, Wille, Verzweiflung u.dgl. und, zuoberst, zu Einheiten der einzelnen empirischen Iche verbunden. Wie alle kategorialen Produkte der äußeren Erfahrung, so sind auch diese bloß Erscheinungen, Phänomene, die nicht zeigen, wie ein Ich ist, sondern nur, wie es ihm selbst erscheint. Die Gesamtheit der von einzelnen Kategorien konstituierten Einheiten könnte aber ein Chaos sein, wenn es keine die einzelnen Kategorien selber umgreifende Einheit gäbe (wie, beispielsweise, die Gesamtheit der von einzelnen noch so meisterhaft gespielten besonderen instrumentalischen Partien ein Chaos von Tönen ausmachen könnte, welches oft vor dem Erscheinen des Dirigenten erlebt werden kann, der die Sorge um die alle einzelnen Partien umgreifende Einheit der Symphonie zu tragen hat). Die unleugbare Tatsache, daß die erkennbare reale Welt nicht ein Wirrwarr von einzelnen Einheiten, sondern eine alle Einzelheiten umgreifende Einheit ist, zwingt zur Annahme einer alle Kategorien selber umfassenden Einheit. Und weil die Kategorien die Grundformen der gegenständlichen Apperzeption sind, deshalb versteht sich, wie Kant sie als die transzendente Einheit der Apperzeption bezeichnen und über sie hat schreiben können: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“ („Kr.d.r. Vernunft“, B132-34.) Die einzelnen Kategorien müssen also für besondere Funktionen ein und desselben Verstandes gehalten werden, der durch sie die unbegrenzte und einheitslose Mannigfaltigkeit der sinnlichen Elemente zu der allumfassenden Einheit der realen Welt zu

gestalten vermag. Die Transzendentalphilosophie muß deshalb an diesem Verstand heften, weil alle nichttheoretischen Gebiete derselben nur mit Rücksicht auf das ohne Verstand unmögliche theoretische Gebiet entfaltet werden können.

Kapitel IV

Das gegenständlich konstitutive und strukturell im absoluten Subjekt verwurzelte empirisch- apriorische Subjekt

Kants Subjektlehre involvierte etwas, was notwendigerweise „über Kant hinaus“ führen mußte, und zwar die für jede Art Philosophie äußerst wichtige, von ihm aber nicht gelöste Frage über die sinnlichen Inhalte. In der „Transzendentalen Ästhetik“ wurde sie auf Kosten des Affizierens des Subjekts durch die außersubjektiven Dinge an sich, d.h., auf Kosten einer über die Grenzen der Bewußtseinsimmanenz hinausragenden Kausalität gesetzt. Nachdem in der „Transzendentalen Logik“ der Gebrauch der Kategorien überhaupt, und also auch der Kategorie der Kausalität, aufs entschiedenste auf die Bewußtseinsimmanenz restringiert wurde, konnte von einem Affizieren des Bewußtseins durch die transzendenten Dinge an sich keine Rede mehr sein. Deshalb sah sich Kant zur Erklärung gezwungen, daß der Begriff der Dinge an sich in der theoretischen Sphäre absolut problematisch sei, d.h. daß man sich erkenntnismäßig weder für noch gegen die Existenz dieser Dinge zu entscheiden vermöge. In der Moralphilosophie wurde die Existenz der Dinge an sich wohl wieder behauptet, aber nur solcher wie intelligibler Charakter und Gott, und mit dem Vorbehalt, daß ein noch so notwendiges moralisches Postulieren im Sinne der Erkenntnis nichts bedeute. Anders gesagt: Kants „Transzendente Logik“ implizierte wohl die Ungültigkeit der vorher – in der „Transzendentalen Ästhetik“ – gegebenen Lösung des Problems der sinnlichen Inhalte, gab aber keine andere Lösung. Und weil eine solche

sich auch in Kants späteren Werken nicht finden läßt, so ist wahrscheinlich, daß er sich der durch die „Transzendente Logik“ vorgezeichneten Notwendigkeit einer neuen Lösung des Problems der sinnlichen Inhalte nicht bewußt war.

Bekanntlich waren die großen Nachfolger Kants – Fichte, Schelling und Hegel – von einer unerbittlich radikalen Tendenz zur Ausschaltung jeglicher Art von Dingen an sich geleitet. Sie wandten denn auch eine geradezu titanische Kraft des Denkens an, um die von Kant in Bewegung gesetzte neue Denkart von jeglicher Bezugnahme auf Dinge an sich zu reinigen. Sie konnten aber auch nicht den Gedanken Berkeleys mitmachen, daß die sinnlichen Inhalte auf Kosten der Beeinflussung der endlichen Subjekte durch Gott als das absolute und strukturell von endlichen Subjekten völlig getrennte Subjekt zu setzen seien, weil dieser Gedanke die Annahme eines absoluten Dinges an sich bedeuten würde. Und so entstand der von Fichte eingeleitete und nachher auch für Hegel charakteristische neue Grundbegriff vom menschlichen Subjekt, nach welchem die sinnlichen Inhalte in menschlichen Subjekten wohl auf Kosten des absoluten Subjekts zu setzen sind, dieses aber nicht mehr als von den menschlichen Subjekten strukturell völlig getrennt, sondern als strukturell mit ihnen unzertrennlich verbunden in Betracht zu ziehen ist. Freilich hatte eine solche Rückverlängerung des menschlichen Subjekts die Behauptung der Existenz des absoluten Subjekts schon in der theoretischen Philosophie zu bedeuten, und zwar als des strukturellen Seinsgrundes der menschlichen Subjekte. Der neue Subjektbegriff, der die Ausgestaltung der sonst noch so verschiedenen Philosophien Fichtes und Hegels einem einheitlichen Entwicklungsgang einverleibt, kann als der Begriff der menschlich-göttlichen (auch endlich-unendlichen) Duplizität des Subjekts bezeichnet werden. Es versteht sich von selbst, daß ein durch diese neue Art Duplizität charakterisiertes Subjekt das menschliche Subjekt mit dessen empirisch-apriorischer Duplizität sozusagen aufzusaugen hatte. Deshalb kann man hier auch von einer Triplizität des Subjekts sprechen, die, als unteilbare Ganzheit, die Aspekte der empirischen, der empirisch-apriorischen und der absoluten Subjektheit umfaßt. Der Entwicklungsgang von Kant zu Fichte-Schelling-Hegel ist der Übergang von den zwei erste-

ren Aspekten zu dem dritten in der Subjektproblematik, also ein Prozeß der Ergänzung der menschlichen Aspekte durch den Aspekt der absoluten Subjektheit. Während nach Kant selbst die Erkenntnis in gar keiner Weise über die Grenzen der menschlichen Subjektheit hinauszuführen vermag und das absolute Subjekt einzig und allein als Gegenstand des moralischen Glaubens in Betracht kommen kann, wird es nun deklariert, daß die Annahme des absoluten Subjekts schon in der Erkenntnisphäre unausweichlich ist, und zwar als des Strukturgrundes des menschlichen Subjekts. Gewiß hatte eine derartige Erweiterung die von Kant festgelegten Grenzen der Erkenntnis aufzuheben, und zwar als Grenzen der Korrelation von sinnlicher Anschauung und dem Denken, der „Grenzen der Möglichkeit der Erfahrung“. Stellt man sich auf den Standpunkt Kants selbst, so muß die erwähnte Erweiterung als der Weg des „spekulativen“ Denkens bezeichnet werden. Aus dem Gesagten versteht sich auch, weshalb der Ausdruck „deutscher Idealismus“ zwei verschiedene Bedeutungen gehabt hat. Während man die Entwicklung Fichte-Schelling-Hegel immer als die des deutschen Idealismus anzusprechen pflegt, wird Kant selbst zu diesem Idealismus bald gerechnet, bald nicht. Beispielsweise seien hier zwei ausgezeichnete über den deutschen Idealismus geschriebene Bücher herangezogen. Während Richard Kroner in seinem zweibändigen Buche „Von Kant bis Hegel“ auch Kant selbst zum deutschen Idealismus rechnet, behandelt Nicolai Hartmann in seinem ebenfalls zweibändigen Werke „Die Philosophie des deutschen Idealismus“ Kant nicht.

Der spekulative Charakter des über die Grenzen der Möglichkeit hinaus erweiterten Denkens dürfte nicht so mißverstanden werden, als ob dieses Denken nichts mehr mit der Erfahrung zu tun hätte. Im Gegenteil: es blieb immer noch, obwohl in eigenartiger Weise, an die Erfahrung gebunden, nämlich sofern, als es die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung aufzudecken strebte. Die auf dem Wege eines solchen spekulativen Denkens gewonnene Philosophie darf also immer noch Transzendentalphilosophie heißen. Die Vertreter derselben waren auch nicht immer gleich radikal. Während Fichte sich immer dessen bewußt war, daß eine nach der Zertrümmerung des Ding-an-sich-Begriffs vorge-

nommene Ableitung der sinnlichen Inhalte von dem absoluten Subjekt nicht die besonderen Einzelfälle dieser Inhalte rational durchsichtig zu machen vermag, d.h. während er keinem radikalen Rationalismus zu huldigen wagte, erdreistete sich Hegel zu seiner bekannten Erklärung: „Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich des Höchsten würdig achten, von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken; und mit diesem Glauben es wird nichts so spröde und hart sein, das sich ihm nicht eröffnete. Das verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun, und seinen Reichtum und seine Tiefe ihm vor Augen legen und zum Genuß geben.“ (Der Sinn dieser Anfangsworte seiner Heidelberger Vorlesungen wurde von Hegel in den wohl anders formulierten Schlußsätzen seiner Berliner Antrittsrede wiederholt.) – Über den Unterschied zwischen dem kantischen und dem von Fichte eingeführten Begriff vom menschlichen Subjekt sei noch folgendes gesagt. Bei Kant die gegenständlich wohl konstitutiven, selber aber nicht irgendwie ableitbaren, sondern einfach da seienden empirischen Inhalte und apriorischen Formen; bei Fichte die gegenständlich konstituierenden und selber konstituierten empirisch-apriorischen Subjekte, deren empirischen Inhalte und apriorische Formen auf Kosten des absoluten Subjekts als des strukturellen Seinsgrundes dieser Subjekte zu setzen sind, welches angeblich der empirisch-apriorischen Subjekte bedarf, um durch deren Bewußtsein die empirische Welt als das zu moralischen Zwecken notwendige „versinnlichte Material der Pflicht“ hervorbringen zu können.

Das vorher behandelte Auftauchen eines im Vergleich mit dem kantischen Subjektbegriff wohl neuen, aber im engsten Zusammenhang mit demselben gebildeten Subjektbegriffs war durch die von Kant heraufbeschworenen Ding-an-sich-Problematik hervorgerufen (vgl. dazu das am Anfang dieses Kapitels Gesagte). Daß deren Lösung bei Kant selbst antagonistische Gedankengänge enthielt, hatte zunächst Jacobi gesehen und hervorgehoben. Als der erste, der denjenigen schwachen Punkt der kantischen Transzendentalphilosophie

entdeckt hatte, von welchem die weitere Entwicklung des deutschen Idealismus ihren Anfang nahm, hatte er auf die großen Systemkonstruktoren desselben – auf Fichte, Schelling und Hegel – einen anhaltenden Einfluß ausgeübt und ist von ihnen auch aufs höchste geschätzt worden. Maimon war nun derjenige Denker, der die genannte Schwierigkeit durch eine radikale Leugnung des Bestehens der transzendenten Dinge an sich loszuwerden versuchte. Den Ding-an-sich-Begriff deutete er in einen rein immanent bezogenen Grenzbegriff um, nämlich in den Begriff von der irrationalen Grenze jeglicher Rationalisierung. Die kantische, über die Grenzen der Subjektivität hinausführende Ding-an-sich-Problematik wurde somit umgebogen und zu einer subjektimmanenten Problematik gemacht.

Kants System war eine eigenartige Kombination von Idealismus und Realismus, und zwar in Bezug auf die erkennbaren Dinge idealistisch, in Bezug auf die unerkennbaren Dinge an sich realistisch. Maimon zeigte, daß das Anhängsel eines solchen Realismus abgeschnitten werden kann, ohne den transzendentalen Idealismus Kants ins Verderben gestürzt zu haben. Hieraus versteht sich, daß die sonst noch so verschiedenen aus Kant entwickelten idealistischen Systeme an den Aporien der kantischen Ding-an-sich-Konzeption Anstoß nehmen konnten. Von dem Ding-an-sich-Begriff schrieb Kroner, daß Kant denselben festgehalten und ihm eine sein ganzes System bedingende Rolle zugeteilt habe. „Der Streit der Nachfolger hat sich an diesen Begriff entzündet und in seiner Zertrümmerung liegt das geschichtliche Schicksal, das die kantische Philosophie an sich erfahren hat.“ (Richard Kroner, „Von Kant bis Hegel“, Bd.I, 1921, S.100.)

Maimons Kritik der kantischen Ding-an-sich-Konzeption legte eine Aufgabe nahe, deren er selbst sich offensichtlich nicht bewußt war, und zwar die Aufgabe, den ganzen Bestand des Subjekts verstehend aus ihm selbst zu entwickeln. Wohl aber war diese Aufgabe im Bewußtsein eines Beck aufgedämmt, der sich zur Behauptung genötigt sah, daß die einzige Möglichkeit Kant richtig zu verstehen die sei, das Bewußtsein als Einheit von dynamischen Funktionen des Synthesierens zu deuten, z.B., auch die Realität nicht als ein fertiges Sein, sondern bloß als die lebendige Aktivität der Realisierung im

Vorstellen aufzufassen (in welchem Zusammenhang auch der treffende Titel seines hierauf bezüglichen Werkes sich verstehen läßt: „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß“, Riga, 1876). Eine derart verstandene Aufgabe involvierte, gewiß, auch die Zurückführung der empirischen Inhalte auf die lebendige Aktivität des Subjekts, obwohl Beck selbst diese Aufgabe nur auf die apriorischen Formen bezogen hatte. Hieraus versteht sich, daß erst Fichte, den die Maimonsche Kritik Kants maßgebend beeinflusst hatte, für denjenigen Philosophen zu halten ist, der den kantischen Ding-an-sich-Begriff idealistisch radikal zu zersetzen und die ganze Fülle der durch diese Zersetzung vorgezeichneten Probleme bewußt auf sich zu nehmen vermochte. All das war nur möglich, sofern er einen neuen Subjektbegriff herausgearbeitet hatte, nämlich den des gegenständlich konstitutiven und im absoluten Subjekt strukturell verwurzelten empirisch-apriorischen Subjekts. Dieser Begriff trat bei ihm in einer eigenartigen Form auf, die das spezifisch Fichtesche in der Subjektlehre ausmacht. Über diesen Subjektbegriff sei noch folgendes gesagt. Die radikale Leugnung der Dinge an sich bedeutete die Zurückführung der empirischen Gegenstandswelt auf die synthetisierenden Funktionen des Bewußtseins, d.h. auf die bewußtseinsmäßige Anwendung der Kategorien auf die empirischen Inhalte. Weil nach dem neuen Subjektbegriff es immer noch daran festgehalten wurde, daß diese Funktionen sich im menschlichen Bewußtsein vollziehen, deshalb wurden die menschlichen Subjekte für notwendige Entwicklungsstufen der Konstituierung der empirischen Welt durch das absolute Subjekt gehalten. Die menschlichen Subjekte wurden also immer noch für gegenständlich konstituierend gehalten, aber nicht mehr im Sinne der ursprünglichen Konstituierung, wie bei Kant, sondern kamen, sozusagen, nur als Arbeiter in Betracht, welche die vom absoluten Subjekt ihnen vorgelegten empirischen Inhalte nach den im absoluten Subjekt wurzelnden apriorischen Formen zu gestalten haben. Ein derartiger Gedankengang war mit der kantischen Denkart nicht unversöhnlich: hatte doch Kant selbst gelegentlich eine Art Verwurzelung der menschlichen Erkenntnisvermögen in einer tieferen Einheit vorgeschwebt, wie das aus seinen

Worten über die „subjektive Deduktion“ in der Vorrede zur 1. Ausgabe seiner „Kr.d.r.Vernunft“ hervorgeht (vgl. den 4. Absatz vom Ende dieser Vorrede).

Es sollte nicht übersehen werden, das der von Fichte ins Feld geführte neue Subjektbegriff in seiner reinen, mit nichtidealistischen Momenten nicht vermischten Form wohl auch für Hegel, nicht aber für Schelling charakteristisch ist, in dessen Fall eine identitätsphilosophische Abweichung von den konsequent idealistischen Philosophien Kants, Fichtes und Hegels vorliegt, die wie folgt charakterisiert werden kann. Kants kopernikanische Wendung bedeutete die Leugnung der Erkennbarkeit der Dinge an sich und die Interpretation der erkennbaren Dinge als der Produkte des sie konstituierenden Bewußtseins. Fichte radikalisierte diese Wendung durch seine Leugnung der Dinge an sich. Sofern auch die Identitätsphilosophien die unerkennbaren Dinge an sich leugnen, sind sie sozusagen schon auf halben Weg zur radikalen kopernikanischen Wendung. Indem sie aber das Subjektive und das Objektive für unselbstständige, voneinander nicht trennbare Aspekte ein und desselben, im Sinne von Subjektivität und Objektivität noch nicht spezifizierten – „indifferenten“ – Seins halten, können sie den Aspekt der Objektheit nicht für von dem Aspekt der Subjektheit konstituiert halten. Hieraus versteht sich, daß Schelling, der ursprünglich von Fichte aufs tiefste beeinflusst war, später aber auch unter starkem Einfluß Spinozas stand, die für die Transzendentalphilosophie wesentliche kopernikanische Wendung zur Hälfte schon rückgängig zu machen hatte. (Eine radikale Rückgängigmachung der kopernikanischen Wendung würde nicht mehr eine identitätsphilosophische, sondern schon eine realistische Deutung der äußeren Gegenstandswelt bedeuten und könnte nicht für Schelling charakteristisch sein, der die ganze inhaltliche und formale Fülle des Universums aus dem jeglicher Differenzierung baren absoluten Sein ableiten trachtete.) Eben weil Schellings Philosophie keine konsequente Transzendentalphilosophie ist, werden in unseren Ausführungen über die Transzendentalphilosophie gewöhnlich nur Kant, Fichte und Hegel, nicht Schelling genannt (Näheres über Schelling findet sich unten, Kap.V). Seiner

identitätsphilosophischen Wendung entsprechend dachte Schelling auch Gott nicht mehr als das absolute Subjekt, sondern als die allen Differenzierungen überhaupt zugrunde liegende „Indifferenz von Natur und Geist, von Objekt und Subjekt“ und hielt also Gott für soseinsmäßig ebenso unbestimmt wie Gott in der alten „negativen Theologie“, wie die „*coincidentia oppositorum*“ im Pantheismus des Nicolaus Cusanus, wie die „Substanz“ Spinozas. Behält man das im Auge, dann verstehen sich die folgenden, in ihrer Treffsicherheit und Knappheit nicht zu übertreffenden Worte Kroners, der, wie vorher (im 2. Absatz dieses Kapitels) erwähnt, auch Kant zu den Vertretern des deutschen Idealismus rechnet: „In Kant kehrt das Denken bei sich selbst ein, um in sich, im Ich den Grund der Welt zu finden. In Fichte entdeckt es Gott auf dem Grunde des Ich. In Schelling neigt es dahin, unter Übergang des Ich Gott unmittelbar in der Welt zu suchen (Annäherung an Spinoza und Bruno), in Hegel endet es damit, aus dem absoluten oder göttlichen Ich die Welt, die Welten zu erbauen.“ (s. „Von Kant bis Hegel“, Bd. I, 1921, S.16.) „Die deutschen Idealisten sehen übereinstimmend im Wesen der Dinge etwas Göttliches und weichen nur in der Anschauung darüber ab, wie weit dies Göttliche sich erkennen lasse, und wie es zu bestimmen sei. Sie unterscheiden sich daher deutlich und unzweifelhaft von Denkern, die das Absolute für ungöttlich halten“ (ibid., S.9).

Das von Kant hergestellte Ding-an-sich-Problem hatte besonders große Schwierigkeiten der Behandlung der Frage über die inhaltliche Mannigfaltigkeit des äußeren Sinnes in den Weg gelegt. Nach der moralischen Postulierung des intelligiblen Charakters als eines Ichdings an sich (vgl. oben, den ersten Absatz dieses Kapitels) war es wenigstens glaubensmäßig möglich, die Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes auf die Affizierung des Bewußtseins durch dieses Ichding zurückzuführen, gewiß nur, sofern man ebenfalls glaubensmäßig anzunehmen wagte, daß dies transzendente Ichding an sich eine eigenartige, von der immanent-kategorialen Kausalität zu unterscheidende Kausalität auf die Bewußtseinsimmanenz auszuüben und dadurch die zu seiner Erscheinung notwendige Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes hervorzurufen vermag. Für das Problem der inhaltlichen Mannigfaltigkeit des

äußeren Sinnes aber gab es nicht einmal eine glaubensmäßige Lösung. Eben in dieser Problemsituation trat Fichte mit dem in diesem Kapitel behandelten neuen Subjektbegriff hervor.

Als nach der übertrieben scharfen Ablehnung der spekulativen Systeme des deutschen Idealismus ein Interesse für Kants Philosophie wieder einmal da war, wollte man zunächst nur zur Philosophie Kants selbst zurückgehen und sich vor allerlei Abgleitungen in die Bahnen seiner spekulativen „Epigonen“ sichern. Dieser Tendenz war es beschieden, eine ganze „Kant-Philologie“, ja sogar „Kant-Mikrologie“ heraufzubeschwören. Allmählich hatte man aber einzusehen, daß die Rückkehr zu Kant auch die Rückkehr zu denselben Schwierigkeiten zu bedeuten hatte, die einst schon zu den spekulativen Systemen des deutschen Idealismus gebracht hatten. Deshalb entschloß man sich, zu der Philosophie Kants nicht nur zurückzugehen, sondern sie nötigenfalls auch zu „berichtigen“ und auf Grund der Berichtigungen fortzuführen. Sofern als man dabei die Grenzen des von dem kantischen Subjektbegriff vorgezeichneten Spielraums nicht überschrit, kam es zu der seinerzeit einflußreichen Bewegung des Neokantianismus. Hielt man aber für notwendig, diese Grenzen in der Richtung nach dem absoluten Subjekt zu überschreiten, dann bewegte man sich schon in den Bahnen, die man als neofichteanisch und neohegelianisch bezeichnet hat. Weil all diese „Neo-Bewegungen“ zu keinem neuen Subjektbegriff gebracht haben, brauchen wir sie in unseren nur der Subjektproblematik geltenden Untersuchungen nicht weiter zu behandeln.

Kapitel V

Der identitätsphilosophische Begriff vom menschlichen Subjekt

Die historische Wurzel der Identitätsphilosophien war in den Schwierigkeiten der dualistischen Philosophie des Descartes, nach welcher es zwei grundsätzlich verschiedene Arten der unabhängig voneinander bestehenden Substanzen gibt: denkende Dinge (*res cogitantes*) und ausgedehnte Dinge (*res extensae*). Hier dürfte nicht außer Acht gelassen werden, daß Descartes die Körperlichkeit und die Räumlichkeit für identisch hielt. Die Einheit der Welt hatte Descartes auf Kosten der Wechselwirkung unter denselben gesetzt, welche – möchten wir sagen – die einzelnen Substanzen ebenso zusammenhält wie etwa das Zement die einzelnen Ziegel eines Gebäudes. Der grundsätzliche Unterschied zwischen denkenden und ausgedehnten Dingen ließ diese Art Wechselwirkung als ein äußerst schwieriges Problem erscheinen, dem man zunächst durch die Leugnung der Wechselwirkung auszuweichen versuchte. Die Okkasionalisten hielten noch an der dualistischen Linie in der Philosophie des Descartes fest, verwarfen aber die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen denkenden und ausgedehnten Substanzen und nahmen an, daß die unleugbare Einheit der Welt auf eine Aktion Gottes zurückgeführt werden müsse, der die Welt geschaffen und sie auch so eingerichtet habe, daß in den Fällen, in welchen man eine Wechselwirkung zwischen denkenden und ausgedehnten Substanzen wahrgenommen zu haben glaubt, es sich nur darum handelt, daß auf die Funktionen der mentalen Substanzen entsprechende Funktionen der ausgedehnten Substanzen folgten, und umgekehrt. Also könnten weder die denkenden Substanzen die ausgedehnten noch die ausgedehnten

Substanzen die denkenden als wirkende Ursache (*causae efficientes*) beeinflussen, sondern seien nur Gelegenheiten (*causae occasionales*), bei welchen die göttliche Veranstaltung sich auswirke. In diesem Zusammenhang sei an das bekannte Uhrengleichnis des Geulincx erinnert, nach welchem so, wie die zwei von demselben Uhrmacher meisterlich gearbeiteten Uhren immer in korrespondierendem Gang bleiben, so folgen auch nach der einmal von Gott bestimmten Weltordnung die korrespondierenden Funktionen der denkenden und der ausgedehnten Substanzen aufeinander. Gewiß hatte eine solche Ansicht die Mitwirkung der göttlichen Veranstaltung sogar in den Aktionen eines Mörders zuzugeben.

In der Leugnung der Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen denkenden und ausgedehnten Substanzen ging Spinoza, der nach dem Vorgang des Descartes die Körperlichkeit und die Räumlichkeit für identisch hielt, viel weiter als die Okkasionalisten und behauptete, daß es gar keine solche Substanzen gebe. Sein hierauf bezüglicher Gedankengang könnte wie folgt dargestellt werden. – Die sog. denkenden und ausgedehnten Substanzen sind nur die zwei unselbstständigen, voneinander nicht trennbaren Aspekte ein und desselben Seins (*una eademque res duobus modis spectata*), welches den absoluten Seinsgrund jeglicher Differenzierung ausmacht, also auch der Differenzierung in Denken und Ausdehnung. Dieser absolute Seinsgrund ist nichts anderes als Gott, der sich in seinen ewigen Aspekten – Attributen – offenbart (*Deus sive omnia eius attributa*). Von der unendlichen Zahl dieser Attribute kennen wir, Menschen, nur zwei: Denken und Ausdehnung (*cogitatio et extensio*). Die Attribute können nicht als leere Attribute, d.h. ohne besondere Gestaltungen in ihnen bestehen. Diese Gestaltungen, als Modi der Attribute, kommen entweder als Modi des Denkens (*modo cogitationis*) oder als Modi der Ausdehnung (*modi extensionis*) in Betracht. Man hat nie mit leerem Denken oder leerer Ausdehnung, sondern nur mit besonderen Körpern zu tun. Weil die Attribute nicht an sich bestehen können, sondern nur als die unselbstständigen und voneinander nicht trennbaren Aspekte ein und derselben göttlichen Substanz möglich sind, deshalb ist jegliche Art der Wirkung und Wechselwirkung zwischen ihnen ausgeschlossen. Und weil

kein Modus des einen Attributs ohne einen ihm entsprechenden Modus des anderen Attributs möglich ist, so gibt es einen unerschütterlichen Parallelismus zwischen den Moden des Denkens und den Moden der Ausdehnung. In beiden Attributen herrscht eine unerschütterliche Determiniertheit, weshalb es auch keinen freien Willen geben kann. Der logischen Determiniertheit im Denken entspricht die mechanisch-kausale Notwendigkeit im Raum. Einzelne Körper bilden eine Kette von zusammenhängenden Körpern, und ebenso die einzelnen Ideen eine Kette von zusammenhängenden Ideen. Ein besonderer Körper bedingt einen anderen Körper, eine besondere Idee bedingt eine andere Idee. Alle einzelnen Modi sind Effekte anderer Modi desselben Attributs. Die Attribute sind unendlich. Die Modi des Attributes des Denkens machen den unendlichen Intellekt aus, die Modi des Raumes – das unendliche System von Bewegung und Ruhe. Diese Systeme machen das dem Menschen zugängliche Universum aus, welches nicht das Ganze des Universums ist, weil, wie vorher erwähnt, von unendlich vielen Attributen Gottes wir, Menschen, nur zwei kennen. Die Zeit ist nicht ein Attribut, wohl aber gibt es zeitliche Modi. Der Mensch ist eine Gesamtheit von Moden des Denkens und Moden der Ausdehnung, also ein psychophysisches Subjekt im identitätsphilosophischen Sinne, welches mit dem psychophysischen Subjekt im gewöhnlichen Sinne nicht vermengt werden darf (vgl. oben, Kap. I, a). Das letztere besteht aus den in ihnen selbst realen und in kausaler Wechselwirkung stehenden Komponenten, deren Sinn nicht ein bloßes Differenziertsein eines in jeglicher Hinsicht undifferenzierten Seins ist, das erstere aber ist ein Komplex von bloßen Aspekten eines im Sinne des Psychischen und des Physischen nicht differenzierten Seins, – von Aspekten, in deren Gebiet keiner Art Wechselwirkung zwischen psychischen und physischen Komponenten möglich sein kann. Deshalb muß der identitätsphilosophische Subjektbegriff für einen solchen gehalten werden, der keinem der vorher erörterten Grundbegriffe vom menschlichen Subjekt untergeordnet werden kann und also einen eigenartigen Grundbegriff darstellt.

Den Philosophien Fichtes, Schellings und Hegels waren vor allem die erbarmungslose Leugnung der Dinge an

sich und die Behauptung gemeinsam, daß die menschlichen Subjekte strukturell in dem absoluten Sein verwurzelt sind. Während aber Fichte und Hegel dieses Sein als das absolute Subjekt dachten, wurde es von Schelling als die Differenzierung im Sinne des Subjektiven und Objektiven erst konstituierende „Indifferenz“ gedeutet (wie das vorher, im Kap. IV, erörtert worden ist). Sofern, als man diese Feststellung in Betracht zieht, gab es keinen Unterschied zwischen Schelling und Spinoza. Im Weiteren aber wich Schelling von Spinoza ab, und zwar wegen seiner immer noch starken transzendentalidealistischen Neigungen. Es war nur zu natürlich, daß die Verbindung von identitätsphilosophischen und transzendentalidealistischen Ansichten zu großen und eigentlich auch unüberwindlichen Schwierigkeiten zu führen hatte, woraus sich verstehen läßt, daß Schellings Philosophie in stetigem Wandel begriffen war, daß er vor allem seine Naturphilosophie mehrere Male umzuarbeiten hatte.

Nach den Identitätsphilosophien ist jedes nicht absolute Sein beides: Intelligenz und Natur. Deshalb kann gesagt werden, daß Intelligenz auch Natur, daß Natur auch Intelligenz ist. In diesem Zusammenhang lassen sich solche nicht ganz vorsichtigen – nämlich das „auch“ weglassenden – Ausdrücke Schellings wie: daß die Natur das werdende Ich, daß die sog. tote Natur die unreife Intelligenz sei, sowie daß die Intelligenz die unsichtbare Natur, die Natur die sichtbare Intelligenz sei. Statt des von Spinoza radikal vertretenen Parallelismus zwischen den Moden der Intelligenz und denjenigen der Natur, welcher auch den Parallelismus in deren Quantität bedeutete, behauptete Schelling die quantitative Differenz im Sinne des „Überwiegens“ des einen der Faktoren in der Korrelation „Intelligenz – Natur“. Gewiß konnte er damit nicht gemeint haben, daß eine gewisse Quantität der Intelligenz ohne Natur und eine gewisse Quantität der Natur ohne Intelligenz bestehen könne, weil solch ein Gedanke der Identitätsphilosophie widersprechen würde. Von der Unterscheidung zwischen Bewußtem und Unbewußtem in der Intelligenz und all den dazwischen liegenden Stufen der Bewußtheit ausgehend, entwarf Schelling die Konzeption einer grandiosen Entwicklung, die nach ihm von den Niederungen der sog. toten Natur und den ihr ent-

sprechenden Tiefen des Unbewußten bis auf die Höhen der menschlichen Organismen und den ihnen entsprechenden Spitzenleistungen der Intelligenz führt und dadurch nicht nur das Selbstbewußtsein der Intelligenz ermöglicht, sondern auch die ganze Sich-Entfaltung des absoluten Seins zum Bewußtsein zu bringen vermag. Weil Schelling den Endzweck dieser grandiosen Entwicklung in dem Selbstbewußtsein des absoluten Seins sah und das menschliche Bewußtsein für die einzige Möglichkeit der Erreichung dieses Endzwecks hielt, deshalb hatte der Mensch in der Philosophie Schellings im Strahlenglanz der höchsten Würde im Bereich des nichtabsoluten Seins zu erscheinen.

Kapitel VI

Die weitgehend „entkantianisierenden“ Kant- interpretationen Vaihingers und Heideggers

Sollten die vorher gegebenen Ausführungen über die abendländischen Grundbegriffe vom menschlichen Subjekt wirklich alle Grundbegriffe dieser Art in Betracht gezogen haben? Diese Frage scheint deshalb nicht überflüssig zu sein, weil es zwei Kant-Interpretationen gegeben hat, die von den traditionellen Wegen der Interpretation Kants derart weit abgewichen waren, daß wir sie als die „weitgehend entkantianisierenden“ Kant-Interpretationen bezeichnen möchten, nämlich die von Vaihinger und Heidegger aufgestellten. Sollten gerade sie nicht zu Subjektbegriffen gebracht haben, welchen kein Platz in dem von den vorher behandelten Grundbegriffen vorgezeichneten Spielraum angewiesen werden könnte?

Hans Vaihinger, einer der bekanntesten Kantforscher, veröffentlichte im Jahre 1911 ein Buch, dessen Titel – „Die Philosophie des Als-Ob“ – die Eigenart einer im Zusammenhang mit der Kantforschung herausgearbeiteten Philosophie andeutete. Obwohl er in derselben nicht ganz konsequent zu sein vermochte und oft in der Schwebe zwischen kompromißlos radikalen und gemilderten Ansichten war, kam in seiner Philosophie immer wieder die „entkantianisierende“ Denkart zum Vorschein. „Ich und Ding an sich sind Fiktionen, faktisch existiert nur das, was zwischen ihnen liegt, die Empfindungsmasse, an deren einem Ende wir das Subjekt, an das andere das Objekt setzen.“ Die Empfindungsmasse

für das einzig Existierende zu halten, bedeutet soviel, als sich zu einem ontologischen Positivismus zu bekennen, nach welchem Subjektheit und Objektheit bloße Fiktionen sind, – zu einem Positivismus, der mit den radikalsten Positivismen nichtkantischen Ursprungs in Wettbewerb treten kann.

Obwohl Vaihinger die Empfindungsmasse für das einzig Existierende hielt, dachte er nicht, daß die Empfindungsmasse als solche, nämlich in ihrer Reinheit, auch vorgefunden werden könnte. Im Gegenteil: er behauptete, daß die Empfindungsmasse immer als ein von den Formen des Denkens grundsätzlich geändertes, geformtes Material vorgefunden werde, was den Ansichten Kants entsprach. Während aber Kant den Formen des Denkens eine die Realität konstituierende Funktion zuerkannte und also diese Formen für theoretisch gültig hielt, versuchte Vaihinger nachzuweisen, daß diese Formen des Denkens nur Fiktionen zu konstituieren vermögen, welche er von den sog. Hypothesen unterschieden haben wollte. Als Fiktionen bezeichnete er Denkstrukturen, die nicht nur der einzigen Realität – der Empfindungsmasse – nicht entsprächen, sondern derselben geradezu widersprächen und oft auch miteinander im Widerspruch stünden. Obwohl sie nicht sozusagen ins Leere hinein konstruiert, sondern aus Anlaß der Empfindungen gebildet würden, könne ihnen keine theoretische Gültigkeit (d.h. keine Wahrheitsgültigkeit) zuerkannt werden. An einer Fülle von geschickt gewählten und glänzend gefaßten Beispielen versuchte denn auch Vaihinger nachzuweisen, daß alle Gebiete des Lebens, die höchsten Regionen der geistigen Kultur nicht ausgenommen, auf Grundbegriffen beruhen, die nichts anderes als wahrheitsleere Fiktionen seien. Den Fiktionen stellte er die Hypothesen als diejenigen Denkkonstruktionen gegenüber, die nach ihm den Anspruch erheben oder wenigstens die Hoffnung zum Ausdruck bringen, daß sie in der Zukunft gewissen Empfindungsmassen entsprechen würden. Eben weil diese Denkkonstruktionen auf die Empfindungen, als auf die einzige Realität, bezogen seien, könnten sie einer Verifikation (Bewahrheitung) fähig sein. (Dem Unterschied zwischen Fiktionen und Hypothesen entsprechend unterschied Vaihinger auch zwischen den bloß fiktiven und den problematischen Urteilen.)

Wäre er bei diesen Behauptungen stehen geblieben, so hätte man seine Philosophie auch nur als einen auf dem Wege der Entkantianisierung herausgearbeiteten Positivismus bezeichnen müssen. Tatsächlich aber sprach er den theoretisch in gar keiner Weise verifizierbaren Fiktionen eine eminent praktische Nützlichkeit zu und hielt sie für praktisch glänzend justifizierbare Werkzeuge der Anpassung an die zutiefst biologisch bedingten Lebensverhältnisse, – für Werkzeuge, deren scheinbare Wahrheit eigentlich nur in deren praktischer Nützlichkeit bestehe. Eine solche Deutung war nicht mehr rein positivistisch, sondern meldete schon den sog. Pragmatismus an. Der Pragmatismus stimmt mit dem Kantianismus sofern überein, als beide im Denken nicht ein passives Abbilden, sondern ein aktives Umformen der empirischen Mannigfaltigkeit sehen. Während aber der Kantianismus das Konstituieren der Gegenstände aus dem Material der Empfindungen auf Kosten der theoretischen apriorischen Formen des Denkens setzt, wird von dem Pragmatismus, als einem radikalen Empirismus, nur das Empirische im Denken anerkannt und in demselben ein die empirische Mannigfaltigkeit zu Zwecken der praktischen Nützlichkeit formendes „Instrument“ gesehen. Letzten Endes schwingt sich der Pragmatismus zur Behauptung empor, daß die Wahrheit selbst nichts anderes als die praktische Nützlichkeit sei.

Trotz ihrer vorher erwähnten pragmatischen Komponenten weist die Philosophie Vaihingers auch solche Züge auf, die nicht pragmatisch sind. Nach dem Pragmatismus stimmen die Gedanken mit der Realität wohl überein, aber nur, weil die Realität von den durch die Gedanken geleiteten praktischen Aktionen gestaltet worden ist. Nach Vaihinger aber widersprechen die gedanklichen Gebilde der Realität und des Öfteren auch einander. Nach dem Pragmatismus gibt es überhaupt keine theoretische Wahrheit, d.h. keine Wahrheit, die nicht bloße Nützlichkeit wäre, Vaihinger aber spricht den in seinem Sinne verstandenen Hypothesen die theoretische Wahrheitsmöglichkeit zu. Jedenfalls konnte die Philosophie Vaihingers zu keinem neuen Subjektbegriff bringen, und vor allem schon deshalb nicht, weil sie das Ich positivistisch in nichtlichliche Elemente verflüchtigte, was zweifellos nur

einen Abbau der für die kantische Philosophie so wesentlichen „kopernikanischen Wendung“ bedeuten konnte. Die pragmatischen Züge in der Philosophie Vaihingers dürften nicht für völlig überraschend gehalten werden: war doch auch der Begründer des Pragmatismus, Peirce, ursprünglich ein Kantianer gewesen und der bedeutsame Vertreter desselben, Dewey, ein Neokantianer. Trotz ihres sonst noch so weiten Auseinandergehens ist dem Kantianismus und dem Pragmatismus gemeinsam, daß nach ihnen man es nie mit dem Realen als einem Ding an sich, sondern nur mit einem nach Gedanken geformten Ding zu tun hat. Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen ihnen besteht in der Deutung dieses Geformtseins; nach dem Kantianismus ist es rein theoretisch, das Sein des Realen unabhängig von jeglicher Wertung bestimmend, nach dem Pragmatismus aber praktisch, das Reale zum Werkzeug der Nützlichkeit gestaltend.

2. Unter allen bisherigen Kant-Interpretationen gibt es nur eine, die nicht „über Kant hinausgehen“ will und doch seine Transzendentallogik zu einem „Unbegriff“ zu stempeln wagt, nämlich die von Martin Heidegger in seinem Buche „Kant und das Problem der Metaphysik“ (1929) gegebene. Diese Interpretation ist nicht eine rein immanente, nur in der Philosophie Kants selbst verwurzelte Deutung derselben, sondern hat als ihren weitgehend bestimmenden Hintergrund denjenigen Gedankengehalt, den Heidegger schon vorher in seinem bekannten Buch „Sein und Zeit“ (1927) zum Ausdruck gebracht hatte. Eben diesem Hintergrund ist es zu verdanken, daß Heidegger seine Aufgabe darin gesehen hatte, „dasjenige eigens sichtbar zu machen, was Kant über die ausdrückliche Formulierung hinaus“ in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ „hat sagen wollen“, und zwar daß Grundlegung der Metaphysik zu einer Metaphysik des menschlichen Daseins werden müsse, welche Überzeugung bei Kant so wach gewesen sei „wie zuvor nie und seitdem nicht wieder“. Die „Kritik der reinen Vernunft“ müsse sich demnach als eine Metaphysik des menschlichen Daseins herausstellen, die jedoch von aller Anthropologie, auch der philosophischen, grundsätzlich verschieden sei. Kants eigentliche Tendenz in seiner alles Gegenständliche auf die

Subjektivität zurückführenden Philosophie sei die gewesen, zum Problem einer ursprünglichen, von der Zeit als der bloßen Ordnung der Nacheinander wesentlich verschiedenen Zeitlichkeit vorzudringen.

Das Herausschlagen der Transzendentallogik aus dem Zentrum der kantischen Philosophie kann gewiß nur die Hervorhebung des Nicht-Logischen in derselben bedeuten. Dieses Nicht-Logische wird aber von Heidegger nicht schon am Anfang als das im Heideggerschen Sinne spezifisch Existenzialistische zum Vorschein gebracht, sondern er sieht sich zunächst in der philosophischen Werkzeugkammer Kants selbst nach dem Nicht-Logischen um und beginnt mit der Hervorhebung der Anschauung. Im Zusammenhang damit wird in seiner Kant-Interpretation die Anschauung von vornherein dem Denken vorgeordnet. Ein derart verstandener Kant ist aber noch kein Existenzphilosoph von reinstem Wasser; der mit aller Wucht hervorgehobene Primat der Anschauung vor dem Denken ist immer noch der Primat des einen vorstellungsmäßigen Vermögens vor einem anderen ebenfalls vorstellungsmäßigen Vermögen. Erst allmählich wird dann hinter der Anschauung selbst zurückgegangen und somit das für die Heideggersche Existenzphilosophie charakteristische nicht-vorstellig-machende Offenbarmachen ins Feld geführt. Hieraus versteht sich, daß Heideggers Kant-Interpretation für unseren Problemzusammenhang auch in dem Sinne wichtig ist, daß sie als eine Überleitung von dem kantischen zu dem ekstatischzeitlichen Subjektbegriff angesehen werden kann, und zwar indem sie den Begriff des ekstatischzeitlichen Subjekts schon in dem Bereich der Kant-Interpretation auftauchen läßt. Eben wegen dieser Wichtigkeit halten wir es für zweckmäßig, hier eine wohl bis auf das letzte zusammengedrängte, die Eigenart des Heideggerschen Denkens jedoch voll bewahrende Darstellung einer Kant-Interpretation zu geben, was gewiß nur in seiner Terminologie möglich ist und etwa folgendermaßen gefaßt werden kann.

Erkennen ist primär Anschauen, dem gegenüber das Denken bloß Dienststellung hat. Das unendliche Erkennen ist ein Anschauen, welches das Angeschaute erst hervorbringt (*intuitus originarius*). Weil es das Angeschaute im Ganzen anschaut, bedarf es des Denkens nicht. Das endliche

Anschauung ist auf ein vordem schon Vorhandenes angewiesen, von ihm sich herleitend (*intuitus derivativus*). Es ist also hinnehmend, rezeptiv, sinnlich. Gerade in der Endlichkeit der Anschauung besteht das Wesen der nicht sensualistisch verstandenen Sinnlichkeit. Das endlich Angeschauten ist nur erkannt, wenn jedermann dasselbe sich selbst und den anderen verständlich und somit mittelbar machen kann, was nur durch dessen Bestimmung als das und das, d.h. nur durch dessen gedankliche Bestimmung möglich ist. Das Denken ist also das Siegel der Endlichkeit. Somit definiert sich die endliche Erkenntnis als eine hinnehmend denkende Anschauung. Nur sie hat Gegenstände, weil sie an das schon vorhandene Seiende ausgeliefert ist. Der unendlichen Erkenntnis wird das Seiende nur als Entstehendes im Entstehen-lassen, d.h. als Entstand offenbar. Die für Kant so wichtige Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung ist also eigentlich die von Seiendem im Entstand und Seiendem als Gegenstand. Die absolute Unerkennbarkeit vom Ding an sich bedeutet nur, daß die endliche Erkenntnis das Seiende nie im Entstand, sondern immer nur als Gegenstand offenbaren kann.

Die Hinnahme ist nur möglich, sofern das endliche Wesen in einer entgegenstehenlassenden Zuwendung sich im Vorhinein (*vorgängig*, *a priori*) einen Spielraum (Horizont) vorhält, innerhalb dessen ihm etwas begegnen kann. „Sich im Vorhinein in solchem Spielraum halten, ihn ursprünglich bilden, ist nichts anderes als die Transzendenz, die alles endliche Verhalten zu Seiendem auszeichnet.“ Was zur Möglichkeit dieser Transzendenz gehört, ist transzendental. Da die die Transzendenz bildende Synthesis im voraus, d.h. vor aller Erfahrung, die Seinserfassung (den Seinsplan) jedes für die endliche Erkenntnis in Frage kommenden Seienden ausmacht, so muß sie auch die ontologische Synthesis genannt werden, wenn anders die Ontologie das Sein des Seienden zu erforschen hat. Kants transzendentales Problem ist also das von der Möglichkeit der ontologischen Synthesis, seine „kopernikanische Wendung“ hat den Sinn: „Offenbarkeit des Seienden (ontische Wahrheit) dreht sich um die Enthülltheit der Seinsverfassung des Seienden (ontologische Wahrheit)“.

Der Horizont, in den hinein alles Seiende begegnen kann, ist ein *a priori* einiges Ganzes aus rein Angeschautem und

rein Gedachtem. Das erste ist das unthematisch und ungegenständlich vorgehaltene reine Nacheinander, d.h. die Zeit, das letzte der ebenfalls unthematisch und ungegenständlich vorgehaltene Inbegriff von Einheiten (reinen Begriffen), die alle Einigung des im Nacheinander sich Bietenden regeln, so daß sich das reine Denken als das „Vermögen der Regeln“ herausstellt. Die zur Ganzheit des Horizonts geforderte Einheit von rein Angeschautem und rein Gedachtem ist nur so möglich, daß die reinen Begriffe in die reinen Zeitbilder gebracht und in dieser Weise „versinnlicht“, „veranschaulicht“ werden, was die Leistung des reinen Schematismus ist. Die die Transzendenz ausmachende reine Synthesis, d.h. die ontologische Erkenntnis, ist also eigentlich der reine Schematismus. Diese Erkenntnis „bildet“ die Transzendenz, d.h. das „Offenhalten des Horizontes, in dem das Sein des Seienden vorgängig erblickbar wird“, und zwar durch die reinen Schemata erblickbar. Hieraus versteht sich, daß die elf Seiten des Schematismuskapitels der „Kritik der reinen Vernunft“ das „Kernstück“ des ganzen umfangreichen Werkes ausmachen müssen. Indem die Schematismuslehre zeigt, daß der Begriff jederzeit im Schema gründet, d.h. in dem Vorstellen der Regel, nach welcher eine begriffliche Einheit allgemein versinnlicht, d.h. veranschaulicht werden kann, ohne auf eine besondere Gestalt einzugehen, und daß der Begriff über die Vorstellung der regelnden Einheit der Regel hinaus nichts ist, enthüllt die Schematismuslehre zugleich das innerste Wesen des Lenkens, und zwar dessen prinzipielle Angewiesenheit auf die Anschauung.

Da Kant den Schematismus entschieden der Einbildungskraft zuwies, so zeigt sich diese zunächst als die „bildende Mitte der ontologischen Erkenntnis“. Bei tieferem Eindringen in ihr Wesen erweist sie sich aber als die „gemeinschaftliche Wurzel der beiden Erkenntnistämme Anschauung und Denken“. Das in der reinen Anschauung Angeschaute ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm beruht auf Einschränkungen. Die von der Einheit der Allgemeinheit des Begriffes scharf unterschiedene Einheit dieses Angeschauten kann nicht der Synthesis des Verstandes entspringen, sondern der „Synopsis“ einer ursprünglich bildenden Anschauung. Also wurzelt die reine Anschauung

in der reinen Einbildungskraft. In dem Sichvorhalten von Einheiten (reinen Begriffen), die aller gedanklichen Einigung Führung geben, ist das reine Denken sich selbst als dasjenige offenbar, gegen das diese Einheiten als regelnde gehalten werden, d.h. es ist ein reines Selbstbewußtsein. In diesem liegt der eigentliche Sinn des „Ich denke“, d.h. der reinen Apperzeption, es macht das ursprüngliche Wesen allen Denkens aus, so daß sich das Urteilen bloß als eine entferntere Bestimmung des Denkens erweist. Als das freie, obwohl nicht willkürliche „Sichdenken“ von etwas, wurzelt das reine Denken im reinen Einbilden. Die „geschlossene Einheit“ des reinen Verstandes ist nur so möglich, daß er sich die Ideen als „Form eines Ganzen“ vorhält, d.h. daß er im Grunde seines Wesens das „Vermögen der Ideen“, die reine Vernunft selbst, ist, der also eine ursprüngliche Regelgebung zukommt. Also wurzelt auch die reine Vernunft selbst in der Einbildungskraft, was ebenfalls hinsichtlich der praktischen Vernunft gezeigt werden kann.

Als Ursprung der reinen Anschauung, d.h. der Zeit, ist die reine Einbildungskraft zeitbildend. Als zeitbildend aber erweist sie sich als die ursprüngliche Zeit, deren Wesen in der reinen Selbstaffektion liegt. Wieso? Die reine Anschauung kann ihre Aufgabe des vorgängigen Hinnehmens nur so erfüllen, daß sie das reine Nacheinander oder Jetztfolge von sich aus entwirft und es, als das vorgängig Hinzunehmende, auf sich zu-hält, d.h. sofern sie mit dem von ihr selbst gebildeten Zeithorizont sich selbst vor aller Erfahrung affiziert. Also ist die zeitbildende Funktion die reine Selbstaffektion. Diese ist der Urgrund allen „Von-sich-aus-hin-zu...und Zurück-auf-sich“, d.h. der Ursprung aller Selbstheit und macht als solche die transzendente Urstruktur des endlichen Selbst aus, als einer auf Hinnahme angewiesenen Subjektheit. Als Grund der Möglichkeit der Selbstheit liegt die Selbstaffektion nicht neben, sondern in der reinen Apperzeption. Reine Sinnlichkeit (Zeit) und reines Denken (reine Apperzeption) gehören in der endlichen Subjektivität zusammen und machen die Ganzheit der reinen endlichen, d.h. auf die Sinnlichkeit angewiesenen, Vernunft aus.

Das Problem der ontologischen Synthesis führt also auf die Einbildungskraft als die Wurzel der beiden

Erkenntnisstämme Anschauung und Denken und von da aus in die „Verwurzelung der Wurzel“, in die ursprüngliche Zeit (reine Selbstaffektion) zurück. Nur kraft dieser Verwurzelung in der ursprünglichen Zeit kann die reine Einbildungskraft, als eine wesentlich spontane Rezeptivität und rezeptive Spontaneität, die Wurzel der Transzendenz sein. Nicht weil die Zeit als „Form der Anschauung“ eingangs in der „Kritik der reinen Vernunft“ behandelt wird, sondern deshalb, weil das endliche Seinsverständnis sich auf die Zeit entwerfen muß, gewinnt diese in der wesenhaften Einheit mit der reinen Einbildungskraft die zentrale metaphysische Funktion in der „Kritik der reinen Vernunft“ und erschüttert somit die Herrschaft der Logik in der Metaphysik. Eben weil das Wesen der Transzendenz in der Zeitlichkeit gründet, ist die Idee einer „transzendentalen“ Logik ein „Unbegriff“. Die Interpretation der „Kritik der reinen Vernunft“ muß also notwendig von der Idee von Sein und Zeit als ihrer leitenden Idee ausgehen.

Kant selbst hat die ursprüngliche Auslegung der reinen Einbildungskraft als des Einheitsgrundes der ontologischen Synthesis nicht vorgenommen, trotz der von ihm selbst erkannten Vorzeichnungen dazu. In der 2. Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ ist er von ihr zugunsten des Verstandes entschieden zurückgewichen. Alle Synthesis ist da dem Verstande zugewiesen. Die Einbildungskraft ist nur noch der Name für die anschauungsbezogene *synthesis speciosa* im Gegensatz zu der rein gedanklichen *synthesis intellectualis*. Dem Sinne der 2. Ausgabe nach müßte auch der Raum in den Schematismus eingehen, obwohl das Schematismuskapitel nicht entsprechend geändert ist. Mit der Zeit als dem in der reinen Anschauung Angeschauten, d.h. als dem reinen Nacheinander der Jetztfolge, steht der Raum wohl in gewissem Sinne gleich. Die Zeit als die reine Selbstaffektion aber bildet auch die Möglichkeit des vorstellenden Bildens, d.h. des Offenbarmachens des reinen Raumes. Der Vorrang der Zeit wird dadurch nicht erschüttert.

Die die Urstruktur der Transzendenz ausmachende ursprüngliche Zeitlichkeit ist die Urstruktur der Endlichkeit selbst. Kants eigenes recht verstandenes Ergebnis liegt gerade in der Aufdeckung des Zusammenhanges zwischen

Metaphysik und Endlichkeit. Die drei Fragen Kants (1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?) haben einen Sinn nur für ein endliches Wesen. Wird nun die Menschlichkeit durch die Endlichkeit definiert, so beziehen sich alle drei Fragen auf die vierte: Was ist der Mensch? Die Idee der Grundlegung der Metaphysik als einer Metaphysik des menschlichen Daseins, d.h. als einer Fundamentalontologie, ist also Kants unerschütterliche Überzeugung gewesen, wie er ja auch die Metaphysik zum notwendigen Charakteristikum des menschlichen Daseins gerechnet hat.

Aus der vorher gegebenen Darstellung der Heideggerschen Kant-Interpretation geht hervor, daß diese Interpretation gerade dasjenige in der „Kritik der reinen Vernunft“ hervorhebt, was von den bisherigen nichtpsychologistischen Interpretationen gewöhnlich als Verwirrungen und psychologistisch-anthropologistische Abweichungen bezeichnet worden ist, und zwar die Lehren Kants von dem Schematismus und der Einbildungskraft. Es wird in dieser Interpretation versucht, den ganzen Problemgehalt der „Kritik der reinen Vernunft“ um diese Lehren herum zu konzentrieren und somit in eine vorher noch nie gesehene Beleuchtung zu rücken. Viele „Korrekturen“, die von den früheren Interpreten an dem kantischen Text vorgenommen worden sind, werden als Verunstaltungen, der angeblich zu korrigierende Unsinn als der klar und eindeutig zum Ausdruck gelangte Sinn bezeichnet. Vom Standpunkt der vorwiegend am deutschen Idealismus orientierten Tradition aus erscheint diese Interpretation geradezu als frappant; nach ihr ist Kants „Kritik der reinen Vernunft“ ein Werk, das die seit der Antike vorhandene, von dem deutschen Idealismus noch übersteigerte Herrschaft der Logik in der Metaphysik radikal umerschüttert und die Idee der so oft vergötterten Transzendentallogik als einen „Unbegriff“ zeigt.

Abschließend sei noch folgendes über die Heideggersche Kant-Interpretation gesagt. In seinem Kant-Buch bezieht sich Heidegger bloß auf die „Kritik der reinen Vernunft“, also nur auf die theoretische Philosophie Kants. Der Weg, auf dem er dabei an das Problem der ursprünglichen Zeitlichkeit herankommt, ist derjenige des Rückganges von den zwei von Kant behandelten Erkenntnisstämmen (Anschauung und Denken)

zu der gemeinsamen Wurzel, für welche nach Heidegger die reine Einbildungskraft zu halten ist, und von da aus zu der ursprünglichen Zeitlichkeit, in der er die „Verwurzelung der Wurzel“ erblickt. In dem Buche „Sein und Zeit“ aber wird von Heidegger der Weg zu dem Problem der ursprünglichen Zeitlichkeit mit der Frage über denjenigen Seienden angebahnt, das der Mensch selbst ist und dessen Ausdruck dem Terminus „Dasein“ vorbehalten ist. Die Fragestellung wird dann erbarmungslos radikal auf die Bedingungen der Möglichkeit des endlichen Daseins zurückgedrängt. Das Sein dieses Daseins wird als Sorge interpretiert, nicht aber so, als ob der Mensch selbst etwas von der Sorge verschiedenes wäre und sie als eine seiner Eigenschaften hätte, sondern so, daß das Dasein schlechthin als Sorge gedeutet, der Sorge gleichgesetzt wird. Als der Sinn der Sorge, d.h. als der Sinn des Seins des Daseins, wird die ursprüngliche Zeitlichkeit angesehen. Der Unterschied zwischen beiden Zugängen zur ursprünglichen Zeitlichkeit ist nur der, daß Heidegger im Buche „Sein und Zeit“ von vornherein von der Frage über das menschliche Dasein ausgeht, in seinem Kant-Buch sich aber nach den Problemlinien der „Kritik der reinen Vernunft“ richtet und dementsprechend mit der Fragestellung über das Erkenntnisvermögen des Menschen beginnt. Der Endpunkt, sozusagen die Endstation ist in beiden Fällen dieselbe: die ursprüngliche Zeitlichkeit, die nicht mehr als eine bloße Form der Subjektivität gefaßt wird, wie das wohl bei Husserl der Fall gewesen war; nach Heidegger ist sie die reine Subjektivität selbst.

Eine Interpretation der Subjektheit als der nichtgegenständlichen Zeitlichkeit hatte schon Bergson vor Heidegger gegeben (s. oben, Kap. I, b, 2). Anstatt der majestätischen, von Bergson mit Gott identifizierten Zeitlichkeit, in deren unendlich schöpferischen Strom die menschlichen Subjekte als einzelne Wellen enthalten sind, gibt es bei Heidegger nur eine Vielheit von in ihrer Vereinsamung nur auf sich selbst zurückgeworfenen, in den Tod hineingehaltenen individuellen Subjekten, als den vereinzelt Inseln der wesentlich endlichen ursprünglichen Zeitlichkeit (vgl. oben, Kap. I, c).


Abschließend kann über die in diesem Kapitel behandelten „entkantianisierenden“ Kant-Interpretationen folgendes

gesagt werden: die Vaihingersche ist eine Entkantianisierung in der Richtung nach der positivistischen Verflüchtigung des Subjekts als des subjektiven Seins überhaupt, die Heideggersche deutet die tiefsten Wurzeln der kantischen „Kritik der reinen Vernunft“ derart gewaltsam um, daß die Problematik der „Kritik der reinen Vernunft“ als im wesentlichen mit derjenigen des Heideggerschen Buches „Sein und Zeit“, d.h. mit der Problematik der Heideggerschen Fundamentalontologie, identisch erscheint.

Die dem 1. Teil der vorliegenden Untersuchungen zur Aufgabe gestellte Sichtung des Historischen der Subjektproblematik dürfte für durchgeführt gehalten werden. Die folgenden zwei Teile sind dem Systematischen der Subjektproblematik gewidmet.

Zweiter Teil

Das Problem der Subjektivierung



----- ZWEITER TEIL -----
DAS PROBLEM DER SUBJEKTIVIERUNG

KAPITEL VII: SUBJEKT UND SUBJEKTIVIERUNG

a. Die zwei verschiedenen Wege zu der Erkenntnis des subjektiven Seins

Der Weg, den der zweite Teil unserer Untersuchungen zurückzulegen versucht, kann als ~~die~~ Forschungsreise um die Grenzen eines Staates bezeichnet werden, dessen Name das "Subjekt" im Sinne des subjektiven Seins ist. Auf dieser Reise wird es nicht versucht, eine kritische Stellung zu den schon vollzogenen Grenzziehungen zu nehmen, sondern bloß ~~vor~~ die Problematik dieser Art Grenzziehung kennenzulernen und durch dasjenige einsichtig zu machen, was in der Einleitung zu diesem Buche angedeutet worden, und zwar das auch die reinsten Objektwissenschaften den Gedanken eines nichtobjektiven Seins nicht vermeiden können und das es demnach einen eigenen, von der subjektabgewandten Objektferne her vorgezeichneten Zugang zu der Subjektproblematik gibt.

Gewiss muß ein solcher Zugang für von demjenigen wesentlich verschieden gehalten werden, der im dritten Teil unserer Untersuchungen behandelt wird, in welchem die Problematik des Subjektes von vornherein ~~mit~~ ^{von} dem Zentrum der unmittelbaren Geborgenheit der ~~Subjektivität aus entworfen~~ ^{Subjektivität aus entworfen} wird. Aber nicht nur das; die beiden Zugänge enthüllen dermaßen verschiedene Aspekte, das das Problem einer in der bisherigen Philosophie nicht hinreichend beachteten Duplizität des empirischen Subjekts unvermeidlich wird ~~und man kann nur dann die Subjektivität des Subjekts annehmen, wenn man~~ ^{(des) (über diese Duplizität)} ~~an~~ (vgl. unten,). Unter dem Druck ~~des~~ ^(des) Problems haben wir denn schon mit langem zu leben gehabt und demselben zum ersten Male einen Ausdruck in der 1943 veröffentlichten ~~unserer~~ ^{unserer} Abhandlung "Subjekt und Subjektivierung" ~~gegeben~~ ^{gegeben} 23. Um den wirklich wichtigen ~~Unterschied~~ ^(Abfassung der erwähnten)

Unterschied zwischen den zwei Aspekten möglichst kurz ^{und exakt} ~~ausdrücken~~ ^(zum Ausdruck) zu bringen, halten wir für zweckmäßig, denselben als den Unterschied zwischen "phänomenaler" und "nichtphänomenaler" Subjektivität festzulegen. Bekanntlich pflegt man im alltäglichen Wortgebrauch die Ausdrücke "Phänomen" und "phänomenal" nur aus dasjenige zu beziehen, was ausserordentlich, erstaunlich ist. Man kann aber in der Philosophie trotzdem für zulässig, sich des Substantivs "Phänomen" zu bedienen, warum dann nicht auch des entsprechenden Adjektivs "phänomenal" für welches es zu Zwecken der Kürze und Exaktheit keinen terminologischen Ersatz gibt? Freilich ist der Gebrauch dieses Adjektivs ~~man kann nicht einmal bei den Phänomenologen zur Gewohnheit geworden, auch bei Heidegger nicht~~ ^{man kann nicht einmal bei den Phänomenologen zur Gewohnheit geworden, auch bei Heidegger nicht} der gelegentlich in ausgezeichnet exakter Weise geschrieben hatte: "Phänomen wird genannt, was in der Begegnisart des Phänomens gegeben und explizierbar ist. ~~Phänomenologisch~~ ^{phänomenologisch} heisst all das, was zur Art der Aufweisung und Explikation gehört und was die in dieser Forschung geforderte Begriffsbildung ausmacht" ("Sein und Zeit", unveränderte 5. Auflage, 1941, S. 37).

Kapitel VII

Subjekt und Subjektivierung

a. Die zwei verschiedene Wege zu der Erkenntnis des subjektiven Seins.

Der Weg, den der zweite Teil unserer Untersuchungen zurückzulegen versucht, kann als Forschungsreise um die Grenzen eines Staates bezeichnet werden, dessen Name das „Subjekt“ im Sinne des subjektiven Seins ist. Auf dieser Reise wird es nicht versucht, eine kritische Stellung zu den schon vollzogenen Grenzziehungen zu nehmen, sondern bloß die Problematik dieser Art Grenzziehung kennen zu lernen und dadurch dasjenige einsichtig zu machen, was in der Einleitung zu diesem Buche angedeutet worden war, und zwar daß auch die reinsten Objektwissenschaften den Gedanken eines nichtobjektiven Seins nicht vermeiden können und daß es demnach einen eigenartigen, von der subjektabgewandten Objektferne her vorgezeichneten Zugang zu der Subjektproblematik gibt.

Gewiß muß ein solcher Zugang für von demjenigen wesentlich verschieden gehalten werden, der im dritten Teil unserer Untersuchungen behandelt wird, in welchem die Problematik des Subjektes von vornherein von dem Zentrum der unmittelbaren Gegebenheit der Subjektivität aus entworfen wird. Aber nicht nur das: die beiden Zugänge enthüllen dermaßen verschiedene Aspekte, daß das Problem einer in der bisherigen Philosophie nicht hinreichend beachteten Duplizität der empirischen Subjektheit unvermeidlich wird (vgl. unten, Schlußbetrachtung dieses Buches). Unter dem Druck des über diese Duplizität gesagten haben wir denn schon seit langem zu leben gehabt und demselben zum ersten Male einen Ausdruck in der 1943 veröffentliche-

ten Abhandlung „Subjekt und Subjektivierung“ gegeben. Um den wirklich wichtigen Unterschied zwischen den zwei Aspekten möglichst kurz und exakt zum Ausdruck zu bringen, halten wir für zweckmäßig, denselben als den Unterschied zwischen „phänomenaler“ und „nichtphänomenaler“ Subjektivität festzulegen. Bekanntlich pflegt man im alltäglichen Wortgebrauch die Ausdrücke „Phänomen“ und „phänomenal“ nur auf dasjenige zu beziehen, was außerordentlich, erstaunlich ist. Hält man aber in der Philosophie trotzdem für zulässig, sich des Substantivs „Phänomen“ zu bedienen, warum dann nicht auch des entsprechenden Adjektivs „phänomenal“, für welches es zu Zwecken der Kürze und Exaktheit keinen terminologischen Ersatz gibt? Freilich ist der Gebrauch dieses Adjektivs nicht einmal bei den Phänomenologen zur Gewohnheit geworden, auch bei Heidegger nicht, der gelegentlich in ausgezeichnet exakter Weise geschrieben hatte: „‘Phänomenal’ wird genannt, was in der Begegnisart des Phänomens gegeben und explizierbar ist. ‚Phänomenologisch‘ heißt all das, was zur Art der Aufweisung und Explikation gehört und was die in dieser Forschung geforderte Begriffsbildung ausmacht“ („Sein und Zeit“, unveränderte 5. Auflage, 1941, S.37).

Schon vor der Abfassung der erwähnten Abhandlung hatte sich in uns eine Überzeugung gebildet, die sich während der Niederschrift der Ausführungen über Subjekt und Subjektivierung verfestigt hatte, und zwar: daß die durch die Subjektivierung enthüllte Subjektivität von der rein gegebenheitsmäßig erlebten wesentlich verschieden ist; daß die Enthüllung dieser Art Subjektivität eigentlich nur ein Nebenprodukt der ursprünglich auf Objekte bezogenen Erkenntnis ist; daß sie gar nicht entdeckt worden wäre, wenn es kein rigoros objektives Interesse gegeben hätte; daß sie sich ursprünglich nur als Nicht-Objektivität zeigt. Wir wagen zu hoffen, daß der gefällige Leser der vorliegenden Untersuchungen schon während seiner Wanderung durch die Problematik der Subjektivierung zur Einsicht gelangen wird, daß die erwähnten zwei Zugänge zur Subjektheit auch zwei verschiedene Aspekte derselben enthüllen. Jedenfalls würde solch eine Einsicht die besten Dienste beim Eindringen in diejenigen Problemzusammenhänge leisten, mit welchen man es

im Bereiche der unmittelbaren Gegebenheit der Subjektivität zu tun hat.

b. Subjektivierung in den Fachwissenschaften und in der Philosophie

Das Problem des Subjekts taucht auf allen Grundgebieten der Philosophie auf. Der Verschiedenheit dieser Grundgebiete entsprechend zeigt sich auch die Subjektproblematik immer in einem neuen Licht: die Unterschiede dieser Problematik von erkenntnistheoretischem, ontologischem, ästhetischem und religionsphilosophischem Standpunkt aus sind nicht wegzuphilosophieren. Dagegen fassen nur wenige Fachwissenschaften das Subjekt thematisch, wie etwa die Psychologie und die Geisteswissenschaften. Die sog. reinen Objektwissenschaften, wie etwa die Mathematik und die Naturwissenschaften, haben das Subjekt nicht im Kreise ihrer Probleme. Sie sind im eigentlichen Sinne des Wortes „subjektabgewandt“. Und doch haben auch sie es mit demselben zu tun.

Es genügt durchaus nicht, die Augen sozusagen einfach aufzuschlagen, um die Objekte in all ihrer „Objektivität“ zu erblicken. Jede theoretische Arbeit operiert an ihrem Anfang mit unvollständigen, ja bisweilen sogar mit falschen, Vorstellungen über ein bestimmtes Seinsgebiet. Ihre Aufgabe ist es, die Objekte in deren reine, mit subjektiven Zuschlägen nicht vermischte Objektivität herauszuarbeiten, d.h. gleichsam an dem ursprünglichen Vorstellungsmaterial zu hobeln. „Wo gehobelt wird, fallen Späne.“ Die Späne gehören nicht zum Werk, sondern müssen abfallen. Bei der theoretischen Hobelung fallen sie ins Subjekt zurück. Also brauchen auch die Objektwissenschaften das Subjekt als den Ort, in den all das abgeschoben wird, was einem bestimmten Kriterium der Objektivität nicht entspricht, d.h. sie brauchen das Subjekt als den Ort für den – sit venia verbo! – theoretischen Abfall. Am klarsten kann das an der physikalischen Theorie gezeigt werden. Indem sie, wie es immer noch üblich ist, die sog. Sinnesqualitäten (Farben, Gerüche, Geschmäcke u.dgl.) ihren physikalischen Objekten entzieht, weist sie diese Qualitäten dem Subjekt zu, ohne – und das ist merkwürdig genug –

sich auch im geringsten dafür interessiert zu haben, welchen Aufbau das Subjekt selbst hat. In diesem Zusammenhang versteht sich auch, wieso Locke (in seiner 1690 veröffentlichten Abhandlung „An Essay on Human Understanding“) hatte erklären können, daß die Wissenschaftler und Philosophen des Jahrhunderts vor ihm vielmehr die äußere Natur behandelt und den Geist (mind) nur als den Ort für diejenigen Qualitäten in Betracht gezogen hätten, für welche sie keinen Platz in der äußeren Natur finden konnten.

Die erkenntnismäßige Zuweisung dem Subjekte dessen, was nicht einen unmittelbar gegebenen (phänomenalen) Charakter der Ichzugehörigkeit hat, sondern ursprünglich als etwas dem Ich Gegenüberstehendes, Ichfremdes, vom Ich Unabhängiges gemeint wird und dessen manche Fälle auch in der Erfahrung (und also anschaulich) vorfindbar sind, werden wir im weiteren Subjektivierung nennen. Etwas subjektivieren, wird also heißen: diesem Etwas ein von dem Sein des Subjekts unabhängiges Sein absprechen und es für in seinem Sein von dem Sein des Subjektes einseitig abhängiges – „subjektbedingtes“ – Sein halten.

Dadurch, daß etwas Gegenständliches in dem soeben festgelegten Sinne subjektiviert wird, hört es nicht auf, zu der Objektseite des Bewußtseins zu gehören. Um das eigenartige dieser Sachlage sozusagen mit einem Schlag vor Augen zu führen, kann wiederum die fachwissenschaftliche Subjektivierung der Sinnesqualitäten herangezogen werden. Nichts scheint dem naiven Bewußtsein befremdender zu sein als die Behauptung, die im Zustande des Wachbewußtseins uns stets umgebenden Farben, Geräusche, Gerüche u.dgl. durch unsere Sinne ermittelten Bestimmtheiten der Dinge hätten kein Ansichsein und bestünden nur für uns. Das naive Bewußtsein gibt wohl zu, daß hier, wie überall, gelegentlich auch Täuschungen vorkommen können und daß eine Korrektur deshalb bisweilen notwendig ist. Für unerschütterlich aber hält es, daß die Sinnesqualitäten unabhängig von uns ihr Dasein haben: treten sie doch in ihrer Gegebenheit an den Objekten hervor und dabei mit dem Charakter einer geradezu aufdringlichen Ichfremdheit. Werden aber die Sinnesqualitäten subjektiviert, so müssen Gründe am Werke sein, die die anschaulich gegebene Ichfremdheit zu überwin-

den und somit zur Umdeutung derselben in eine anschaulich nicht faßbare, sondern bloß gedachte Ichzugehörigkeit zu zwingen vermögen, – Gründe, die wir als Motive der Subjektivierung bezeichnet haben möchten (vgl. unten, das Einleitende zu dem Kap.VIII). An der Gegebenheit der Sinnesqualitäten wird dadurch nichts geändert. Auch der allerentschiedenste Vertreter der Lehre von der Subjektivität dieser Qualitäten kann dieselben unmöglich irgendwie als zur Struktur seines Selbst gehörend sehen, sondern sieht sie wie vor der Subjektivierung an den Objekten, genau so, wie auch der allerentschiedenste Vertreter der kopernikanischen Theorie, solange er auf der Erde verbleibt, unmöglich das Drehen der Erde um die Sonne unmittelbar wahrzunehmen vermag, sondern in seiner visuellen Wahrnehmung sich das Gegenteil gefallen lassen muß. Das jeweils subjektivierte Gegenständliche erfährt also nicht die geringste Änderung seines Seinsbestandes und seiner Stellung dem es wahrnehmenden Ich gegenüber. Die Subjektivierung eines Etwas bedeutet also nur die Änderung des Setzungscharakters desselben, nämlich die erkenntnismäßige Überführung dieses Etwas aus dem Modus des „Ansichseins“ in denjenigen des „bloßen Fürs-Subjekt-Seins“. Mit den Worten „erkenntnismäßige Überführung“ soll betont sein, daß die Subjektivierung keine Änderung des ontologischen Tatbestandes ist, sondern nur in der Enthüllung der schon vor ihr bestehenden ontologischen Subjektbedingtheit besteht. Am besten wäre es deshalb zu sagen: Subjektivierung bedeutet die erkenntnismäßige Enthüllung des „bloßen Fürs-Subjekt-Seins“ desjenigen Gegenständlichen, welchem ursprünglich ein „Ansichsein“ zuerkannt worden war.

All das, was irgendwie, aber nicht auf Grund der identitätsphilosophischen Interpretation (welche oben, Kap.V, behandelt worden war), zum Seinsbereich des Subjekts gehört, unabhängig davon, ob es im Bestande des Subjekts selbst (in der „Immanenz“ Husserls) aufweisbar ist und also den Seinscharakter des „Im-Subjekt-Seins“ hat oder einseitig subjektbedingt ist (zur Husserls „subjektbedingten Transzendenz“ gehört) und also den Seinscharakter des „bloßen Fürs-Subjekt-Seins“ trägt, wird im weiteren als das subjektive Sein bezeichnet und dessen Seinsweise

mit dem Terminus „Subjektivität“ zum Ausdruck gebracht. Die in diesem Sinne verstandene – und also ontologische – Subjektivität des Seins ist von der erkenntnistheoretischen (gnoseologischen) Subjektivität der Erkenntnis scharf zu unterscheiden. Die letztere bedeutet ein wohl für Erkenntnis gehaltenes Gebilde, welchem aber der Wahrheitsgehalt nicht zukommt. Die erkenntnistheoretische Subjektivität, als Geltungscharakter eines Erkenntnisgebildes, kann ganz unabhängig davon auftreten, ob es auf das subjektive oder das objektive Sein bezogen ist: sie kann, z.B., in einer Subjektlehre so gut wie in einer Objektwissenschaft möglich sein.

Das Gegenteil zum subjektiven Sein könnte am besten als das außersubjektive Sein bezeichnet werden. Der Terminus „Transzendenz“ scheint in diesem Falle weniger geeignet zu sein, weil er bei Kant wohl das Außersubjektive, bei Husserl aber das Bewußtseinsgegenständliche überhaupt bedeutet, unabhängig davon, ob dasselbe außersubjektiv oder subjektbedingt ist. Der Terminus „objektives Sein“, der von uns vor dieser Feststellung gebraucht worden war, scheint auch weniger zweckmäßig zu sein: erstens, weil das, was jeweils subjektiviert wird, immer noch zur Objektseite des Bewußtseins gehört; zweitens, weil auch diejenigen Systeme des ontologischen Idealismus, die überhaupt nichts Außersubjektives anerkennen, doch von der Subjekt-Objekt-Spaltung des Bewußtseins zu sprechen genötigt sind.

Aus dem vorher über die Objektwissenschaften Gesagten geht hervor, daß man für die Subjektivierung interessiert sein kann, ohne das Problem des Subjekts einmal gestellt zu haben. Zur Enthüllung des tieferen Sinnes der Subjektivierung aber ist die Enthüllung der Struktur des Subjekts selbst notwendig, was nur von der Philosophie in Anspruch genommen werden kann.

Unabhängig davon, wie die Aufgaben einer philosophischen Subjektlehre auch immer interpretiert werden können, eine Aufgabe kann sie unmöglich loswerden, und zwar sie muß für all das in der Subjektstruktur Platz finden, was dem Subjekt durch die Subjektivierung zugewiesen wird. Also bedeutet eine jede Subjektivierung, ganz gleich, ob sie in der Philosophie oder in den Fachwissenschaften vorgenommen wird, zugleich das Problem für die Subjektlehre, und

dabei ganz unabhängig davon, ob man sich dessen bei der Subjektivierung bewußt gewesen ist oder nicht. Hält man, z.B., die in den Schlafträumen erlebten Welten nicht für wirklich, dann kann man wohl etwa einfach denken „Träume und Schäume“, ohne sich mit dem Problem darüber beschwert zu haben, wie es in der Subjektstruktur eines Träumenden zu diesen Welten kommen kann. Für die Subjektlehre aber ist das Problem unvermeidlich. Gewiß können die Versuche, dieses Problem zu lösen, auch mißlingen und, z.B., zu einer konstruktiven Ausstattung des Gebietes des subjektiven Seins mit fiktiven Komponenten führen. Als ein sozusagen klassisches Beispiel könnte hier die „prästabilisierte Harmonie“ genannt werden, die Kant einmal als „das wunderlichste Fingment, was je die Philosophie ausgedacht hat,“ bezeichnete und nach welcher Leibnitz gegriffen hatte, um im Bereiche seiner absolut geschlossenen und angeblich doch ein und dieselbe Welt sich vorstellenden Monaden den Grund für die numerische Identität der Welt aufweisen zu können (vgl. oben, Kap.II, e).

Den Problemen haftet etwas Schicksalhaftes an, und zwar ist es möglich, richtig gestellte Probleme falsch zu lösen, aber es ist durchaus unmöglich, falsch gestellte Probleme richtig zu lösen. (Eine Ahnung dieser wichtigen Wahrheit liegt in dem bekannten Spruch vor, daß ein Narr mehr fragen, als zehn Weise beantworten können.) Sind Subjektivierungen falsch vollzogen, dann sind eo ipso der Subjektlehre falsche und also unlösbare Probleme vorgeschrieben. Hieraus versteht sich, wie vorsichtig die Philosophie mit den Subjektivierungen umgehen muß. Bevor sie sich mit dem Aussuchen der dem Subjektivierten im Subjekt entsprechenden Bedingungen befaßt, hat sie die Subjektivierungen selber nachzuprüfen. Die Revision der schon vollzogenen Subjektivierungen gehört also nicht nur zur Kompetenz der Fachwissenschaften, sondern auch zur Kompetenz der Philosophie, und zwar zu derselben letzten Endes notwendig. Die Philosophie hat dann, erstens, die ontologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der fachwissenschaftlichen Subjektivierungen, zweitens, die formallogische Struktur derselben kritisch zu behandeln.

Indem die Fachwissenschaften subjektivieren, brauchen sie sich nicht im Mindesten darum zu kümmern, ob

das Subjekt, welchem sie das zu Subjektivierende zuweisen, ein letztes Subjekt ist oder nicht: sie bleiben bei demjenigen Subjekt stehen, welches als ein der Objektwelt eingegliedertes Subjekt vorgefunden wird, d.h. welches an einen Körper in der Objektwelt, als seinen Leib, gebunden und also psychophysisch ist. Die fachwissenschaftliche Zuweisung des jeweils Subjektivierten dem psychophysischen Subjekt kann nur bedeuten, daß dieses Subjektivierte die Bedingungen seiner Möglichkeit im psychophysischen Subjekt hat. Gewiß kann das für subjektbedingt gehaltene Seiende nur im Bereiche des Bewußtseins, nicht des Leibes, untergebracht werden. Wie könnte es denn auch, z.B., möglich sein, die in Schlafträumen und Halluzinationen erlebten unwirklichen Welten einen Platz im Leibe zu finden, der nur aus wirklichen körperlichen Komponenten bestehen kann? Wie könnten die Sinnesqualitäten im Leibe untergebracht werden, der, wie alle körperlichen Dinge überhaupt, nur Atome und deren Bestandteile enthalten kann, wenn gerade die Subjektivierung selbst die Möglichkeit der Sinnesqualitäten in den Atomen und deren Bestandteilen leugnet? Weil das Bewußtsein alles und jedes zu seinem Gegenstande haben kann,, unabhängig davon, ob es wirklich oder unwirklich, möglich oder unmöglich, sinnvoll, widersinnig oder gar sinnlos ist, deshalb ist es der einzige Ort im Universum, in welchem alles und jedes untergebracht werden kann, also, z.B., auch ein in sich selbst unmögliches rundes Dreieck, und zwar als ein möglicher Gegenstand eines möglichen und wirklichen Bewußtseins von ihm (vgl. unten, Kapitel X, a, Absatz 5). Nur kraft des Bewußtseins kann alles und jedes im Leben eine Rolle spielen, und zwar wenn es zum Gegenstand wirklichen Bewußtseins geworden ist. Es ist unmöglich, die melancholische Frage darüber zu vermeiden, wieviel von alledem, was je für wirklich gehalten worden ist und bisweilen sogar eine verhängnisvolle Rolle in der Geschichte gespielt hat, in der Tat auch wirklich gewesen ist.

Ein die Letzttheit des psychophysischen Subjekts anerkennendes, und also nicht-idealistisches System der Philosophie kann wohl gewisse Subjektivierungen vollziehen, wie etwa die der Sinnesqualitäten, darf aber das Ansichsein der körperlichen Realität nicht leugnen, weil solch ein Leugnen die

Letzttheit des psychophysischen Subjekts selber bedeuten würde. Mit Subjektivierungen dieser Art hat man, z.B., in dem radikal nichtidealistischen System Nic.Hartmanns zu tun. Die Sinne sind nach ihm bloß „geschlossene Systeme von Symbolen“, der Realität eindeutig zugeordnet („Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“, 2.Aufl., 1925, S.385); die Sinnesqualitäten – nur für das Subjekt vorhanden, d.h. durch ihr bloßes „Fürmichsein ohne Ansichsein“ charakterisiert (ibid., S.471c), die körperliche Realität aber – ein unabhängig von jedem Subjekt bestehendes räumliches Sein. In dem im Subjekt zentrierten Idealismus aber kann das psychophysische Subjekt unmöglich als letztes Subjekt gelten, sondern wird mitsamt allen von ihm unabhängigen außerleiblichen Körpern auf ein Subjekt höherer, nicht mehr psychophysischer, Ordnung zurückgeführt. Jeder Versuch, die Körperwelt auf das psychophysische Subjekt zurückzuführen, muß notwendigerweise in Absurditäten verstricken (wie das oben, Kap.III, b, Absatz 6) gezeigt worden ist.

In ihren Subjektivierungen dürfen also die Fachwissenschaften nicht den Versuch wagen, alles Körperliche überhaupt zu subjektivieren: die soeben erwähnte Absurdität würde im Falle solch einer Subjektivierung unvermeidlich sein. Die ausnahmslos alles Körperliche betreffenden Subjektivierungen führen also notwendigerweise über die Grenzen des psychophysischen Subjekts hinaus und ergeben verschiedene Formen des im Subjekt zentrierten Idealismus. Es ist also durchaus möglich, daß die Philosophie auch das noch für subjektiv erklärt, was von den Fachwissenschaften zum Objektiven gerechnet wird. So hat, z.B., Kant die für die Naturwissenschaft so unvermeidliche Unterscheidung zwischen Realität, Erscheinung und Schein vollends aufrechterhalten, die ganze von der Naturwissenschaft als objektiv herausgearbeitete Gegenstandswelt aber nichtsdestoweniger für bloßes „Phänomen“, nicht „Ding an sich“, erklärt (vgl. „Kritik der reinen Vernunft“, 2.Auflage, S.68-69, Fußnote).

Gegen die These, daß die fachwissenschaftlichen Subjektivierungen es nur mit dem psychophysischen Subjekt zu tun haben, kann nicht die Möglichkeit der sog. Psychologie der reinen Innenwendung ins Feld geführt werden. Es trifft wohl zu, daß man in dieser Psychologie nur für

das rein Seelische interessiert ist und es in rein immanenter Behandlung zu erforschen versucht, unabhängig davon, ob die jeweiligen Bewußtseinsgegenstände der rein seelischen Erlebnisse subjektiv oder außersubjektiv sind, und ebenso unabhängig davon, an welche Vorgänge im Leibe diese Erlebnisse gebunden sind. Die These des Bestehens einer körperlichen Außenwelt und der Gebundenheit des rein seelischen Seins an einen Teil derselben wird nicht im mindesten in Frage gestellt; man zieht aber nur das in Betracht, wie man von der körperlichen Außenwelt, von dem Leibe und von der Gebundenheit an den Leib bewußt ist (vgl. oben, Kap I, a). Würde diese These in Frage gestellt, dann hätte man es nicht mehr mit einer fachwissenschaftlichen, sondern schon mit einer spezifisch philosophischen Problemstellung zu tun. Also kann sich auch die Psychologie der reinen Innenwendung nur auf das psychophysische Subjekt beziehen, obwohl nicht auf dasselbe als Ganzes, sondern bloß auf die abstrakt herausgelöste seelische Komponente dieses Subjekts. Das Seelische wird aber dadurch nicht zum Subjekt einer höheren Ordnung erhoben, welches als Seinsgrund des psychophysischen Subjekts gelten könnte. Die Psychologie der reinen Innenwendung kann überhaupt keine Subjektivierung vornehmen, weil sie sich, wie erwähnt, aller Stellungnahme zu der Subjektivität oder Außersubjektivität der jeweiligen Bewußtseinsgegenstände der reinen Erlebnisse zu entziehen hat.

Zusammenfassend kann über den Unterschied zwischen fachwissenschaftlichen und philosophischen Subjektivierungen folgendes gesagt werden.

Die spezifisch philosophischen Subjektivierungen sind dadurch ausgezeichnet, daß sie bis auf die letzten Gründe des Subjekts selbst zurückzugehen haben, während die fachwissenschaftlichen Subjektivierungen bei dem psychophysischen Subjekt stehen bleiben und das Problem über dessen Letztheit oder Nichtletztheit nicht stellen können. Und weil eine die letzten Gründe des Subjekts selbst berücksichtigende Subjektivierung die Stellungnahme zur Realismus-Idealismus Frage nicht zu vermeiden vermag, deshalb kann gesagt werden, daß die spezifisch philosophischen Subjektivierungen notwendigerweise entweder realistisch oder idealistisch, die

spezifisch fachwissenschaftlichen aber realistisch-idealistisch neutral sind.

Das über die spezifisch philosophischen Subjektivierungen Gesagte schließt nicht aus, daß die Philosophie sich auch für die fachwissenschaftlichen Subjektivierungen interessieren darf. Im Gegenteil: sie darf nicht nur, sondern muß die Rechtmäßigkeit dieser Subjektivierungen in Frage stellen, weil falsche Subjektivierungen zugleich falsche und also unlösbare Subjektprobleme bedeuten (vgl. oben, Absatz 9 der vorliegenden Sektion b dieses Kapitels). Ist aber die Philosophie imstande, die fachwissenschaftlichen Subjektivierungen zu prüfen? – Die Subjektivität dessen, was ursprünglich als etwas Ichfremdes, dem Ich Gegenüberstehendes, von ihm Unabhängiges gesetzt und in manchen Fällen als solches auch in der Erfahrung vorgefunden wird, kann (wie vorher ausgeführt worden war) nur auf dem Wege einer Schlußfolgerung festgestellt werden. Zu den Voraussetzungen einer jeden fachwissenschaftlichen Subjektivierung gehören einerseits solche Feststellungen, in Bezug auf welche nur die Fachwissenschaften selber kompetent sein können, andererseits aber auch solche, die über jedes fachwissenschaftliche Gebiet hinaus- und in die Philosophie hineinragen. Nur diese letzteren sind für die Umdeutung des angeblichen Ansichseins eines Gegenständlichen in dessen bloßes Fürs-Subjekt-Sein entscheidend, weshalb sie unten (vgl. Einleitendes zum nächsten, Kap. VIII), als Motive der Subjektivierung erörtert werden. Von den Fachwissenschaften werden die theoretischen derselben wohl als Beweisgründe benutzt, ihre Bewußtmachung und kritische Behandlung aber kann nur der Philosophie zukommen, gleich dem, wie auch die logischen Formen von den Fachwissenschaften gebraucht, erst aber von der Philosophie zum Problem gemacht werden können. Also hat es wohl einen Sinn, von der philosophischen Nachprüfung der fachwissenschaftlichen Subjektivierungen zu sprechen: erstens, sofern es sich um die ontologischen und gnoseologischen Voraussetzungen dieser Subjektivierungen handelt; zweitens, sofern die formallogische Struktur ihrer Beweisführung in Betracht kommt. Nur die spezifisch fachwissenschaftlichen Feststellungen entziehen sich dabei der philosophischen Kritik.

b. Partiale und totale Subjektbedingtheit

Daß das Subjekt im Falle der Subjektivierung notwendig als Seinsbedingung des Subjektivierten angesehen werden muß, folgt schon aus der oben (in der Sektion b dieses Kapitels) gegebenen Definition der Subjektivierung. Damit ist aber nicht gesagt, daß es nur als die alleinige Bedingung in Betracht kommen könnte. Werden etwa die Sinnesqualitäten subjektiviert, so ist durchaus möglich, daß neben dem Subjekt auch etwas Außersubjektives als die zweite Seinsbedingung derselben angenommen und also gedacht wird, das Sein der Sinnesqualitäten sei auf Kosten der Einwirkung dieses Außersubjektiven zu setzen. Mit anderen Worten: Im Falle der Subjektivierung wird das Subjekt immer für Seinsbedingung des Subjektivierten gehalten; ob für notwendige und hinreichende, oder bloß notwendige, aber nicht hinreichende, das ist in der Definition der Subjektivierung nicht ausgemacht. Im ersteren Falle kann es von einer totalen, im letzteren von einer partialen Subjektbedingtheit gesprochen werden. Daß diese Unterscheidung nicht eine unnütze Haarspaltung in der Philosophie bedeutet, sondern philosophisch sich geradezu in großzügig-dramatischen Ausmaßen auszuwirken vermag, kann besonders einleuchtend am Beispiel der Kantischen Problematik der empirischen Inhalte klargelegt werden. Während Kant selbst anfänglich, nämlich in der „Transzendentalen Ästhetik“, dieselben noch auf Kosten der Affektion des Bewußtseins durch bewußtseinstranszendente Dinge an sich setzte und also bloß eine partiale Subjektbedingtheit der empirischen Inhalte behauptete, konnte er nach seiner die Anwendung der Kategorien auf Bewußtseinsimmanenz restringierenden „Transzendentalen Logik“ von solch einer bewußtseinstranszendenten Kausalität keinen Gebrauch mehr machen und hätte also eigentlich das Problem der totalen Subjektbedingtheit der empirischen Inhalte behandeln müssen, – ein Problem, dessen er sich offensichtlich nicht bewußt war. Diejenigen seiner Nachfolger, welche die Dinge an sich radikal leugneten, griffen dieses Problem bewußt und in vollem Umfang auf. Freilich führte ihr Versuch, die empirischen Inhalte nur aus dem Subjekt selbst

abzuleiten, zu vielerlei erkünstelten Konstruktionen, unter welchen Fichtes Annahme einer „unbewußten Produktion“ dieser Inhalte, die er auf Kosten des absoluten Subjekts setzte, keinesfalls für die gewaltsamste gehalten werden dürfte.

c. Das „Daß“ und das „Wie“ der Subjektbedingtheit

Es ist schon gezeigt worden, daß die Subjektivierung auch dann möglich ist, wenn man sich nicht im geringsten darum kümmert, welche Struktur das Subjekt hat, dem das jeweils Subjektivierte zugewiesen wird. Ebenso ist es gesagt worden, daß jede Subjektivierung zugleich ein Problem für die Subjektlehre bedeutet. Jetzt gilt es, dem Sinn dieser Feststellungen genauer nachzugehen und einzusehen, wie er sich in den Fällen der Subjektivierung auswirkt.

Gelegentlich hatte Kant geschrieben, man müsse das „Daß“ einer Möglichkeit von dem „Wie“ derselben unterscheiden. Zur Klarlegung dieser Behauptung hatte er auf den Zusammenhang zwischen Willensimpuls und Handbewegung hingewiesen: während ein jeder wisse, daß man die Hand durch den Willensimpuls bewegen könne, hätten nicht einmal die Philosophen das „Wie“ des Bewegenkönnens aufzuklären vermocht. Diese Unterscheidung kann zweckmäßig auf den uns interessierenden Fall angewandt werden. Für die Subjektivierung als „bloße“ Subjektivierung, d.h. für eine sich in die Probleme des Subjekts selbst nicht verstrickende Subjektivierung, genügt es vollständig, das „Daß“ der Subjektbedingtheit nachgewiesen zu haben. Aus welchen Gründen das geschehen kann, wird später, nämlich bei der Behandlung der Motive der Subjektivierung, erörtert werden. Die Probleme aber, welche der Subjektlehre von der Subjektivierung vorgezeichnet werden, können insgesamt als Probleme des „Wie“ der Subjektbedingtheit bezeichnet werden. Zur Behandlung dieser Probleme ist es notwendig, auf die Struktur des Subjekts selbst zurückzugehen. Um unsere Ausführungen über diesen Rückgang möglichst eindeutig zu machen, werden wir alles, was irgendwie zur Struktur des Subjekts selbst gehört, unabhängig davon, ob es inhaltlich, formal oder eine aus inhaltlichen und formalen Elementen

bestehende Ganzheit ist, als Bewußtseinsmoment, auch als Bewußtseinskomponente, bezeichnen.

Gewiß kann etwas nur subjektiviert werden, sofern man sich dessen bewußt ist. Im Falle der Subjektivierung sind also die Momente des Bewußtseins des jeweils zu Subjektivierenden immer da, ganz gleich, ob man sich deren bewußt ist oder nicht. (Für die „bloße“ Subjektivierung ist das Wissen um dieselben nicht notwendig.) Die Enthüllung der einem Gegenständlichen korrelativen Bewußtseinsmomente ist aber nicht etwas, was spezifisch nur zur Subjektivierung gehören würde: mit einer solchen Enthüllung hat man es auch in der bloßen Reflexion zu tun, also, beispielsweise, auch dann, wenn es sich um die Bewußtseinsmomente dessen handelt, was, wie etwa ein fremdes Ich, nicht subjektbedingt ist, bloß als Gegenstand des Bewußtseins von ihm in Betracht kommt. Anders gesagt: Die Reflexion als der Rückgang von den Gegenständen des Bewußtseins zu dem Bewußtsein von diesen Gegenständen, ist nur eine Zurückführung der Betrachtung, nicht eine Zurückführung des Seins eines Gegenständlichen auf das Sein des Subjekts.

Im Falle der Subjektivierung handelt es sich gerade um die Zurückführung des Seins des Subjektivierten auf die diesem entsprechenden Bewußtseinsmomente. Und weil diese nicht als eigenartige Dinge an sich gefaßt werden können, so ist man vor der Frage gestellt, worin der Seinsgrund ihrer selbst liegt. Die Antwort kann nur so lauten, daß sie entweder im Subjekt selbst ihren Seinsgrund haben oder auch der Einwirkung eines Außersubjektiven auf das Subjekt zu verdanken sind. Mit anderen Worten: die Antwort muß sich notwendig nach der totalen oder partialen Subjektbedingtheit des Subjektivierten spezifizieren. Hieraus versteht sich die Verschiedenheit der von der Subjektivierung vorgezeichneten Subjektprobleme.

Im Falle einer totalen Subjektbedingtheit muß die Subjektlehre die in Betracht kommenden Bewußtseinsmomente absolut immanent, d.h. aus dem Subjekt und nur aus dem Subjekt, ableiten. Diese Aufgabe wäre viel leichter, wenn die Möglichkeit bestünde, den ganzen Seinsgehalt des Subjekts in unmittelbarer Gegebenheit vor sich zu haben. Das scheint aber nicht der Fall zu sein: trotz aller noch so entschiedenen

Anerkennung dieser Möglichkeit, hat, z.B., weder Husserl selbst noch einer von seinen Anhängern diese Möglichkeit in einer befriedigenden Weise zu verwirklichen vermocht. Die Geschichte der Subjektforschung zeigt mit Sicherheit, daß das Problem des Subjektes, wenn nicht für das allerschwierigste, so wenigstens für eines der allerschwierigsten zu halten ist. Eben deshalb verfällt man hier so oft in unzutreffende Konstruktionen, selbst dann, wenn man die sichersten Resultate erstrebt und auch gewonnen zu haben glaubt. Wie weit der Kantianismus und die Phänomenologie in der Subjektforschung auseinandergehen, sei durch folgendes angedeutet. Während Husserl glaubte, man könne am Leitfaden der gegenständlichen Momente alle im Subjekt liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände in originär gegebener Anschauung ermitteln, ging Kant in seiner transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe den gedanklichen Weg der Aufsuchung der notwendigen gegenständlichen Konstitution, d.h. er schlug den Weg der im klassischen Sinne verstandenen Hypothese ein. Eben weil Kant es nicht für möglich hielt, Raum, Zeit und Kategorien, als konstitutive Bedingungen des Gegenständlichen, im Subjekt schlicht zu erschauen, lieferte er seine berühmten, mit größter Sorgfalt abgefaßten Beweise der Subjektivität von Raum, Zeit und Kategorien, – Beweise, die den Umweg über das Problem der Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori zurücklegten. Der Gedanke, daß nicht alles in der Subjektstruktur des Subjekts unmittelbar, d.h. anschaulich, erfaßt werden kann, mag wohl schmerzlich sein, muß aber anerkannt werden (vgl. Kap.X, b, Absatz 6).

Hat die Subjektlehre das „Daß“ einer totalen Subjektbedingtheit anerkannt, so muß sie mit Hilfe von Reflexionen und vorsichtigen Schlußfolgerungen diejenigen Bewußtseinsmomente enthüllen, die den Seinsgrund der Subjektbedingtheit bilden, und zwar mit all deren Verankerung in der Ganzheit des Subjekts enthüllen. Im Falle der partialen Subjektbedingtheit hat die Subjektlehre die Grenzen des Subjekts zu überschreiten und sich nach einem solchen Außersubjektiven umzusehen, welches als die andere, nicht im Subjekt selbst liegende, Bedingung der in Frage stehenden Bewußtseinsmomente angesehen werden könnte. Hier tauchen diejenigen Schwierigkeiten auf,

die mit dem Überschreiten der Grenzen des Subjekts verbunden sind, mit seinem Heraustreten aus sich, mit seinem Selbsttranszendieren, – kurzum die Schwierigkeiten, die im Falle der totalen Subjektbedingtheit eines Subjektivierten sich nicht bieten. Andererseits aber bedeutet dieser Fall auch eine große Erleichterung im Vergleich mit dem Fall der totalen Subjektbedingtheit: das Subjekt muß hier nicht als eine Seinseinheit gedacht werden, die alle Bedingungen der gegenständlichen Momente in sich selbst hätte. Welche von diesen Schwierigkeiten größer ist, darüber gehen die Meinungen weit auseinander. Die realistisch Eingestellten halten die mit der totalen Subjektbedingtheit verbundenen Schwierigkeiten für unüberwindbar, während die idealistisch Eingestellten das Heraustreten des Subjekts aus sich selbst für unmöglich zu halten geneigt sind.

Während eine wahr vollzogene Subjektivierung bloß die schon vor ihr gewesene Subjektbedingtheit enthüllt, spaltet eine falsche Subjektivierung manche oder gar alle Momente dem wahrhaft Außersubjektiven ab und schiebt sie dem Subjekt zu, obwohl sie dem Subjekt gar nicht zukommen. Eine falsch vollzogene Subjektivierung „versündigt“ sich also im theoretischen Sinne doppelt: sie entzieht dem Außersubjektiven, was demselben zugehört, und verschiebt ins Subjekt, was diesem nicht zugehört; sie ist sozusagen eine theoretische Schädigung des Subjekts und des Außersubjektiven zugleich. Der Abbau der falschen Subjektivierungen ist also von Bedeutung nicht nur für die Subjektlehre.

Kann das „Wie“ der Subjektbedingtheit eines Subjektivierten nicht hinreichend verständlich gemacht werden, so ist dadurch auch das „Daß“ der Subjektbedingtheit in Frage gestellt. Es ist durchaus denkbar, daß das Einsehen der Schwierigkeiten in der Lösung des Wie-Problems zur Rückgängigmachung des „Daß“ der Subjektbedingtheit zu führen vermag, also zur Aufhebung der Subjektivierung selbst. Besteht doch, z.B., ein beträchtlicher Teil der gegenidealistischen Argumentierung in dem Hinweis auf die angeblich unüberwindlichen Schwierigkeiten im Denken des Hervorgehens der sinnlichen Data nur aus dem Subjekt selbst.

Kapitel VIII

Gnoseologisch motivierte Subjektivierungen

Einleitendes: Theoretische und außertheoretische Motive der Subjektivierung

Zunächst möchten wir wiederholt haben, daß die vorliegenden Untersuchungen sich nur auf die Subjektivierung des Seins, nicht der Geltung, beziehen (vgl. oben, Kap. VII, b, das über den Unterschied zwischen ontologischer und gnoseologischer Subjektivität Gesagte). Also werden in denselben nur diejenigen Motive Erörterung finden, die zur Subjektivierung des Seins veranlassen können.

Die Subjektivierungen des Seins können theoretisch und außertheoretisch motiviert sein. Theoretisch, wenn die Gründe des Seins selbst oder die seiner Erkenntnis zur Subjektivierung anlassen; außertheoretisch, wenn die Wertungen zur Subjektivierung führen. Für rein theoretische Untersuchungen, wie die vorliegenden es sind, können nur die theoretischen Motive von Interesse sein, während die außertheoretischen bloß zum Zweck der Kontrastierung herangezogen werden dürfen.

Wir wissen alle, welch eine erfreuliche Erleichterung es mit sich bringt, wenn wir, von einem Schrecktraum erweckt, vom Bewußtsein ergriffen werden, daß alles Erlebte nur ein Traum, bloß ein „Hirngespinnst“ gewesen ist. Eine Erleichterung erlebt man schon im Schrecktraum selbst, wenn das Bewußtsein auftaucht, daß es sich nur um einen Traum handelt. Ähnliches gilt von denjenigen Fällen, in welchen wir uns in vollem Wachbewußtsein als einer großen Gefahr

ausgesetzt finden, sodann aber uns dessen sicher werden, daß das uns Bedrohende in Wirklichkeit gar nicht besteht, sondern „bloß vorgestellt“ wird. Aus diesen Beispielen leuchtet ein, daß der Mensch von rein praktischen Gründen zur Subjektivierung veranlasst werden kann, etwa um dem Unheimlichen möglichst auszuweichen. Die Tendenz zur Subjektivierung des Unheimlichen hat ihr Gegenstück in der Tendenz zur „Realisierung“ derjenigen bloß subjektiven Gebilde, deren Wirklichkeit den Menschen höchst erfreuen würde. Ein guter Teil derjenigen Motive, die zum Glauben an die Unsterblichkeit veranlassen, liegt gerade hier. Somit versteht sich, daß der Mensch, von rein praktischen Motiven veranlaßt, sich dazu neigen kann, das Unerwünschte, aber Wirkliche durch Subjektivierung harmlos zu machen, das Erwünschte, aber Unwirkliche zur Wirklichkeit zu erheben. Sowohl die Subjektivierung als auch die „Realisierung“ ist dann außertheoretisch motiviert.

Zwischen gnoseologischen und ontologischen Motiven der Subjektivierung gibt es einen Zusammenhang, und zwar dem Zusammenhang zwischen Gnoseologie und Ontologie entsprechend. (Einer der interessantesten Versuche, das wahre Verhältnis zwischen Ontologie und Gnoseologie klarzulegen, findet sich in der Philosophie Nic.Hartmanns. (Vgl. hierzu schon seine „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“, 2.Aufl., 1925, S.176-180.))

Eine Unterscheidung (*distinctio*) ist noch keine Absonderung (*isolatio*). Deshalb können die beiden Arten der genannten Motive streng unterschieden werden, ohne die These ihres Zusammenhangs preiszugeben. Eine solche Unterscheidung scheint für das Hineinleuchten in die theoretischen Wurzeln der Subjektivierung von großer Wichtigkeit zu sein. Es ist auch zu beachten, daß ein und dieselbe Subjektivierung zugleich verschieden motiviert sein kann.

Es ist durchaus möglich und nicht selten auch vorgekommen, daß die angebliche Außersubjektivität eines Etwas deshalb in seine Subjektivität umgedeutet wird, weil die Annahme dieser Außersubjektivität die Möglichkeit der Erkenntnis dieses Etwas auszuschließen scheint. Der für dieser Art Subjektivierung charakteristische, sich zwischen

dem Skeptizismus der transzendenten Erkenntnis und der Subjektivierung spinnende Motivationszusammenhang kann in aller Kürze wie folgt formuliert werden: ist die Erkenntnis der transzendenten Gegenstände nicht möglich, dann sind die Gegenstände der möglichen Erkenntnis nicht transzendent.

Unter den Philosophen der Gegenwart ist es wiederum Nic.Hartmann, der sich mit den Aporien der Erkenntnis und mit ihrem Zusammenhang mit den Aporien des Seins am eingehendsten beschäftigt hat (vgl. hierzu vor allem seine „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“, 2.Aufl., 1925, S.59-73, aber auch sein späteres Werk „Zur Grundlegung der Ontologie“, 1935, S.162-167). Anfänglich war denn auch unsere Absicht, bei der Behandlung der gnoseologischen Motive der Subjektivierung diejenige Schwierigkeit an die Spitze zu stellen, die bei ihm die „allgemeine Aporie der Erkenntnis“ heißt. Eine eingehendere Analyse derselben aber hat uns gezeigt, daß diese Aporie keine spezifische Erkenntnisaporie ist, sondern den Erkenntnisakten mit denjenigen Akten gemeinsam ist, die von ihm als emotional-transzendente bezeichnet werden; d.h. daß sie für alle Akte gilt, welche nach seiner Meinung das Außersubjektive zu enthüllen vermögen und unter welchen die im gewöhnlichen Sinne verstandenen Erkenntnisakte nur ein Teilgebiet bilden.

Weil wir die spezifisch gnoseologischen Motive von den ontologischen abheben wollten, mußten wir denjenigen Weg einschlagen, der für den Punkt a dieses Kapitels charakteristisch ist. Um unsere Stellungnahme zu den sonst ausgezeichneten Ausführungen Nic.Hartmanns begründen zu können, seien hier folgende Erwägungen erlaubt. (Der Kürze halber werden in den Hinweisen die beiden oben genannten Werke Nic.Hartmanns als „Met.“ und „Ont.“ bezeichnet und diesen Bezeichnungen wird die jeweilige Seitennummer beigelegt.)

Im Unterschied von „bloßem Denken, Vorstellen, Phantasieren“ gibt es nach Nic.Hartmann auch solche Akte des Bewußtseins, die die Setzung des Ansichseins des Gegenstandes, seines Nichtaufgehens im Gegenstandsein, seiner Übergegenständlichkeit notwendig in sich tragen (Ont.161). Diese mit ihren Setzungen des Bewußtseins prin-

zipiell transzendierenden Akte nennt er transzendente Akte (Ont.159) und zählt zu denselben die Erkenntnisakte einerseits, die von ihm sogenannten emotional-transzendenten Akte andererseits. Welchen Unterschied der beiden Gruppen gibt es? – „Unter den transzendenten Akten wiederum zeichnet sich der Erkenntnisakt durch den reinen Charakter des Erfassens aus. Das Verhältnis des Subjekts zu einem ansichseienden Gegenstande ist hier ein vollkommen einseitiges, rezeptives: es wird wohl von ihm bestimmt, bestimmt aber seinerseits ihn in keiner Weise. Das Seiende, das zum Gegenstand gemacht (objiziert) wird, bleibt unbeeinflusst; es ändert sich nichts an ihm. Nur Subjekt ändert sich etwas, in ihm wird das Wissen um den Gegenstand hervorgebracht. Hierin besteht seine Rezeptivität... Der Terminus ‚Erfassen‘ spiegelt freilich Spontaneität des Subjekts vor. Und eine solche gibt es im Erkennen auch. Aber sie ist keine Aktivität gegen den Gegenstand. Sie erschöpft sich in der Synthese des Bildes“ (Ont.161). Mit dem „Bilde“ ist hier nicht ein anschauliches Abbild des Gegenstandes gemeint, sondern „Erkenntnis...als Repräsentation des Objekts im Subjekt – „Erkenntnisgebilde““ (Met.56, auch 44-46). Im Gegensatz zu den Erkenntnisakten gilt von den übrigen transzendenten Akten folgendes: „Die anderen alle haben einen Einschlag von Aktivität, Energie, Ringen, Einsatz, Wagnis, Leiden, Betroffensein. Darin besteht ihr emotionaler Charakter“ (Ont.177).

Auf Grund der gegebenen Charakterisierung zeigt sich die Erkenntnis als eine rein rezeptive Setzung des Ansichseins, als ein bloß hinnehmendes Bewußtsein vom Ansichseienden. Somit wird auch die „allgemeine Aporie der Erkenntnis“ klar: „Vom Subjekt aus gesehen, ist Erkenntnis ein Erfassen des Objekts...Dieses Außersichsein des Subjekts in der Erkenntnisfunktion ist das Rätsel“ (Met.59). „Vom Objekt aus gesehen, ist die Erkenntnis das Übergreifen der Bestimmtheiten des Objekts auf das Subjekt und die unmittelbare Bestimmung des Bildes im Subjekt durch sie. Dieses Übergreifen des Objekts auf das Subjekt ist ebenso rätselhaft wie das Heraustreten des Subjekts aus sich“ (Met.60).

Nun ist des weiteren für Nic.Hartmann charakteristisch, daß er meint, auch die emotional-transzendenten Akte

könnten, wie die Erkenntnisakte, das Dasein und das Sosein des Außersubjektiven zur Gegebenheit bringen: „Beide können demselben realen Geschehen gelten, und dann ist in beiden dem Inhalt nach ein und dasselbe zur Gegebenheit gebracht“ (Ont.182). „Gemeinsam ist...allen transzendenten Akten, daß die Seinsgegebenheit in ihnen ebenso wie in der Erkenntnis eine solche des Daseins und des Soseins zugleich ist“ (Ont.228). Einen Unterschied in der Gegebenheit von Dasein und Sosein gibt es dabei wohl, aber nur im folgenden Sinne: „Die Erkenntnis ist unter den transzendenten Akten der durchsichtigste, reinste, objektivste. Aber als Zeugnis des Ansichseins ist er der stärkste nicht“ (Ont.177). „Nach der Seite der Soseinserfassung...liegt die Stärke der Erkenntnis, nach der Seite der Daseinsgegebenheit die der emotional-transzendenten Akte. Dasein und Sosein sind zwar in beiden Arten des Aktes gegeben; aber dort ist das Dasein ‚ungewiß‘, hier das Sosein ‚undeutlich‘ gegeben“ (Ont.230). – Kann die Erkenntnis nichts anderes sein als Daseins- und Soseinsenthüllung; wird dasselbe, obwohl in modifizierter Weise, auch von den emotional-transzendenten Akten behauptet, – so versteht sich, was am Anfang dieser Fußnote gesagt wurde, und zwar das die von Nic. Hartmann als „allgemeine Aporie der Erkenntnis“ hervorgehobene Schwierigkeit gar keine spezifische Aporie der Erkenntnis ist, sondern alle transzendenten Akte überhaupt kennzeichnet.

Überhaupt muß über die allgemeine Erkenntnisaporie bei Nic.Hartmann dreierlei gesagt werden: Erstens ist sie keine allgemeine Aporie der Erkenntnis, sondern nur die Aporie der Erkenntnis des Außersubjektiven. Zweitens ist sie eigentlich eine Aporie der transzendenten Wahrheit und nur vermittelter Weise auch die der transzendenten Erkenntnis (vgl. unten, Abschnitt a dieses Kapitels). Drittens ist sie bei Nic.Hartmann selbst, wie soeben gezeigt worden war, den transzendenten Erkenntnisakten und den emotional-transzendenten Akten gleich eigentümlich.

Gewiß ist der oben formulierter Motivationszusammenhang nicht die einzige Quelle der gnoseologischen Motive der Subjektivierung, scheint jedoch die wichtigste zu sein.

a. Gnoseologisch motivierte Subjektivierungen auf Grund der angeblichen Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis

Nicht jedes Bewußtsein von Außersubjektivem braucht die Erkenntnis desselben zu sein: auch Gefühlsakte, ebenso Wollen, Nichtwollen u.dgl. nichtkognitiven Akte können auf das Außersubjektive bezogen sein. Noch mehr: nicht einmal alle diejenigen Akte des Bewußtseins sind Erkenntnisakte, die die Existenz eines Außersubjektiven anerkennen. So ist, z.B., nach Kant der Glaube an Gott wohl ein die transzendente Existenz Gottes anerkennendes Bewußtsein, keinesfalls aber ein erkennendes Bewußtsein. Im Unterschied zum Glauben darf nur eine solche Setzung des Außersubjektiven für Erkenntnis gehalten werden, deren Übereinstimmung mit diesem Außersubjektiven evident, d.h. gewiß oder wenigstens wahrscheinlicher ist als Nichtübereinstimmung, d.h. deren Übereinstimmung hinreichend begründet werden kann. Zur Möglichkeit der Erkenntnis des Außersubjektiven gehört also ein zweierlei: die Möglichkeit der Übereinstimmung der Setzung des außersubjektiven Seins mit diesem Sein selbst und die Möglichkeit der Gewißheit oder wenigstens Wahrscheinlichkeit dieser Übereinstimmung. Die erste Möglichkeit ist die Möglichkeit der sog. transzendenten Wahrheit. Weil diese eigentlich auch in einem nicht hinreichend begründeten Fürwahrhalten vorkommen kann, so ist sie nicht eine gnoseologische Möglichkeit im spezifischen Sinne, sondern eine aletheiologische, d.h. Wahrheitsmöglichkeit. Erst die zweite Möglichkeit darf für eine spezifisch gnoseologische gehalten werden. Ohne Wahrheitsmöglichkeit gibt es keine Erkenntnismöglichkeit, diese aber ist durch jene noch nicht gegeben, weil, wie gesagt, zur Erkenntnismöglichkeit auch die Möglichkeit der dazu notwendigen Gewißheit oder wenigstens Wahrscheinlichkeit der Wahrheit gehört, d.h. die Möglichkeit der hinreichenden Begründung derselben. Jedenfalls aber gehört die Wahrheitsmöglichkeit sozusagen zum innersten Kern der Erkenntnismöglichkeit, weshalb es zur Tradition geworden ist, die Wahrheitsproblematik im Gebiete der Erkenntnisproblematik zu behandeln.

Dieser Tradition schließen auch wir uns hier an. – Die gnoseologischen Motive der Subjektivierung müssen in denjenigen Schwierigkeiten gesucht werden, die mit der Annahme der zwei soeben erwähnten Möglichkeiten verbunden sind, d.h. mit der Annahme der Wahrheits- und der Begründungsmöglichkeiten in Bezug auf das Außersubjektive.

Die Formulierung, nach welcher die Wahrheit die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand bedeutet, ist keinesfalls nur auf die transzendente Wahrheit beziehbar, wie man das nicht selten behauptet hat. Diese Formulierung sagt nichts über die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Erkenntnisgegenstandes von der Erkenntnis aus, sondern bezieht sich bloß auf die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande, d.h. sie ist realistisch-idealistisch neutral und paßt also zu allen Theorien der Wahrheit. Auch Kant, der die Abhängigkeit der Erkenntnisgegenstände von den Erkenntnisfunktionen aufs entschiedenste behauptet hatte, gebrauchte in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ für die Wahrheit solche Formulierungen wie „Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“, „Einstimmung mit dem Objekt“, „Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt“, „Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten“. Diese Formulierungen dürfen nicht so gedeutet werden, als ob Kant die Wahrheit nur als Erkenntniswahrheit für möglich gehalten hätte. Wäre dem so, dann hätte er den Glauben an Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, von welchen nach ihm gar keine Erkenntnis möglich ist, für wahrheitsleer halten müssen. Er definiert denn auch den Glauben als „die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntnis unzulänglich ist“.

Das Problem der Wahrheitsmöglichkeit kann also in all seiner Allgemeinheit (d.h. noch diesseits der Unterscheidung: realistisch-idealistisch, erkenntnismäßig-glaubensmäßig) wie folgt ausgedrückt werden: Wie ist die Übereinstimmung der in Subjekt vollzogenen Setzungen mit ihren Gegenständen möglich? Stellt man sich nicht auf den Standpunkt des Wahrheitsskeptizismus, so können die Antworten folgenderweise lauten: 1) Der Gegenstand bestimmt das Subjekt. (Die gewöhnliche realistische Theorie der Wahrheit.) 2) Der Gegenstand bestimmt das Subjekt und beide werden zu-

gleich von einem Dritten bestimmt. (Diejenige realistische Theorie, die eine partielle Identität von Erkenntnis- und Seinsprinzipien annimmt. Eine solche Theorie findet sich bei Nic.Hartmann – vgl. seine „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“, 2.Aufl., 1925, Kap.43, 46c, 47b, 68d.) 3) Weder bestimmt der Gegenstand das Subjekt noch das Subjekt den Gegenstand, sondern beide sind von vornherein übereinstimmend. (Eine realistische Theorie der Wahrheit, die statt der Determination des Subjekts von dem Gegenstand eine prästabilisierte Harmonie beider anerkennt. Eine solche Wahrheitstheorie wurde von Leibniz in Bezug auf die gegenseitige Erkenntnis der in sich absolut geschlossenen Monaden angenommen. In Bezug auf die Körperwelt dagegen vertrat er eine idealistische Theorie der Wahrheit, indem er behauptete, daß die Körperwelt kein Ansichsein habe und von den Monaden bloß vorgestellt werde.) 4) Die Übereinstimmung wird nur durch das jeweilige Einswerden, Identischwerden, von Subjekt und Objekt – durch die sog. unio mystica – erreicht. (Die mystische Theorie der Wahrheit, wie sie, z.B., in der Lehre Bergsons von der „intellektuellen Sympathie“ vorliegt – vgl. oben, Kap. I, b, 8.) 5) Das Subjekt bestimmt den Gegenstand. (Idealistische Theorie der Wahrheit.) 6) Beide – Subjekt und Objekt – sind bloß verschiedene Aspekte ein und desselben Seins. (Identitätstheorie der Wahrheit, mit welcher man es, z.B., in der Lehre Spinozas von der una eademque res duobus modis spectata zu tun hat – vgl. oben, Kap.V, Absatz 3.) Jede der erwähnten Antworten ist mit ihren eigenartigen Schwierigkeiten verbunden. Deshalb ist es möglich, daß man sich für die eine derselben entscheidet, um die mit den anderen verbundenen Schwierigkeiten zu vermeiden.

Wie die mit der Annahme der transzendenten Wahrheitsmöglichkeit verbundenen Schwierigkeiten gegen den Realismus und zugleich zugunsten des Idealismus ins Feld geführt werden können, kann an einem Gedankengang Windelbands gezeigt werden. Leider hat er die Wahrheitsproblematik von der Erkenntnisproblematik nicht scharf unterschieden. Infolgedessen werden bei ihm die Einwände gegen die Möglichkeit der transzendenten Wahrheit und die Einwände gegen die Möglichkeit der transzendenten Erkenntnis durcheinandergeworfen. Jedenfalls

wollen wir versuchen, den in Frage stehenden Gedankengang von dem Standpunkt der scharfen Unterscheidung zwischen Wahrheitsproblematik und Erkenntnisproblematik aus darstellen, freilich nur, sofern all das für die Problematik der Subjektivierung von Bedeutung sein kann.

In seinem im Jahre 1881 gehaltenen Vortrage „Immanuel Kant, Zur Sekularfeier seiner Philosophie“ hat Windelband u.a. folgendes zum Ausdruck gebracht: „Die ‚Wirklichkeit‘ auf der einen Seite, die Vorstellung auf der anderen, und diese, wenn sie Erkenntnis sein soll, das Abbild jener; das ist die Grundvoraussetzung der vorkantischen Philosophie wie der ganzen gewöhnlichen Denkweise. Ob sie es sein kann, wie sie es sein kann – das sind die Probleme der vorkantischen Erkenntnislehre.“ Der Geist ‚steht‘ den Dingen ‚gegenüber‘; wenn er empfindet und vorstellt, so tut er das, weil sie auf ihn einwirken oder weil er sich ihnen nähert; er ‚ergreift‘, er ‚erfaßt‘, er ‚begreift‘, er ‚erklärt‘ sie; und sie ‚drücken sich in ihm ab‘, ‚spiegeln sich in ihm‘; er ‚gibt sie wieder‘, er ‚reproduziert‘ sie, er ‚nimmt sie in sich auf‘, er ‚wiederholt sie in sich‘ usf. Alle Theorien, welche die griechische und die von der griechischen abhängige Wissenschaft über die Entstehung der Vorstellungen aufgestellt hat, laufen darauf hinaus, eine Wechselwirkung zwischen dem Ding und der Seele zu statuieren und als das Produkt dieser Wechselwirkung ein Abbild des Dinges anzunehmen, welches dann den Inhalt der Empfindung oder Vorstellung ausmache. Wenn man dann auf diesem Wege den Anteil festzusetzen suchte, der an dem gemeinsamen Produkt einerseits dem Subjekt, andererseits dem Objekt zukomme, so ging man doch immer von der Grundannahme aus, daß in der Vorstellung sich der Gegenstand abbilde oder abbilden solle. Der gesamte antike Skeptizismus zielt darauf hin, zu zeigen, daß diese Abbildung infolge der Trübung durch mancherlei Medien immer nur unvollkommen vonstatten gehen könne. Die platonische Metaphysik beruht auf der Voraussetzung, daß, wie den sinnlichen Empfindungen die Körperwelt, so auch den Vernunftbegriffen eine unkörperliche Welt als das Original entspreche, dessen Abbild sie sein sollen. Die Erkenntnistheorie des Aristoteles involviert durchgängig die Ansicht, daß die im Begriff, im Urteil und im Schluß ausgesprochenen

Denkbeziehungen Abbilder der realen Beziehungen zwischen den Gegenständen seien. Hieraus ergaben sich die Probleme der theoretischen Philosophie nach Aristoteles.

Die mit dem Durchdenken der transzendenten Wahrheit verbundenen Schwierigkeiten (die Aporien der transzendenten Wahrheit) charakterisierte Windelband wie folgt: „Daß die einzelnen Vorstellungen, die einer unmittelbaren Einwirkung der Dinge auf uns zu verdanken scheinen, deren mehr oder minder vollkommene Abbildungen seien, mochte als selbstverständlich erscheinen; wie aber die Verbindungen und ihre Produkte, die Urteile und Begriffe, die doch offenbar einem rein subjektiven, in der Seele sich abspielenden Prozesse entstammen, – wie diese auch noch Abbilder der Wirklichkeit sein sollen, das bildet das Thema aller Streitigkeiten zwischen Sensualismus und Rationalismus, zwischen Nominalismus und Realismus, welche, von den Stoikern begonnen, sich durch das ganze Mittelalter hindurchziehen und erst kurz vor Kant in resultatloser Antithese endigen.“ Windelband glaubte auch erklären zu können, wie der nach ihm für die Erkenntnis unzulässige Begriff der transzendenten Wahrheit entstehen könne: „Jene Auffassung, als ob Wahrheit Übereinstimmung der Vorstellung mit Dingen wäre, kommt auch nur durch die gewöhnliche Ansicht zustande, als hätte man in gewissen Vorstellungen, nämlich in den sinnlichen Wahrnehmungen, die Dinge selbst. Dieser naive Sensualismus ist die Ursache eines Irrtums, dem, wie das gewöhnliche Bewußtsein, so auch die Wissenschaft bis Kant unterlegen ist. Wer sein Erinnerungsbild von seinem Freunde ‚mit dem Freunde selbst vergleicht‘, um über die Richtigkeit des ersteren zu entscheiden, der führt doch nichts anderes aus, als eine Vergleichung zwischen seiner erinnerten und der nun durch die Sinne hervorgerufenen Vorstellung. Wer nach einer Hypothese sich eine Vorstellung von den Bestimmungen eines herbeizuführenden Ereignisses gemacht hat und nun zur Verifikation der Hypothese das Resultat seiner Berechnung ‚mit der Sache selbst‘ vergleicht, der konfrontiert doch nie und nimmer eine Vorstellung mit einem Dinge, sondern zwei Vorstellungen, von denen die erste durch Nachdenken, die zweite durch Sinneswahrnehmung gewonnen war. Die Übereinstimmung, in der man die Wahrheit sucht, findet also in der Tat nur

zwischen Vorstellungen verschiedenartigen Ursprungs statt, und die Täuschung, als werden Vorstellungen mit Dingen verglichen, entsteht lediglich dadurch, daß für das gemeine Bewußtsein stets die jedesmaligen Sinneseindrücke als Dinge gelten.“ Der soeben zitierte Gedankengang Windelbands führte ihn zur folgenden Konsequenz: „Wenn dem so ist, so hat es keinen Sinn, von der Wissenschaft zu verlangen, daß sie ein Abbild der Wirklichkeit sein solle; der Begriff der Wahrheit kann nicht mehr eine Übereinstimmung der Vorstellungen involvieren; er reduziert sich auf die Übereinstimmung der Vorstellungen untereinander, der sekundären mit den primären, der abstrakten mit den konkreten, der hypothetischen mit den sensualen, der ‚Theorie‘ mit den ‚Tatsachen‘.“ Mit diesen Ergebnissen aber war Windelband noch nicht zufriedengestellt: „Zu diesem Resultat gelangte man vor Kant durch die Untersuchungen über den Ursprung der sinnlichen Wahrnehmung.“ „Allein die auf solchem Wege gewonnene Ansicht, daß Wahrheit nicht in der ‚Übereinstimmung‘ der Vorstellungen mit Gegenständen, sondern nur in derjenigen von Vorstellungen untereinander zu suchen sei – man ist geneigt, sie den immanenten Wahrheitsbegriff zu nennen – ist weit davon entfernt...von metaphysischen Voraussetzungen und von der Annahme einer bestimmten Beziehung zwischen Dingen und Vorstellungen frei zu sein; sie involviert durchaus nicht, wie es auf den ersten Blick erscheint, ein rein immanentes Verhältnis der Vorstellungen untereinander... Die Forderung, daß zwei Vorstellungen in irgendeiner Weise miteinander übereinstimmen sollen, ist nur unter der Voraussetzung gestellt und nur in dem Falle berechtigt, daß sie sich beide auf einen und denselben Gegenstand ‚beziehen‘. Mag man dabei auch von jener populären Meinung sein, sie seien beide dazu bestimmt, diesen Gegenstand abzubilden und deshalb auch einander zu gleichen, so hat doch das Verlangen der Übereinstimmung nur solange Sinn, als sie beide auf ein gemeinsames x bezogen werden, das sie beide in der Vorstellungstätigkeit, wenn auch nicht als seine Abbilder, repräsentieren sollen. So mannigfach deshalb auch diese Auffassung gewendet und umgeprägt worden ist, immer wird doch die Wahrheit in der Beziehung der Vorstellung zu einer absoluten Wirklichkeit gesucht, für welche sie das

„Zeichen“, die „Repräsentation“, von der sie die notwendige und konstante Folge sein soll. An die Stelle des sinnlichen ist ein begriffliches, an die Stelle des anschaulichen ein abstraktes Verhältnis getreten; statt des „Abbildens“ spricht man von Kausalität. Unsere Vorstellungen sind nicht mehr die Bilder der Dinge, sondern deren notwendige Wirkungen auf uns, und so wenig wie in anderen Fällen scheint es auch hier erforderlich, zu meinen, daß die Wirkung ein Abbild ihrer Ursache sein müsse...Diese Ansicht ist sehr plausibel...Nur soll man sie nicht kantisch nennen, denn sie ist nur eine von Kant überwundene Vorstufe seiner Kritik. Nur soll man sie nicht Erkenntnistheorie nennen, denn sie enthält eine vollständige Metaphysik als ihre Voraussetzung. Nur soll man sie nicht eine erklärende Theorie nennen, denn sie ist eine Hypothese, und zwar eine von denjenigen, die niemals verifiziert werden können.“ Seine Betrachtungen über die vorkantischen Theorien der immanenten Wahrheit schloß Windelband mit folgenden Worten ab: „Die Lehre von der immanenten Wahrheit ist nur ein partieller Verzicht auf die Erreichung der transzendenten Wahrheit, die dabei als Richtschnur geltend bleibt.“

Nach Windelbands Überzeugung habe erst Kant in der Wahrheitstheorie alle metaphysischen Voraussetzungen auszuschalten und eine echte Theorie der immanenten Wahrheit zu geben vermocht. Von der völligen Originalität von Kants Erkenntnistheorie schrieb er: „...Der Springpunkt seiner kritischen Philosophie liegt, wie sich biographisch festlegen läßt, in seinen Untersuchungen darüber, „worauf die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand beruhe“: und das vollkommen Neue in seiner Behandlung dieses Problems besteht darin, daß er seiner Fragestellung nicht mehr jenen populären Gegensatz von Sein und Vorstellen zugrunde legt... Dies Verhältnis findet Kant in dem Begriffe der Regel...Alles Denken, welches den Anspruch erhebt, Erkenntnis zu sein, enthält eine Vorstellungsverbindung, die nicht nur das Produkt individueller Assoziation, sondern eine Regel für alle diejenigen sein will, denen es um die Wahrheit ihres Denkens geht. Was also nach der gewöhnlichen Voraussetzung ein „Gegenstand“ ist, der im Denken abgebildet werden soll, das ist in voraussetzungsloser Betrachtung eine Regel der Vorstellungsverknüpfung. Ob es mehr ist, – das

wissen wir nicht, und das brauchen wir nicht zu wissen...Die kantische Philosophie ...behauptet, indem sie jede Metaphysik abschneidet, daß Gegenstände für uns nichts weiter sind, als bestimmte Regel der Vorstellungsverbindung, welche wir vollziehen sollen, wenn wir wahr denken wollen. Was diese Regeln sonst sein mögen, geht uns nicht an, da wir davon nicht das geringste im Ernste vorzustellen imstande sind: Kant lehnt jede metaphysische Deutung dieser Regeln ab; seine Nachfolger haben sich darin desto üppiger ergangen, indem sie meinten, aus der schöpferischen Tätigkeit des Geistes auch die Inhalte seiner regelgebenden Funktion ableiten und damit in ihrer Notwendigkeit begreifen zu können.“ „In der unendlichen Mannigfaltigkeit der Vorstellungsverbindungen gibt es solche, welche einer allgemeingültigen Regel, einer Norm entsprechen. Wahrheit ist Normalität des Denkens.“

Zu dem derart gedeuteten Wahrheitsbegriff bekannte sich auch Windelband, und dabei aufs entschiedenste. Um seine Stellungnahme zu diesem Wahrheitsbegriff richtig fassen zu können, dürfte nicht vergessen werden, daß Kant nur solche Vorstellungen für zur Erkenntnis der Realität gehörig hielt, die sich durch die empirische Mannigfaltigkeit (des äußeren oder des inneren Sinnes) auf ihren Gegenstand beziehen. Eben in Bezug auf diese Vorstellungen glaubte Windelband gezeigt zu haben, daß die vielberücktigte „Übereinstimmung“ weder eine Übereinstimmung dieser Vorstellungen mit dem subjekttranszendenten Sein noch eine Übereinstimmung derselben miteinander bedeuten kann, sondern nur als deren Anordnung nach einer bewußtseinsimmanenten theoretischen „Regel“, theoretischen „Norm“ gedeutet werden darf; daß die Beziehung dieser Art Vorstellungen zu ihrem Gegenstand die Grenzen des Bewußtseins nicht zu überschreiten vermag und also die Möglichkeit jeglicher transzendenten Beziehung überhaupt, und somit auch die Möglichkeit der transzendenten Wahrheit in der Erkenntnis ausschließt.

Mit der radikalen Leugnung der transzendenten Wahrheitsmöglichkeit im Bereiche der Erkenntnis wollte Windelband keinesfalls die transzendente Wahrheitsmöglichkeit überhaupt ausgeschlossen haben, da er sonst auch das für seine Religionsphilosophie in Betracht kommende „transzendente Vorstellen“ von vornherein für

eine wahrheitsleere Fiktion hätte erklären und somit eine Ansicht vertreten müssen, die von der Vaihingerschen fiktionalistischen Deutung der Religion nicht wesentlich verschieden sein würde. In ähnlicher Lage befand sich einmal Kant, und zwar im Zusammenhang mit seiner vorher erwähnten Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Glaube.

Das Leugnen der Möglichkeit der transzendenten Wahrheit in der Erkenntnis ist für das Problem der Subjektivierung höchst bedeutsam. Ist die transzendente Erkenntniswahrheit unmöglich, dann sind die Gegenstände der möglichen Erkenntnis nicht transzendent, d.h. nicht außersubjektiv, nicht unabhängig vom Subjekt. Das Leugnen der transzendenten Erkenntniswahrheit kann also als Motiv der Subjektivierung gelten.

Freilich können die Betrachtungen über die transzendente Erkenntniswahrheit auch dann zur Subjektivierung veranlassen, wenn man diese Erkenntniswahrheit für möglich hält, und zwar im Zusammenhang mit den ganz andersartigen Schwierigkeiten der Gewinnung der Gewißheit oder wenigstens Wahrscheinlichkeit des jeweiligen Bestehens der Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand, d.h. im Zusammenhang nicht mehr mit den Wahrheits-, sondern mit den Begründungsmöglichkeiten. Nur diese Schwierigkeiten verdienen den Namen der Erkenntnisaporien im engeren, spezifischen Sinne.

Welche Schwierigkeiten es gibt, kann wiederum am Beispiel Windelbands gezeigt werden, und zwar sofern er zu zeigen versuchte, daß die Möglichkeit der transzendenten Erkenntnis auch dann ausgeschlossen wäre, wenn die Übereinstimmung der Vorstellungen mit transzendenten Gegenständen möglich sein könnte. „Wollte man nun aber doch, der alten Täuschung folgend, daran festhalten, es sei die Aufgabe unseres Denkens und sein Erkenntniswert bestehe darin, die absolute Wirklichkeit abzubilden, so muß doch zugestanden werden, daß für uns niemals eine Entscheidung darüber zustande kommen könnte, in welchem Maße diese Aufgabe erfüllt wäre. Denn da Ding und Vorstellung inkommensurabel sind, da wir niemals anderes als Vorstellungen mit Vorstellungen vergleichen können, so ist für uns auch die geringste Möglichkeit nicht vorhanden, zu entscheiden,

ob irgendeine Vorstellung mit etwas anderem als wieder mit Vorstellungen übereinstimmt.“ „Die beiden einzig konsequenten Antworten, die unter dieser Fragestellung möglich sind, stehen sich zum Schlusse scharf gegenüber: entweder muß mit Hume angenommen werden, daß für keine dieser Vorstellungsverbindungen behauptet werden darf, sie sei Erkenntnis in jenem Sinne einer Abbildung der Wirklichkeit, oder es muß mit Leibniz angenommen werden, daß eine ‚vorherbestimmte Harmonie‘ den notwendigen Ablauf der Vorstellungen als den Doppelgänger des gleich notwendigen Ablaufs der Wirklichkeit eingerichtet hat.“

An dem Beispiel eines Gedankenganges Windelbands konnte eingesehen werden, wie die Versuche, das Problem der Erkenntnis des Außersubjektiven zu lösen, zur Subjektivierung der vorher für außersubjektiv gehaltenen Gegenstände zu führen vermögen. Was sich dabei als Wesentliches herausstellte, kann in aller Knappheit wie folgt zum Ausdruck gebracht werden. Zur Möglichkeit der transzendenten Erkenntnis ist zweierlei gefordert: die Möglichkeit der transzendenten Wahrheit und die Möglichkeit der Begründung derselben. Das Leugnen der Möglichkeit der transzendenten Erkenntnis ist ein partieller Skeptizismus, der sich selbst nicht vernichtet, wie das wohl der totale Skeptizismus tut, und deshalb nicht, weil der partielle Skeptizismus nicht jede Möglichkeit der Erkenntnis leugnet, sondern nur diejenige des Außersubjektiven, und seine eigene These also widerspruchsfrei aufrechterhalten kann. Der totale Skeptizismus ist in zwei Formen möglich (hier wird nur der theoretisch motivierte Skeptizismus gemeint): als Skeptizismus bloß des Wahrheitskriteriums und als Skeptizismus der Wahrheit selbst. Der erste leugnet nicht die Wahrheitsmöglichkeit überhaupt, sondern bloß die Gewißheit oder wenigstens Wahrscheinlichkeit ihres jeweiligen Vorhandenseins, d.h. die Möglichkeit des Feststellens dessen, wann Wahrheit und wann Irrtum vorliegt. Der zweite leugnet die Möglichkeit der Wahrheit selbst. In Bezug auf die Erkenntnis ist das Resultat beider Formen des totalen Skeptizismus dasselbe: die Erkenntnis wird überhaupt für unmöglich erklärt. Ähnliches muß von dem partiellen gesagt werden, der bloß die Erkenntnis des Außersubjektiven für unmöglich hält. Auch dieser kann in zwei Formen auftreten:

als Skeptizismus bloß des Kriteriums der transzendenten Erkenntnis und als Skeptizismus der transzendenten Wahrheit selbst. Ähnlicherweise ist auch das Resultat beider das gleiche: die transzendente Erkenntnis wird für unmöglich erklärt. Sollte unsere vorher gegebene Deutung der Gedanken Windelbands zutreffend sein, so muß er nicht nur als Skeptiker in Bezug auf die transzendente Erkenntnis bezeichnet werden, sondern auch als Skeptiker in Bezug auf die Möglichkeit der transzendenten Wahrheit selbst, freilich nur, sofern die transzendente Wahrheit sich auf die „endlichen“ Dinge beziehen soll, nicht auf die „unendliche“ Transzendenz Gottes.

Gewiß wäre es durchaus falsch, zu meinen, daß jede Subjektivierung den Skeptizismus der transzendenten Erkenntnis als ihre Grundlage haben muß. Es ist durchaus möglich, daß man die transzendente Erkenntnis für möglich hält und ein Gegenständliches nichtsdestoweniger subjektiviert, und zwar auf Grund anderer Motive subjektiviert. Der Skeptizismus der transzendenten Erkenntnis ist nur eines der möglichen Motive der Subjektivierung.

Was Windelband von vornherein auf jede Art transzendenter Erkenntnis bezog, ist bei Kant zunächst nur auf die apriorische transzendente Erkenntnis bezogen worden, und zwar: während Windelband aus der Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis die Subjektzugehörigkeit aller Erkenntnisgegenstände überhaupt folgerte, hatte Kant von der Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis a priori zunächst nur die Subjektzugehörigkeit der a priori erkennbaren Gegenstände gefolgert. Anders ausgedrückt: Wie der Subjektivierung aller Erkenntnisgegenstände überhaupt bei Windelband der Skeptizismus der transzendenten Erkenntnis überhaupt zugrunde liegt, so der Subjektivierung der a priori erkennbaren Gegenstände bei Kant der Skeptizismus der apriorischen transzendenten Erkenntnis. Daß bei Kant dem wirklich so ist, läßt sich leicht aus folgendem einsehen. Kant hatte immer wieder betont, daß das Außersubjektive nicht a priori erkannt werden könne. Da es nach ihm die apriorische Erkenntnis doch zweifellos gibt, so hatte das ihn zur Annahme der Subjektzugehörigkeit der Gegenstände der apriorischen Erkenntnis gezwungen. Anstatt aller sonst noch so variierenden Beweisführungen Kants zugunsten der

Subjektivität von Raum, Zeit und Kategorien kann immer ein folgendes Gedankengang eingesetzt werden, der dem „Geiste“ der kantischen Beweisführung entspricht: Aus der Allgemeinheit und Notwendigkeit einer Erkenntnis muß ihre Apriorität, aus ihrer Apriorität und der Unmöglichkeit derselben in Bezug auf das Außersubjektive aber die Subjektzugehörigkeit ihrer Gegenstände gefolgert werden. Die These der Subjektzugehörigkeit des a priori Erkennbaren pflegte Kant auch so auszudrücken, „daß wir nämlich von Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“. Dieser Satz ist mit der These des Skeptizismus der transzendenten Erkenntnis keinesfalls identisch. Dieser Skeptizismus leugnet wohl die Erkennbarkeit des Außersubjektiven, sagt aber nichts darüber aus, ob es apriorische Erkenntnis überhaupt gibt oder nicht. Die These „Es gibt Erkenntnis a priori“ aber sagt ihrerseits nichts darüber aus, ob dieser Art Erkenntnis sich bloß auf das Subjektzugehörige oder auch auf das Außersubjektive bezieht. Erst die Verbindung beider kann zu dem erwähnten Satz führen, „daß wir nämlich von Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“. Weil Kant auch die empirische Erkenntnis als von apriorischen Formen notwendig durchstrukturiert deutete, so führte das bei ihm – im Zusammenhang mit der vorher von ihm vollzogenen Subjektivierung des a priori Erkennbaren – zur Subjektivierung alles Erkennbaren überhaupt. Das hatte er selbst in der „Allgemeinen Anmerkung zur transzendentalen Ästhetik“ zugestanden. Für denjenigen Problemzusammenhang, in welchem wir uns jetzt befinden, ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß die soeben besprochenen, für Kant charakteristischen Subjektivierungen sozusagen als ein klassisches Beispiel der gnoseologisch motivierten Subjektivierungen angesehen werden können.

Gewiß kann auf Grund der Überzeugung von der Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis nur das Erkennbare subjektiviert werden. Die Dinge an sich können ihr Ansichsein deshalb behalten, weil sie unerkennbar sind. Gerade die von Kant immer betonte Unerkennbarkeit der Dinge an sich läßt die gnoseologische Motiviertheit seiner Subjektivierungen bzw. seines transzendenten Idealismus besonders klar hervortreten.

Den von uns als charakteristische Beispiele herangezogenen Subjektivierungen bei Kant und Windelband ist gemeinsam, daß sie die Subjektzugehörigkeit des jeweils Subjektivierten ohne weiteres als dessen Bedingtsein durch das Subjekt faßten. Das hängt damit zusammen, daß beide die Erkennbarkeit nur so für möglich hielten, wie Kant das ausgedrückt hat: „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen, und gleichsam begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht.“ Eigentlich aber hat man es mit sechs verschiedenen Fällen zu tun, wie es oben, bei der Erörterung des Möglichkeitsproblems der Wahrheit, erwähnt worden ist (s. den 6. Absatz der Sektion a dieses Kapitels). Aus der Betrachtung dieser Fälle geht hervor, daß die Preisgabe des Ansichseins und also die Subjektzugehörigkeit eines Etwas noch nicht die Bedingtheit desselben durch das Subjekt zu bedeuten hat. Es gibt auch die identitätstheoretische Möglichkeit, nach welcher das Objekt wohl zum Subjekt gehört, aber bloß so, daß beide zwei verschiedene Aspekte ein und desselben Identischen sind. Also nur wenn man die identitätstheoretische Möglichkeit nicht in Betracht zieht, ist es möglich – wie Kant und Windelband es getan haben – die Subjektzugehörigkeit ohne weiteres als Bedingtheit durch das Subjekt zu fassen.

b. Gnoseologisch motivierte Subjektivierungen, die nicht von der angeblichen Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis ausgehen

Zunächst ist es denkbar, daß ein derartiges ursprünglich für außersubjektiv gehaltenes Etwas subjektiviert wird, dessen Erkenntnisversuche zu Widersprüchen führen. Man geht dann von dem Prinzip aus, nach welchem die Erkenntnis nicht Widersprüche enthalten dürfe, d.h. man geht dann von dem logischen Prinzip des Widerspruches aus. (Das ontologische Prinzip des Widerspruches und sein Verhältnis zu dem logischen wird uns später, nämlich bei der Behandlung der

ontologisch motivierten Subjektivierungen, beschäftigen – s. unten, Kap. IX, b.)

Auch dieser Ausgang bedeutet einen Ausgang von der Unmöglichkeit der Erkenntnis, aber nicht speziell von der Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis, sondern der Erkenntnis überhaupt.

Ging Kant von der Überzeugung aus, daß die apriorische Erkenntnis des Außersubjektiven unmöglich sei (d.h., von der Überzeugung, die wir den Skeptizismus der apriorischen transzendenten Erkenntnis nannten), so schloß er doch die Möglichkeit der reinen Mathematik und der von ihm so genannten reinen Naturwissenschaft nicht aus, sondern deutete bloß die angebliche Außersubjektivität der Gegenstände dieser Wissenschaften in deren Subjektbedingtheit um, d.h. durch diese seine Aktion wurden die genannten Gegenstände nicht zu bloßen Fiktionen herabgesetzt. Ist man aber überzeugt, daß die Erkenntnis eines als außersubjektiv Gemeinten in unauflösliche Widersprüche verstrickt, so leitet man diese unauflöslichen Widersprüche in der Erkenntnis von den Widersprüchen in den entsprechenden Gegenständen ab, d.h. man meint, dasjenige Etwas, was man jeweils zu erkennen versucht hat, sei selbst innerlich widerspruchsvoll. Und falls man einem innerlich widerspruchsvollen Etwas die Würde des Ansichseins nicht zuerkennen vermag, so hat man es für „bloß vorgestellt“ zu halten, d.h. dessen angebliches Ansichsein für bloßes Fürs-Subjekt-Sein zu erklären. (Freilich können die Widersprüche in einem Gegenständlichen nur dann mit Notwendigkeit zur Subjektivierung führen, wenn man sich nicht zu der sog. dialektischen Denkart bekennt, nach welcher Widersprüche notwendigerweise zur Seinsstruktur gehören, und zwar nach dem Grundprinzip dialektischen Denkens, daß etwas nur sein könne, sofern es seinen Gegensatz involviere, d.h. daß ein A nur sein könne, sofern es auch ein non-A sei. Jedenfalls sollte vor Augen behalten werden, daß unsere Ausführungen über den Satz des Widerspruches nur auf die gewöhnliche, nichtdialektische, Deutung desselben beziehen.)

Aus dem Gesagten geht hervor, daß im Falle einer in den Resultaten der Erkenntnisversuche motivierten Subjektivierung die Widersprüche nur als das nächste, nicht

aber das letzte Motiv der Subjektivierung gelten können. Der ganze Motivationszusammenhang ist dabei ein folgender: aus den Widersprüchen in den Erkenntnisversuchen wird auf die Widersprüche in dem jeweiligen Gegenstande geschlossen, von diesen aber auf die Unmöglichkeit seines Ansichseins, d.h. auf sein „bloßes Vorgestelltsein“. Die Widersprüche in den Resultaten der Erkenntnisversuche können nur zur Leugnung des Wahrheitsgehaltes in diesen Resultaten, nicht aber zur Leugnung des Ansichseins des in Betracht kommenden Gegenständlichen selbst genügen, d.h. diese Widersprüche können bloß auf dem Umwege über die ontologischen Widersprüche im Gegenständlichen selbst zur Subjektivierung führen. Die ontologischen Widersprüche gelten dabei als der letzte Subjektivierungsgrund, der an den gnoseologischen Widersprüchen erkannt wird. Nichtsdestoweniger müssen auch die Subjektivierungen dieser Art zu den gnoseologisch motivierten gerechnet werden, weil das erste Motiv hier von gnoseologischer Art ist. Eigentlich sind es Subjektivierungen, die gnoseologisch und ontologisch zugleich motiviert sind, wobei die ontologische Motivationsschicht die tiefere und auch die gnoseologische Schicht selbst bedingende ist.

Sind aber die Widersprüche in einem Gegenständlichen selbst unmittelbar, d.h. ohne den Umweg über die logischen Widersprüche in den Erkenntnisversuchen, festgestellt, so folgt die Leugnung des Ansichseins dieses Gegenständlichen unausweichlich. Zieht man dies und das vorher Gesagte in Betracht, so kann zusammenfassend gesagt werden: Sind die Widersprüche in der Erkenntnis gegeben, so folgt aus ihnen die Leugnung des Ansichseins des entsprechenden Gegenständlichen nur auf dem Umwege über die ontologischen Widersprüche im Gegenständlichen selbst; liegen aber die Widersprüche im Gegenständlichen selbst vor, so ist die Zuhilfenahme der gnoseologischen überflüssig, um zur Subjektivierung führen zu können. (Der wahre Charakter dieser Sachlage wird erst später, auf Grund der Klarlegung des Verhältnisses zwischen dem logischen und dem ontologischen Prinzipien des Widerspruches völlig klar vor Augen stehen, vgl. unten, Kap. IX, a, 2.) Jedenfalls sollte immer vor Augen behalten werden, daß die logischen Widersprüche

diejenigen in der Erkenntnis des Seins, die ontologischen diejenigen im Sein selbst sind.

Als ein Beispiel der im logischen Prinzip des Widerspruches motivierten Subjektivierungen können die Gedanken Bergsons erwähnt werden. Von den nach ihm unlöslichen Widersprüchen in der logisierten, d.h. mit Begriffen, Urteilen und Schlüssen operierenden wissenschaftlichen Erkenntnis ausgehend und insbesondere die wissenschaftliche Zeitlehre kritisierend, deren Interpretation der Sukzession die der Sukzession widersprechende Simultaneität notwendig zu implizieren habe (vgl. oben, Kap. I, a, 1-3), gelangte er an die Überzeugung, daß die Gegenstände der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht an sich bestehen könnten, sondern nur für ein bloß zu praktischen Zwecken Vorgestelltes zu haben seien. Eben in diesem Zusammenhang vermochte er auch den sonst von ihm himmelweit verschiedenen Kant zu schätzen: hatte doch gerade Kant am radikalsten zu zeigen versucht, daß den Gegenstandswelten der wissenschaftlichen Erkenntnis kein Ansichsein zuerkannt werden darf. Freilich glaubte Bergson nicht, daß die Wissenschaften bloß praktisch zweckdienliche, allen Wahrheitsgehalt ausschließende Fiktionen seien (wie das wohl von Vaihinger behauptet wurde). Von der ontologischen Grundüberzeugung ausgehend, daß als wahres Sein nur die kraft des ihr innewohnenden Lebensdranges (*élan vital*) sich unaufhaltsam entfaltende schöpferische Entwicklung (*évolution créatrice*) angesehen werden dürfe, behauptete er, daß diese auch in den Zustand einer relativen Erstarrung geraten könne. Die in starren Identitäten festgelegte wissenschaftliche Erkenntnis, zunächst und ursprünglich den praktischen Zwecken angemessen, könne, wenn überhaupt, so nur in Bezug auf dieses erstarrte Sein einen Wahrheitswert haben. Es handle sich dann gewiß nicht um eine echte Wahrheit von einem wahren Sein, sondern nur sozusagen um eine depotenzierte Wahrheit von einem depotenzierten Sein.

Die Philosophie Bergsons ist ein zu kompliziertes Gebilde, als daß sie auf eine einzige Art der Motive gebracht werden könnte. Jedenfalls ist es nicht zu leugnen, daß die Widersprüche in der logisierten Erkenntnis viel dazu beigetragen haben, die für Bergson so charakteristische

Deutung der Wissenschaften hervorzubringen, wie das in den Behandlungen seiner Philosophie denn auch behauptet worden ist.

Als ein anderes Beispiel der Subjektivierung auf Grund des logischen Prinzips des Widerspruchs kann die Subjektivierung der Sinnesqualitäten herangezogen werden. Jedenfalls ist zu bemerken, daß diese Subjektivierung – eine der merkwürdigsten Tatsachen in der Geschichte der Wissenschaften – auch anders motiviert sein kann, wie davon später die Rede sein wird. Hier interessiert sie uns nur von einem begrenzten Standpunkt aus. Bekanntlich behauptete Wilhelm Wundt, die Naturwissenschaft lasse sich „kurz definieren als ein System widerspruchsloser Interpretation der sinnlichen Wahrnehmung“, d.h. der Wahrnehmung, welche die Sinnesqualitäten zur Gegebenheit bringt. Bezieht man diese Definition nicht auf die jeweils verwirklichte Naturwissenschaft, sondern auf das Ideal der wissenschaftlichen Erkenntnis, so muß sie für kurz und treffend gehalten werden. Sie bedeutet, daß die Naturwissenschaft in ihren in der äußeren Erfahrung motivierten Setzungen des körperlichen Realen (um mit Külpe zu sagen: in ihren Realisierungen) an die Forderung der Widerspruchslosigkeit unbedingt gebunden ist, d.h. daß sie nur das und nur mit solchen Bestimmtheiten als körperliche Realität setzen darf, was sich in dem durchgängig einstimmigen Naturzusammenhang eingliedern läßt. Für die auf Grund der äußeren Erfahrung vollzogenen Setzungen vom körperlich Realen gibt es nach ihm kein anderes Kriterium ihres Zutreffens als dasjenige der durchgängigen Einstimmigkeit dieser Setzungen. Die Vertreter der Lehre von der Subjektivierung der Sinnesqualitäten haben denn auch des öfteren behauptet, daß die Setzung eines körperlich Realen mit den Sinnesqualitäten als seinen Bestimmtheiten in unauflösliche Widersprüche verstricke. Deshalb müsse man nolens volens auf die herrliche „Tagesansicht“ der mit Sinnesqualitäten ausgestatteten Welt der direkten Wahrnehmung verzichten und an deren Stelle die „Nachtansicht“ der bloß quantitativ bestimmten Welt setzen. Erst dadurch könne ein durchgängig einstimmiger Naturzusammenhang erreicht werden. Daß es auch mit den Setzungen des bloß quantitativ bestimmten Realen

nicht so leicht geht, zeigt die in der modernen physikalischen Lichtlehre entstandene Kontroverse zwischen der Wellentheorie und der Korpuskulartheorie des Lichts. Aus dem Versuch, diese für die Physik theoretisch so schmerzvolle Kontroverse loszuwerden, war die sog. Wellenmechanik entstanden, welche die spezielle Kontroverse auf dem Gebiete der Lichtlehre durch eine allgemeine Theorie der Materie lösen wollte, und zwar indem sie die den großen materiellen Massen zugrunde liegenden kleinsten Materiepartikeln auf die Wellen zurückzuführen versuchte.

Wiederum mit einer anderen Art der gnoseologisch motivierten Subjektivierungen hat man es zu tun, wenn einem Etwas das Ansichsein deshalb abgesprochen wird, weil dieses Etwas nur einem einzigen Subjekt unmittelbar gegeben werden kann. Als Beispiel dafür kann die Behandlung der Subjektivierung der Empfindungsinhalte bei Aug. Messer genannt werden. „Ein Rotgrünblinder wird das Rot und Grün der vor mir stehenden Blume anders empfinden als ich, nämlich als Graunuancen. Das weiß ich nun freilich nicht daher, daß ich die von ihm empfundene Farbe direkt wahrnehme, sondern daher, daß er die Farben der Blume als übereinstimmend beurteilt mit solchen, die ich als grau sehe. Aber eben die Tatsache, daß nur er selbst darüber Auskunft geben kann, welche Farben er erlebt (weil diese direkt nur für ihn allein vorfindbar sind), ist für unsere Betrachtung von besonderer Bedeutung... Was nämlich für das Rot und Grün gilt, das gilt nicht nur für die anderen Gesichtsempfindungen ebenfalls, sondern auch für alle analogen Eindrücke der anderen Sinne wie warm, kalt, süß, bitter, hart, weich, hohe und tiefe Töne.“

Ontologie und Erkenntnistheorie (Gnoseologie) sind u.a. auch dadurch eng verbunden, daß die Begriffe vom „wahren Sein“ und von „wahrer Erkenntnis“ in folgender Weise korrelativ sind: das wahre Sein wird als dasjenige Sein gemeint, welches, wenn überhaupt, so nur in wahrer Erkenntnis erkannt werden kann; die wahre Erkenntnis wird als diejenige Erkenntnis verstanden, welche die Wahrheit über das wahre Sein zu geben imstande ist. Wie diese Korrelation jeweils in Betracht gezogen wird – von dem ontologischen, dem gnoseologischen oder von beiden Endpunkten zugleich aus, – das ist für das Verstehen der philosophischen Einstellungen verschiedener Denker von

großer Wichtigkeit. Geht, z.B., Descartes von der unerschütterlichen Überzeugung aus, daß nur diejenige Erkenntnis wahr sein könne, die klar und deutlich sei, so läßt er auch nur das als wahres Sein gelten, was in dieser Weise erfaßt werden kann. Dem entsprechend erklärte er, daß das wahre Sein der Natur nur in der Ausdehnung, nicht in der qualitativen Mannigfaltigkeit bestehe, mit welcher sie sich in der Erfahrung biete, weil an der Natur die Ausdehnung allein sich absolut klar und deutlich fassen lasse. Ging dagegen Bergson von der ontologischen Überzeugung aus, daß das wahre Sein ein unaufhaltsames Fließen, ein immer neue Gestalten erzeugendes Werden sei, welches jeder Art Wiederholung ausschließe, so konnte er die in den starren Identitäten der Begriffe sich vollziehende wissenschaftliche Erkenntnis nicht für wahre Erkenntnis halten. Die Würde der wahren Erkenntnis vermochte er deshalb nur derjenigen eigenartig verstandenen Intuition zuzuerkennen, die er als die intellektuelle Sympathie bezeichnete.

Die gnoseologischen Überzeugungen können also sozusagen autonomen und heteronomen Ursprungs sein: autonomen, wenn sie nicht von ontologischen Überzeugungen vorgeschrieben sind, und heteronomen, wenn das der Fall ist. Dasselbe muß von den ontologischen Überzeugungen gesagt werden, bei welchen die Heteronomie gnoseologisch bedingt sein kann. Der Rationalismus, als gnoseologische Überzeugung verstanden, ist gewöhnlich autonomen Ursprungs, aber nur gewöhnlich. Bei Parmenides, z.B., der von der Überzeugung ausgeht, das wahre Sein sei numerisch einzig, unterschiedslos und unveränderlich, ist der Rationalismus ontologisch motiviert. Da die Erfahrung eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit und ein unaufhaltsames Werden zur Gegebenheit bringt, so konnte dem Erfahrbaren nach Parmenides die Würde des wahren Seins nicht zukommen. Die Erfahrung wurde deshalb von ihm als bloße Meinung der einzig wahren Vernunftserkenntnis gegenübergestellt. Der lebensphilosophische Empirismus dagegen ist fast immer heteronomen Ursprungs gewesen. Von der ontologischen Überzeugung etwa derart ausgehend, wie das von uns an Bergson gezeigt worden war, kann er nur in den irrationalen Seelenkräften die Mittel zur Erfassung des unaufhaltsamen Gestaltwandels des Lebens suchen. Deshalb steht der abendländische Urvater aller Lebensphilosophien –

Herakleitos – gewissermaßen als eine seltsame Gestalt in der Reihe der Lebensphilosophen da. Er, der zum ersten Male in der abendländischen Philosophie, und dabei aufs entschiedenste, die ontologische Überzeugung von dem prozeßhaften Wesen des wahren Seins seinem Denken zugrunde legte; er, der da lehrte, daß alles fließe, ja sogar Steine wie Bäche flössen, – er behauptete nichtsdestoweniger, daß die Vernunftkenntnis die einzige wahre Erkenntnis sei. Diese im Vergleich mit der heutigen Lebensphilosophie so seltsame Zusammenstellung von ontologischem Biozentrismus und gnoseologischem Logozentrismus verliert ihre Paradoxie, wenn man zu verstehen versucht, wie Herakleitos das hat meinen können. Sein Gedankengang war offensichtlich ein folgender: alles, ausnahmslos, fließt, die Sinne aber zeigen oft etwas Beharrendes; also täuschen sie; also kann nur die Vernunft der wahren Erkenntnis fähig sein.

Für das Problem der Subjektivierung ist das Gesagte im folgenden Sinne wichtig. Im Falle der heteronom bedingten Auffassung vom wahren Sein unterwirft man das Seinsgebiet den dem Erkenntnisgebiet entnommenen Kriterien. Das heißt aber: man tritt mit einer bestimmten, unabhängig von den ontologischen Überlegungen ausgebildeten Auffassung von der wahren Erkenntnis an das Sein heran. Da solch eine Auffassung, wie gezeigt worden ist, eo ipso einen bestimmten Begriff vom wahren Sein vorschreibt, so kann die Sachlage auch wie folgt beschrieben werden: man tritt mit einem bestimmten, von erkenntnistheoretischen Überzeugungen vorgeschriebenen Begriff des wahren Seins an die Gegenstände heran: allem, was diesem Begriff nicht entspricht, wird die Würde des wahren Seins entzogen. Und da nach den schon seit Jahrhunderten bestehenden Überzeugungen nur das wahre Sein an sich bestehen kann, dasjenige Sein aber, dem die Würde des wahren Seins nicht zukommt, vom Subjekt bloß vorgestellt werden kann, so bedeutet die auf Grund von erkenntnistheoretischen Überzeugungen vollzogene Entziehung der Würde des wahren Seins einem Gegenständlichen die Subjektivierung desselben (vgl. unten, Einleitendes zum Kap. IX). Eine autonom gebildete Auffassung vom Wesen der wahren Erkenntnis kann also als Motiv der Subjektivierung gelten. Als ein markantes Beispiel sei die Subjektivierung der Sinnesqualitäten bei Descartes in Betracht gezogen. Die Bestimmtheiten der Ausdehnung – Figur,

Größe, Bewegung – bestehen nach ihm in den Dingen selbst (*“in rebus ipsis”*), die Sinnesqualitäten dagegen bloß in unserem Bewußtsein von den Dingen (*“in nostra tantum cogitatione”*). Als Kriterium für diese ontologisch so wichtige Unterscheidung galt dabei die gnoseologische Möglichkeit des klaren und deutlichen Erfassens (der *“clara et distincta perceptio”*). Von den Sinnesqualitäten behauptete Descartes, sie könnten immer nur „konfus“ erfaßt werden (*“semper enim eorum imagines in cogitatione nostra sunt confusa”*).

Daß die Begriffe von wahren Sein und von wahrer Erkenntnis in einem gewissen Sinne korrelativ sind, daß diese Korrelation von dem ontologischen, von dem gnoseologischen oder von beiden Endpunkten aus sich jeweils aufbauen kann, – darüber war schon die Rede. Manchmal ist es schwer oder gar unmöglich festzustellen, welchen Anfang die theoretische Philosophie eines Philosophen eigentlich gehabt hat – den ontologischen, den gnoseologischen oder beide zugleich. Ebenso ist es bisweilen nicht leicht, zu konstatieren, ob eine Subjektivierung aus ontologischen, aus gnoseologischen oder aus beiden Gründen zugleich vorgenommen worden ist. Als ein solcher Fall kann die Subjektivierung der Sinnesqualitäten bei Natorp erwähnt werden. Einerseits behauptete er, die Sinnesqualitäten seien „darum und allein darum...subjektiv zu nennen“, weil sie einer „exakten Bestimmung“ unfähig seien. „Gäbe es eine Mathematik der Farben als solchen, wie es eine Mathematik der Größe, Lage, Bewegung im Raume gibt, so wäre die Farbe objektiv, so gut wie Raumbestimmungen es sind.“ Diese Formulierungen, für sich genommen, könnten so gedeutet werden, als ob Natorp von dem Prinzip der exakten mathematischen Bestimmbarkeit ebenso ausgegangen wäre, wie Descartes von dem Prinzip der *clara et distincta perceptio*. Wäre dem so, dann hätte man im Falle Natorps mit einer gnoseologisch motivierten Subjektivierung zu tun. Einige Zeilen weiter jedoch schrieb er: „Denn zum wahren Sein gehört eine Einheit, eine Identität der Bestimmung, wie sie von Gegenständen der Sinne nur auf Grundlage der Mathematik möglich ist.“ Aus diesen Worten scheint hervorzugehen, daß laut Natorp der Mathematik darum und allein darum die eigenartige, hohe Stellung zukommt, daß ihre Methode dem wahren, d.h. dem identisch bestimmbar

Sein angemessen ist. Als letztbestimmend für die besprochene Subjektivierung käme dann ein bestimmter Begriff vom wahren Sein in Betracht. Jedoch kann in Bezug auf Natorp die uns hier interessierende Frage nur dann gelöst werden, wenn man den ganzen Zusammenhang seiner Philosophie in Betracht zieht, zu welchem Zweck folgendes zu sagen ist: erstens gehört Natorp zu den so genannten Neokantianern, bei welchen die gnoseologischen Interessen ganz bestimmt im Vordergrund stehen, die ontologischen aber nur sozusagen durch die Gnade der gnoseologischen zur Geltung kommen können, d.h. nur berücksichtigt werden, inwiefern sie für die Lösung der gnoseologischen Probleme von Wichtigkeit sind; zweitens hält er an seinem „methodischen“ Monismus fest, von welchem er schrieb: „So rechtfertigt sich in jeder Richtung der uralte und unzerstörliche Einheitszug der Philosophie, der Zug des 'Monismus'. Aber er muß ‚methodischer‘ Monismus werden, d.h. die geforderte Einheit liegt nicht vor, sei es in einem Ding aller Dinge oder einem Zweck aller Zwecke, oder einem Absoluten, welches, wie der Gott des Aristoteles, irgendwie dies beides und überhaupt alles, was in den letzten Gründen des ‚Seins‘ wurzelt, in Einem wäre; sondern sie ist ganz schlicht und präzise zu verstehen als Einheit der Methode, d.i. des Ganges, des ewigen, gesetzmäßigen Fortgangs der Erkenntnis...“.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß bei Natorp auch die oben erwähnte Einheit des wahren Seins letzten Endes auf die bloß methodische Einheit des Fortgangs der Erkenntnis zurückgeführt wurde, d.h. daß trotz aller in der Marburger Schule noch so starken hegelianisch-parmenidischen Tendenzen zur Gleichsetzung von wahren Sein und wahren Denken, die Erkenntnis doch einen unleugbaren Vorrang hatte. Also muß auch die für Natorp charakteristische Subjektivierung der Sinnesqualitäten zu den gnoseologisch motivierten Subjektivierungen gerechnet werden.

Damit dürfte die Behandlung der gnoseologisch motivierten Subjektivierungen für eingehend genug gehalten werden. Als Motive der Subjektivierungen haben sich in den vorher behandelten Fällen die folgenden herausgestellt: 1) die Unmöglichkeit der Erkenntnis des Außersubjektiven (Transzendenten) überhaupt, die ihrerseits als in zwei-

erlei Weise begründet in Betracht kam: entweder aus der Unmöglichkeit bloß der zureichenden Begründung der transzendenten Setzungen, oder auch aus der Unmöglichkeit der transzendenten Wahrheit selbst; 2) die Unmöglichkeit der apriorischen Erkenntnis des Außersubjektiven; 3) die unauflöslchen Widersprüche in den Resultaten der Versuche der transzendenten Erkenntnis; 4) die Unmöglichkeit der unmittelbaren Gegebenheit für mehrere Subjekte; 5) die Unmöglichkeit der völlig klaren und deutlichen Erkenntnis (d.h. die Unmöglichkeit der *clara et distincta perceptio*); 6) die Unmöglichkeit der mathematischen Bestimmung.

Dieses Verzeichnis der irgendwie aus dem Erkenntnisproblem sich ergebenden Motive der Subjektivierung macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Des weiteren könnte etwa das Beispiel einer radikal mechanistischen, alles auf Masse und Bewegung reduzierenden physikalischen Theorie genannt werden, welche die „Kräfte“, „Intensitäten“ u.dgl. deshalb als angebliche Personifizierungen, Hineindeutungen von Ichzuständen in die Objekte interpretiert, weil dieselben sich nicht durch die Begriffe von Masse und Bewegung allein exakt bestimmen lassen. Jedenfalls wagen wir die Hoffnung auszusprechen, daß an den behandelten Fällen der Subjektivierung das allgemeine Wesen der gnoseologisch motivierten Subjektivierungen genügend geklärt worden ist. Und das war alles, worauf es in diesem Kapitel ankam.

Kapitel IX

Ontologisch motivierte Subjektivierungen

Einleitendes: Zur uralten Sein- Schein Problematik

Man muß Natorp recht geben, der behauptete, daß die Entdeckung des Problems des Subjektes ursprünglich von der uralten Unterscheidung zwischen Sein und Erscheinung ausgegangen sei. Und da man ursprünglich zwischen Erscheinung und Schein nicht unterschieden hatte, so muß gesagt werden, daß die uralte Sein-Schein-Problematik für das Subjekt- und Subjektivierungsproblem von größter Wichtigkeit ist. Daß es sich dabei um eine ontologische Unterscheidung handelt, unterliegt gar keinem Zweifel. Deshalb scheint es zweckmäßig zu sein, die Behandlung der ontologischen Motive der Subjektivierungen im Anschluß an die uralte Sein-Schein-Problematik zu entspinnen. Bei der Darstellung der Anfänge dieser Problematik werden wir uns der Data bedienen, die bei Siegfried Behn zu finden sind.

Siegfried Behn meint, in den Urzeiten der Welt- und Lebensproblematik sei es besonders beliebt gewesen, das wahre Sein dem Schein gegenüberzustellen, den Schein aber als bloßes Nichts zu deuten. Die indischen Veden gingen sogar so weit, daß sie die ganze Erscheinungswelt zum Schein und also zum bloßen Nichts herabwürdigten. Die Gleichsetzung des Scheins dem Nichts finde sich bis zu einer gewissen Zeit auch noch in der griechischen Philosophie. So erklärte Herakleitos das Unbewegliche für Schein und Nichts, Parmenides aber behauptete dasselbe in Bezug auf das Bewegliche. Aber gerade dieser Widerspruch zweier gro-

ßen Philosophen, von welchen der eine das für wahres Sein, was der andere als bloßen Schein für Nichts halte, – gerade dieser äußerst scharfe Widerspruch habe die Augen dafür öffnen müssen, daß der Schein doch auch etwas sei, falls man ihn gelegentlich sogar für wahres Sein halten könne. Bei Demokritos gehe es dann schon so weit, daß der Schein für eine eigenartige Tatsache gehalten werde. Die geniale, einem Protagoras zu verdankende Lösung bestehe darin, eine höchst wichtige Umwälzung in der Lehre vom Schein, und zwar die Verlegung desselben aus der außersubjektiven Sphäre ins Subjekt, vollzogen zu haben (vgl. oben, die Einleitung zu den vorliegenden Untersuchungen, in welcher Protagoras als der Entdecker des theoretischen Subjekts erwähnt wurde). Solch eine Verlegung bedeute, daß alles, was außerhalb des Subjekts als Schein in Betracht komme, als ein wahres Sein im Subjekt gedeutet werde, d.h. diese Verlegung bedeute eine Subjektivierung des Scheins. – Soweit der Gedankengang Behns. Leider spricht er nicht von Platon, dessen hierauf bezüglicher Gedankengang unseres Erachtens eine höchst merkwürdige Stufe in der Entwicklung der Scheinproblematik (und somit auch der Subjektproblematik) darstelle.

Historisch war Platon (428/7-348/7 v.Chr.) wohl später als Protagoras (480-410 v.Chr.) hervorgetreten, systematisch aber muß, so glauben wir, seine Sein-Schein-Problematik als eine eigenartige Übergangserscheinung von den – um mit Behn zu sprechen – „Schein-Nichts-Theorien“ zu der Subjektivierung des Scheins angesehen werden. Von der parmenidischen Auffassung des wahren Seins ausgehend, konnte Platon die Sinnenwelt unmöglich für das wahre Sein halten. Sie wurde von ihm vielmehr für bloßen Schein gehalten und die Würde des wahren Seins nur den „Ideen“ zuerkannt. Diesen Schein hielt jedoch Platon so wenig für Nichts, als er hervorzuheben pflegte, daß der Schein für das Leben des in ihm, wie in einer elenden Höhle, schmachtenden Menschen von grundlegender Bedeutung sei. Den Schein interpretierte Platon als ein eigenartiges Etwas, welches einerseits durch die „Ideen“ bedingt sei, und zwar sofern er aus unvollkommenen Nachahmungen derselben bestehe, andererseits aber auch durch die „Materie“ als den Behälter dieser Nachahmungen. Und weil, wie erwähnt, als wahres

Sein bei Platon nur die „Ideen“ in Betracht kamen, so versteht sich, wie vom Standpunkt einer solchen Interpretation des wahren Seins aus er die Materie als nichtseiend hatte bezeichnen können, nämlich nichtseiend im Sinne des wahren Seins, keinesfalls aber als absolut nichtseiend: mußte er doch für die Nachahmungen der „Ideen“ einen Seinsort haben, ohne welchen sie sozusagen frei in der Luft schweben würden.

Für unseren gegenwärtigen Problemzusammenhang brauchen wir uns nicht in die vielberücktigten Schwierigkeiten der Lehre Platons von der Materie zu verstricken. Es genügt durchaus, uns auf eine Feststellung zu beschränken, die für unerschütterlich gehalten werden dürfte, und zwar daß der Schein bei Platon weder als ein bloßes Nichts noch als etwas Subjektbedingtes verstanden wurde. Im Vergleich mit den Schein-Nichts-Theorien war das gewiß schon ein Fortschritt, reichte aber nicht zu den subjektivierenden Theorien des Scheins herauf.

Das von der systematischen (nicht historischen!) Stufenfolge der Sein-Schein-Theorien Gesagte kann, wenn man die mathematischen Zeichen der Gleichheit (=) und Ungleichheit (\neq) anwenden will, wie folgt dargestellt werden:

Erste Stufe	$\left\{ \begin{array}{l} \text{a) Wahres Sein} \neq \text{Schein} \\ \text{b) Schein} = \text{Nichts} \end{array} \right\}$	Die Schein-Nichts-Theorien, wie etwa in den Veden und in den Philosophien von Herakleitos und Parmenides
-------------	--	--

Zweite Stufe	$\left\{ \begin{array}{l} \text{a) Wahres Sein} \neq \text{Schein} \\ \text{b) Schein} = \text{Nichts} \\ \text{c) Schein} \neq \text{ein subjektbedingtes Sein} \end{array} \right\}$	Die den Schein weder für Nichts noch für subjektbedingt haltende Theorie Platons
--------------	--	--

Dritte Stufe	a) Wahres Sein \neq Schein	Die Theorien des subjektbedingten Seins, von Protagoras ins Leben gerufen
	b) Schein = Nichts	
	c) Schein \neq ein subjektbedingtes Sein	
	d) Subjekt = ein eigenartiges wahres Sein	

Diese Darstellung läßt klar einsehen, daß auf der systematischen Stufenleiter der Schein sozusagen stets an ontologischer Würde gewonnen hat. Auf der ersten Stufe war ein schlechthinniges Nichts. Auf der zweiten war er wohl noch kein wahres Sein, jedoch in gewissem Sinne schon „seiend“. Auf der dritten wurde er schon im wahren Sein des Subjekts verankert, und zwar als in einem eigenartigen wahren Sein, welches den Schein als den „vorgestellten“ Schein, als das „bloß Vorgestellte“ in sich tragen kann. Im Zusammenhang stellten sich drei Seinsregionen scharf heraus: 1) das außersubjektive Sein, 2) das Sein des Subjekts selbst, 3) das vom Subjekt „bloß vorgestellte“ Sein, d.h. das Sein des subjektbedingten Gegenständlichen. Diese Regionen müssen denn auch als Grundregionen aufgefaßt werden, von denen jede wiederum weitere Unterschiede aufweist, wie, z.B., die Region des Außersubjektiven den Unterschied zwischen Zeitlichem und Zeitlosem, die Region des Subjektbedingten den Unterschied zwischen Erscheinung und Schein, den die uralten Zeiten nicht kannten.

Es ist zu beachten, daß die Termini „wahres Sein“ und „letztes Sein“ nicht für gleichbedeutend gehalten werden dürfen. Sind doch, z.B., die sog. Aggregatzustände der Körper („fest“, „flüssig“, „gasförmig“) auch „physikalisch“, also „objektiv“, verschieden, d.h. verschieden nicht nur im Bereiche unserer Wahrnehmung, in welchem ihre Verschiedenheit durch die Sinnesqualitäten sich kundgibt, jedoch wird kein moderner Physiker sie für ein „letztes“ körperliches Sein halten, sondern dieselben nur als verschiedene Arten des Zusammenhanges der kleinsten Komponenten der Körper ansehen, d.h. ihnen wohl ein „wahres“, keinesfalls jedoch ein „letztes“ Sein zuerkennen.

Die ontologisch motivierten Subjektivierungen weisen zwei Grundtypen auf, und zwar je nachdem, ob man die Subjektbedingtheit eines ursprünglich als außersubjektiv erlebten Etwas auf dem Umwege über den Begriff vom wahren Sein oder ohne Rücksicht auf diesen Begriff nachzuweisen versucht hat. Dieser Verschiedenheit entsprechend gliedern sich auch unsere weiteren Behandlungen der Subjektivierung dieser Art.

a. Die vom Begriff des wahren Seins ausgehenden ontologisch motivierten Subjektivierungen

1. Aus den Betrachtungen über die Sein-Schein-Problematik geht hervor, daß Motive, die zum Ausschluß eines Etwas aus dem Gebiet des wahren Seins veranlassen können, offensichtlich noch nicht hinreichend sind, um zur Subjektivierung dieses Ausgeschlossenen zu führen: ist doch das letztere auf der ersten Entwicklungsstufe dieser Problematik einfach dem Nichts gleichgesetzt worden, auf der zweiten wohl nicht mehr für Nichts gehalten, jedoch auch nicht der Subjektivierung unterzogen worden. Sind diese Motive nicht hinreichend, so sind sie jedoch zur Subjektivierung notwendig: nur das kann subjektiviert werden, was man für nicht im wahren Sinne seiend hält. Welches Motiv muß nun hinzutreten, um zur Subjektivierung des aus dem wahren Sein Ausgeschlossenen zu veranlassen?

Heutzutage ist die Subjektivierung des nicht im wahren Sinne Seienden zu einer dermaßen

„selbstverständlichen“ Tradition geworden, daß das Fragen selbst hier überflüssig oder gar eine Dummheit zu sein scheint. Hält man aber die traditionellen Selbstverständlichkeiten nicht für einen sicheren Grund für die Philosophie, so ist man vor dem Ernst des erwähnten Problems gestellt. Offensichtlich kann es keine andere als die folgende Antwort geben: das letztentscheidende Motiv der Subjektivierung des nicht im wahren Sinne Seienden liegt in der ontologischen Überzeugung, daß das nicht im wahren Sinne Seiende nicht an sich bestehen kann, sondern eines im wahren Sinne Seienden als seines Seinsgrundes bedarf.

Das Subjekt ist nun dasjenige bewunderungswürdige Seiende, welches durch seine Akte alles und jedes umfassen kann, unabhängig davon, ob es sich um Wirkliches oder Unwirkliches, Mögliches oder Unmögliches, um Sinnvolles, Sinnwidriges, oder gar Sinnloses handelt (vgl. Kap.X, a, 5.Absatz). Gewiß kann das Bewußtsein sich auf sich selbst beziehen und somit sich selbst zu dem von ihm selbst Vorgestellten machen, in welchem Falle der Unterschied zwischen reflektierendem und reflektiertem Bewußtsein zustande kommt. Ja noch mehr: jede Reflexion kann selbst zum Reflektierten einer weiteren Reflexion werden usw., usw. Immerhin aber kann eine sich noch so hoch aufstufende Reihe von Reflexionen nur möglich sein, sofern es ein selber nicht reflektierendes, sondern alle Reflexionen – als deren tiefster Seinsgrund – ermöglichendes „gerades“ Bewußtsein gibt, d.h., sofern ein selber nicht durch Vorstellen ermöglichtes Vorstellen da ist – ein Bewußtsein an sich, ein Bewußtsein als „wahres Sein“. Alles noch so „unwahre“ Sein kann also nur auf Grund des es bedingenden wahren Seins möglich sein. Hieraus versteht sich der bekannte Spruch: soviel Schein als durch das wahre Sein des Bewußtseins ermöglicht worden. Die zum ersten Grundtypus gehörenden ontologisch motivierten Subjektivierungen können also wie folgt charakterisiert werden: ein als Objekt bzw. als Moment an einem Objekt vorfindbares und ursprünglich für außersubjektiv gehaltenes Etwas wird später auf Grund dessen subjektiviert, daß es als ein nicht im wahren Sinne Seiendes erkannt worden ist und daß man an der ontologischen Einsicht festhält, ein nicht im wahren Sinne Seiendes könne nicht an sich bestehen, sondern bedürfe des wahren Seins des Subjekts als seines Seinsgrundes. Der für diese Art Subjektivierung grundlegender Begriff des wahren Seins muß deshalb eingehender behandelt werden.

Im Falle der das wahre Sein betreffenden Begriffsbildung hat man in den alten Zeiten ziemlich willkürlich verfahren. Der diametrale Gegensatz der hierauf bezüglichen Gedanken bei Herakleitos und Parmenides ist schon erwähnt worden. Von besonderer Wichtigkeit für unseren Problemzusammenhang aber ist die Tatsache, daß diese Begriffsbildung ohne irgendwelche Rücksicht auf das Subjekt vollzogen war. Und

verständlicherweise, weil das theoretische Subjekt damals noch nicht entdeckt war. Noch nach der Entdeckung des theoretischen Subjektes hat es Versuche gegeben, den Begriff des wahren Seins ohne Rücksicht auf das Subjekt zu bilden. Derartige Versuche gibt es auch heute und wahrscheinlich wird es immer geben. Beispielsweise

kann hier der für die moderne Philosophie so charakteristische Gegensatz zwischen Logozentrismus und Biozentrismus erwähnt werden. Es ist schon mehrmals, und mit Recht, darauf hingewiesen worden, daß die Logozentristen ihren Urahnen in Parmenides, die Biozentristen in Herakleitos haben. Jene möchten gerne das Unveränderliche zum wahren Sein erheben, diese aber lassen sich von der Bewunderung des unaufhaltsam Stromhaften hinreißen und verleihen nur diesem die Würde des wahren Seins. Nicht selten spielen dabei auch Wertungen eine gewichtige Rolle. Die Schwankungen in der das wahre Sein betreffenden Begriffsbildung sind nicht nur für die allgemeine Ontologie, sondern auch für die Ontologie des Subjekts theoretisch unangenehm. Weil die Qualifizierung eines Etwas als des nicht im wahren Sinne Seienden dessen Subjektivierung zur Folge haben muß, deshalb bedeutet die Tatsache, daß der Begriff des wahren Seins bald so, bald anders gebildet wird, zugleich auch, und notwendig, daß dem Subjekt bald dieses, bald jenes als durch das Subjektbedingtes zugewiesen wird. Und weil eine falsch vollzogene Subjektivierung die Subjektlehre in falsche und also unlösbare Probleme verstrickt, deshalb versteht sich, daß die Fehlgriffe in der das wahre Sein betreffenden Begriffsbildung geradezu von schicksalhafter Bedeutung für die Subjektlehre sein können (vgl. oben, Kap. VII, b, die Absätze 9 und 10).

2. Eine Art der von dem Begriff des wahren Seins ausgehenden Subjektivierungen bedarf besonderer Berücksichtigung, nämlich die Subjektivierung auf Grund des ontologischen Prinzips des Widerspruchs (wie das logische Prinzip des Widerspruchs zur Subjektivierung veranlassen kann, ist schon oben, Kap. VIII, b, gezeigt worden).

Es ist oft behauptet worden, das Prinzip des Widerspruchs sei nur ein spezifisch logisches Prinzip, das mit dem Seienden selbst nichts zu tun habe. Stellt man sich auf einen solchen Standpunkt, dann kann gewiß keine Rede davon sein, daß

dieses Prinzip bei der Behandlung der ontologisch motivierten Subjektivierungen in Betracht kommen könnte, ja noch mehr: dann kann das Prinzip des Widerspruchs für die Subjektivierung eines Gegenständlichen überhaupt nicht in Betracht kommen, da die Subjektivierungen auf Grund des logischen Prinzips des Widerspruchs im ontologischen Prinzip des Widerspruchs fundiert und ohne dasselbe also unmöglich sind (vgl. oben, Kap. VIII, b). Unseres Erachtens aber ist eine solche Deutung des Prinzips des Widerspruchs nicht anzunehmen, da sie den Geltungsbereich dieses Prinzips unberechtigterweise beschränkt. Wir glauben uns an diejenigen Denker anschließen zu müssen, die in dem Prinzip des Widerspruchs zunächst und zutiefst ein ontologisches Prinzip erblicken, wie das etwa bei A. Pfänder und Nic. Hartmann der Fall gewesen ist. Jedenfalls dürfte es nicht aus den Augen gelassen werden, daß in den Grenzen der Problematik über die Subjektivierung das Prinzip des Widerspruchs nur als das nichtdialektische, zunächst von Aristoteles formulierte, in Betracht kommen kann, und zwar als das Prinzip, nach welchem die Thesis (A) die Antithesis (non-A) so wenig zu konstituieren vermag, als das Sein der Thesis das Sein der Antithesis vielmehr unmöglich macht, es ausschließt. Dagegen muß nach dem dialektischen Prinzip des Widerspruchs gedacht werden, daß das Sein der Thesis das Sein der Antithesis notwendigerweise konstituiert, d.h. ohne das Sein der Antithesis unmöglich ist. In unserem

Problemzusammenhang brauchen wir auf diesen Unterschied nicht weiter einzugehen. Freilich ist man nicht immer in der Meinung darüber übereinstimmend gewesen, welche Formulierung des nichtdialektischen Prinzips des Widerspruchs die beste sei. Für unsere Zwecke dürfte die von Aristoteles selbst gegebene Formulierung für durchaus genügend gehalten werden: „Es ist unmöglich, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme“ (zitiert nach der von Sigwart gegebenen Übersetzung, s. seine „Logik“, 5. Aufl., 1924, Bd. I, S. 189).

Wird das Prinzip des Widerspruchs auch für ontologisch gültig gehalten, so darf die Widerspruchslösigkeit jedoch nur als eine notwendige, obwohl nicht hinreichende Bedingung (d.h. nur als *conditio sine qua non*) des wahren Seins aner-

kannt werden, d.h. nur als eine bloß negative Bedingung, weil es ja auch unter den nicht im wahren Sinne seienden Gegenständen tadellos widerspruchslose Gebilde geben kann. Der Widerspruch in einem Gegenstande ist jedoch ein sicheres Symptom dessen, daß es sich nicht um ein im wahren Sinne Seiendes handelt. Und da die Entziehung der Würde des wahren Seins die Subjektivierung dessen zur Folge haben muß, dem diese Würde entzogen wurde, so kann nicht gelegnet werden, daß der Widerspruch als ontologisches Motiv der Subjektivierung gelten kann.

Die Subjektivierung kann dabei nur stattfinden, sofern der Widerspruch zum Bewußtsein kommt. Es gibt nun drei Möglichkeiten eines solchen Bewußtwerdens, denen entsprechend dann auch die Subjektivierung sich verschieden gestalten kann:

1) Der betreffende Gegenstand wird von vornherein als ein den Widerspruch enthaltendes Etwas gemeint, wie etwa das runde Dreieck, das hölzerne Eisen u.dgl. Das Bewußtsein vom Gegenstande ist dann zugleich das Bewußtsein von einem Widerspruch, so daß ein Suchen nach dem Widerspruch, bzw. ein späteres Auftauchen desselben nicht notwendig ist, um zur Subjektivierung zu veranlassen. Die Subjektivierung kann sich dann ohne jegliche Rücksichtnahme auf die Erkenntnismöglichkeiten vollziehen, d.h. sie kann rein ontologisch motiviert sein.

2) Der in Frage stehende Gegenstand wird ursprünglich als ein unbestimmtes, aber zu bestimmendes Etwas gemeint, d.h. als Träger einer Vielheit von z.Z. noch nicht bestimmten Prädikaten, sozusagen als ein X mit Leerstellen seiner in ihrer Bestimmtheit noch nicht zum Bewußtsein gelangten Merkmale. Ein solches X kann noch keinen Widerspruch enthalten. Indem nun dieses ursprünglich unbestimmte Etwas sich bestimmt, d.h. indem die Bestimmtheit seiner Prädikate zum Bewußtsein kommt, kann sich auch der durch diese Prädikate bedingte Widerspruch enthüllen. Dann verfällt der Subjektivierung nicht mehr das ursprünglich unbestimmte Etwas, sondern schon das mit gewissen Prädikaten auftretende Etwas. Der Weg von dem ursprünglich unbestimmten, aber zu bestimmenden X zu dem bis zu einem gewissen Grade schon bestimmten Gegenstande ist der Weg der Erkenntnis,

d.h. der Weg des Erfassens der Bestimmtheiten dieses Gegenstandes. Taucht nun der Widerspruch im Gegenstande auf, so nur auf Grund gewisser diesem Auftauchen vorausgehender, es ermöglichender Erkenntnisleistungen, in deren gnoseologischen Widersprüchen sich die ontologischen zum Vorschein bringen. Bei der Subjektivierung kann man sich in solchen Fällen bloß der ontologischen Widersprüche bedienen. Die Subjektivierung ist dann bloß ontologisch motiviert. Wollte man sich in solchen Fällen explicite nur auf gnoseologische Widersprüche berufen, so würde die Subjektivierung nichtsdestoweniger auch ontologisch motiviert sein, und deshalb, weil alle in gnoseologischen Widersprüchen motivierten Subjektivierungen ihren letzten Rechtsgrund in ontologischen Widersprüchen haben müssen (wie das oben, Kap. VIII, b, gezeigt worden ist).

3) Der Gegenstand wird wohl von vornherein als ein mit bestimmten Prädikaten ausgestattetes Etwas gemeint, diese Prädikate aber offenbaren noch keinen Widerspruch, dessen man sich erst später, im Zusammenhang mit der sich fortsetzenden Erkenntnis, bewußt wird. Die vor aller wissenschaftlichen Erkenntnis gesetzte Naturrealität wird als mit Sinnesqualitäten ausgestattet gedacht. Daß diese nicht von vornherein als widerspruchsvoll gemeint werden muß, erhellt schon daraus, daß sie so hartnäckig immer wieder gesetzt wird, und zwar im Alltagsleben sowohl wie Wissenschaften, welche sich nicht speziell mit dem Problem der Sinnesqualitäten befassen, wie etwa in den beschreibenden Naturwissenschaften. Diese brauchen ja in ihren Deskriptionen nicht immer darauf hinzuweisen, daß die Sinnesqualitäten bloß innerhalb der subjektiven Wahrnehmung bestehen können. Es hat, zuletzt, auch ernst zu nehmende Versuche gegeben, die Subjektivierung der Sinnesqualitäten überhaupt für unzulässig zu erklären, – Versuche, die den Nachweis dessen erbracht haben wollen, daß eine mit Sinnesqualitäten ausgestattete Naturrealität sich in allerlei Hinsicht als widerspruchsflos denken lasse.

Wie die vorher behandelte zweite, so bedeutet auch diese, dritte, Möglichkeit, des Widerspruches im Gegenständlichen bewußt zu werden, daß zu diesem Bewußtwerden nur der Weg der Erkenntnis zu führen vermag. Die im Gegenständlichen

enthaltenen ontologischen Widersprüche spiegeln sich in den logischen Widersprüchen der Erkenntnis wider. Auch in diesem, dritten, Falle kann man sich bei der Subjektivierung des Gegenständlichen entweder bloß auf die ontologischen oder zugleich auch auf die logischen Widersprüche berufen.

Aus der Behandlung des ersten Grundtypus der ontologisch motivierten Subjektivierungen, also der Subjektivierungen auf Grund eines bestimmten Begriffs vom wahren Sein, leuchtet ein, daß diejenigen Subjektivierungen dieses Grundtypus theoretisch am meisten riskant sind, welchen eine vom Prinzip des Widerspruches unabhängige Begriffsbildung zugrunde liegt, und deshalb riskant, weil man mit dieser Art Begriffsbildung nicht selten ziemlich willkürlich verfahren hat.

b. Die ohne Rücksicht auf den Begriff des wahren Seins vollzogenen ontologisch motivierten Subjektivierungen

Die zu dem zweiten Grundtypus gehörenden ontologisch motivierten Subjektivierungen unterscheiden sich von denjenigen des ersten Grundtypus dadurch, daß sie die Subjektbedingtheit eines Etwas ohne jegliche Stellungnahme zum Problem des wahren Seins zu beweisen versuchen. Das Wesentliche dieser Art Subjektivierung kann am Beispiel solcher zur Gegebenheit der körperlichen Außenwelt gehörenden Bestimmtheiten wie „oben“, „unten“, „vorne“, „hinten“ u.dgl. gezeigt werden, die wir als die äußeren Lokalcharaktere bezeichnen möchten. (Eine eingehende, für den Problemzusammenhang unserer Untersuchungen sehr wichtige Behandlung derselben findet sich unten, Kap.IX.)

Das naive, also nicht theoretisierende, Bewußtsein setzt nicht nur die Sinnesqualitäten und deren Träger, die Sinnendinge, sondern ursprünglich ebenfalls die mit ihnen auftretenden Lokalcharaktere als ansichseiend. Geht man den letzteren nach, so sieht man ohne weiteres ein, daß sie nicht irgendwie neben den Sinnendingen gegeben sind, sondern sich an denselben als deren Ortsbestimmungen zeigen, weshalb deren Bezeichnung als Charaktere für gerechtfertigt gehalten werden dürfte.

Taucht die Frage über das Verhältnis der äußeren Lokalcharaktere zum Subjekt auf, so läßt sich rein gegebenheitsmäßig feststellen, das, z.B., das Hier mit uns herumläuft, von uns sozusagen mitgeschleppt wird, ebenso wie die Dort, Rechts, Links; daß die Dinge ihre entsprechenden Bestimmtheiten wie „hier liegend“, „dort stehend“ im Zusammenhang mit unseren Ortsveränderungen ändern; daß, wenn wir unsere körperliche Haltung ändern und uns umkehren, die vorher als „rechts stehenden“ Dinge sich nun als „links stehend“ bieten usw.; daß die unmittelbar erlebten Ortsbestimmungen in all diesen Fällen auf unseren Leib als auf den Nullpunkt der Orientierung im Raume zurückweisen, und zwar auf dessen Haltungen und Lagen. Schließt man nun aus derartigen rein gegebenheitsmäßigen Feststellungen, daß alle rein gegebenheitsmäßigen Hier, Dort, Rechts u.dgl. auf unseren Leibkörper zurückweisen und daß außerhalb unseres Wahrnehmens und der davon abgeleiteten Modi des anschaulichen Erinnerns, Vorerwartens und Phantasierens, d.h. außerhalb unseres empirischen Anschauens, also objektiv, es keine Lokalcharaktere geben kann, so hat man schon die Subjektbedingtheit derselben zugegeben, d.h. die Subjektivierung derselben zugegeben, und zwar ohne Rücksichtnahme auf den Begriff des wahren Seins.

Im Zusammenhang mit dem vorher Gesagten sei noch folgendes bemerkt. Infolgedessen, daß der Leibkörper während des wachen Lebens sich meistens in aufrechter oder sitzender Haltung befindet, ändert sich das Oben und das Unten der außerleiblichen Dinge viel seltener als deren andere Ortsbestimmungen. Hieraus versteht sich, daß, während schon die Kinder verhältnismäßig leicht davon überzeugt werden können, daß die soeben als „andere Ortsbestimmungen“ bezeichneten Bestimmtheiten von den Haltungen und Lagen des eigenen Körpers abhängig sind, vermag die für das naive Bewußtsein scheinbar so natürliche „Objektivität“ von Oben und Unten sich viel hartnäckiger zu behaupten und gelegentlich sogar einen Denker in Verwirrung zu bringen, wie das, z.B., bei Epikuros der Fall gewesen sei, der, trotz seiner Erklärung, daß es im leeren Raume kein Oben und Unten geben könne, von der Fallbewegung der Atome im leeren Raume gesprochen hatte. Auch ein guter Teil der einst gegen

die These der Kugelförmigkeit der Erde gerichteten Einwände wurzelte in der anschaulichen Aufdringlichkeit von Oben und Unten: man glaubte nämlich, daß die Antipoden auf dem Kopfe stehen müßten... Wesentlich dasselbe wiederholt sich immer wieder bei den Kindern, die zum ersten Mal von der Kugelförmigkeit der Erde hören. In all derartigen Fällen zeigt sich das unanschauliche Erkenntnisvermögen – das Denken – als nicht stark genug, um die Aufdringlichkeit der anschaulichen Gegebenheit überwinden zu können.

Gewiß kann man im Falle der Subjektivierung der äußeren Lokalcharaktere auch anders verfahren und zeigen, daß die Zuerkennung des Ansichseins denselben zu unauflöslichen ontologischen Widersprüchen führt, z.B., daß dasselbe, was von dem einen als „rechts liegend“ wahrgenommen wird, dem anderen zugleich als „links liegend“ gegeben ist, usw. Diese Widersprüche können nur aufgelöst werden, sofern das Sein derselben auf das Subjekt relativiert, d.h. subjektiviert wird. Dieser Art Subjektivierung muß dann aber von dem Prinzip des Widerspruchs als einer *conditio sine qua non* des wahren Seins ausgehen und gehört also zu dem ersten Grundtypus der ontologisch motivierten Subjektivierungen.

Aus der vorher gegebenen Behandlung der Subjektivierung der äußeren Lokalcharaktere leuchtet ein, daß man in Bezug auf dieselben ein Zweierlei zu unterscheiden hat: einerseits das vom psychophysischen Subjekt stets mitgeschleppte Netz von Stelen wie „hier“, „rechts“ u.dgl., also ein Orientierungssystem, welches im Leibe des Subjekts seinen Nullpunkt hat; andererseits die Bestimmtheiten der in diesem Netz eingefangenen Dinge, – Bestimmtheiten, die nur innerhalb des Netzes möglich sind und zu deren Bezeichnung solche (wohl nicht üblichen) Termini wie Hierheit, Dorthheit, Obenheit u.dgl. den besten Dienst zu leisten imstande wären.

Schlußbetrachtung

Die Subjektivierung, als die erkenntnismäßige Überführung eines gegenständlich gesetzten Etwas aus dem Modus des Ansichseins in den des bloßen Fürs-Subjekt-Seins, ist auch dann möglich, wenn man den Aufbau des Subjekts selbst noch nicht erkannt hat. Anders ausgedrückt:

für die Subjektivierung ist die Kenntnis des bloßen Daseins des Subjekts genügend, während dessen Was-sein völlig außer Betracht bleiben kann. Deshalb können die Fachwissenschaften (wie etwa die Physik) subjektivieren, ohne sich in geringsten um den Aufbau des Subjekts kümmern zu müssen. Für die Enthüllung des tiefsten Sinnes der jeweils vollzogenen Subjektivierung aber ist die Kenntnis der Subjektstruktur jedenfalls notwendig. Dieser Art Kenntnis kann nur einer einzigen Quelle entspringen, nämlich der philosophischen Subjektlehre.

Wie gesagt, kann die Subjektivierung auch ohne Rücksicht auf die Struktur des Subjekts möglich sein. Nie aber kann die Subjektlehre der Rücksichtnahme auf die Subjektivierung ausweichen, und deshalb nicht, weil sie in der Subjektstruktur einen Platz für all das zu finden hat, was derselben von der Subjektivierung zugewiesen wird. Unberechtigterweise vollzogene Subjektivierungen sind nicht nur selber falsch, sondern sie geben auch der Subjektlehre falsche und also unlösbare Probleme auf. Die in diesem Sinne verstandene Abhängigkeit der Subjektlehre von der Subjektivierung ist besonders dann theoretisch gefährlich, wenn es sich um die restlose Zurückführung eines Gegenständlichen auf das Subjekt, d.h. um die Behauptung, einer totalen Subjektbedingtheit dieses Gegenständlichen handelt; das Subjekt kann dann gedanklich-konstruktiv mit solchen Bestandteilen ausgestattet werden, die in Wirklichkeit gar nicht bestehen. Deshalb ist die Subjektlehre genötigt, bevor sie sich mit dem Aufsuchen der dem Subjektivierten entsprechenden Bedingungen im Subjekt beschäftigt, die Subjektivierungen selber nachzuprüfen. Die Revision der schon vollzogenen Subjektivierungen gehört also nicht nur zur Kompetenz der Fachwissenschaften, sondern auch zur Kompetenz der Philosophie, und zwar zu dieser letzten Endes. Die Philosophie hat dabei erstens die ontologischen und gnoseologischen Voraussetzungen der fachwissenschaftlichen Subjektivierungen, zweitens die formallogische Struktur ihrer subjektivierenden Beweisführung kritisch zu behandeln.

Die rein theoretischen Motive der Subjektivierung sind entweder gnoseologischen oder ontologischen Wesens. Es ist durchaus möglich, daß eine Subjektivierung gnoseologisch

und ontologisch zugleich motiviert ist. Unter den ontologisch motivierten Subjektivierungen müssen diejenigen mit besonderer Vorsicht behandelt werden, die von dem Begriff des wahren Seins ausgehen. Infolge dessen, daß seit der Entdeckung des theoretischen Subjekts es sozusagen zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, das nicht im wahren Sinne Seiende zu subjektivieren, haben die Schwankungen in der Bildung des Begriffs vom wahren Sein zu ihrer Folge, daß bald dies, bald das dem Subjekt zugeschoben wird. Und da jede Subjektivierung zugleich ein Problem für die philosophische Subjektlehre bedeutet, so können die Schwankungen in der Begriffsbildung vom wahren Sein für diese Subjektlehre von verhängnisvoller Bedeutung sein.

Es gibt zwei total verschiedene Methoden der Erkenntnis des subjektiven Seins, – Methoden, die einander nicht ersetzen können, sondern einander ergänzen: die phänomenologische der Aufsuchung der unmittelbaren (anschaulichen) Gegebenheiten und die gedankliche der Schlußfolgerung. Die erstere ist in zweierlei Hinsicht begrenzt: erstens kann sie nicht alle Momente des subjektiven Seins zur Gegebenheit bringen (und vor allem schon die unbewußten), zweitens kann sie bestenfalls nur das Zugleichsein von bestimmten gegenständlichen Momenten mit den ihnen entsprechenden Bewußtseinsgebilden zur Gegebenheit bringen, nicht aber das Bedingtsein dieser Momente durch das Subjekt. Dieses Bedingtsein kann nur auf dem unanschaulichen Wege des Denkens erschlossen werden. Und da es sich im Falle der Subjektivierung gerade um die Subjektbedingtheit eines gegenständlichen Etwas handelt, so gibt die Subjektivierung der Subjektlehre u.a. auch solche Probleme auf, die, wenn überhaupt, so nur auf dem Wege der Schlußfolgerung gelöst werden können.

Die Subjektivierung und überhaupt die Festlegung der Grenze zwischen subjektivem und außersubjektivem Sein hat einen verschiedenen Sinn je nachdem, um welches Subjekt es sich jeweils handelt. Während für die Fachwissenschaften dabei nur das eine Subjekt in Betracht kommen kann, nämlich das psychophysische, kann es sich in der Philosophie um verschiedene Subjekte handeln. Gewiß können diese verschiedenen Subjekte nicht irgendwie trennbar sein, sondern bilden


nur die verschiedenen Aspekte ein und derselben konkreten Ganzheit des Subjekts.

Bekanntlich hat Oswald Külpe (†1915) in dem von ihm selbst noch veröffentlichten ersten Bande seines Werkes „Die Realisierung“ (1912) einen systematischen Überblick über alle Arten der Begründung von denjenigen Subjektivierungen zu geben versucht, die nach seiner Überzeugung zu idealistischen Philosophien geführt haben. All diese Begründungsarten hatte er einer strengen Prüfung unterzogen, die zugunsten des kritischen Realismus ausgefallen war. Jedenfalls ist zu bemerken, erstens, daß bei Külpe die von uns sorgsam vollzogene Unterscheidung zwischen gnoseologischen und ontologischen Motiven der Subjektivierung nicht zu finden ist; zweitens, daß er nicht von Motiven (die nach ihm bloß die psychischen Beweggründe sind), sondern von den Gründen der Subjektivierung geschrieben hatte; drittens, daß er den u.E. so wichtigen Grund des Nichtentsprechens einem bestimmten Begriff vom wahren Sein nicht irgendwie in den Vordergrund gerückt hatte, weshalb der Zusammenhang zwischen der Subjektivierungsproblematik und der uralten Sein-Schein-Problematik nicht zum Vorschein hatte kommen können. Die Darstellung der Subjektivierungsgründe war von ihm in einer dermaßen hervorragenden Weise gegeben, daß es wirklich überflüssig sein würde, sich noch eingehender damit zu befassen. Die von uns herangezogenen Beispiele dienten denn auch nur dazu, zu zeigen, wie die Subjektivierung aus gnoseologischen, aus ontologischen oder aus beiden zugleich vorgenommen werden kann.

Schließlich sei noch hinzugefügt, daß die von Külpe gegebene Behandlung der Subjektivierungsgründe von vornherein auf eine radikale Ablehnung des Idealismus zugunsten des kritischen Realismus abgezielt war, während wir in diesem, zweiten, Teile unserer Untersuchungen absichtlich versucht haben, die Betrachtungen über die Subjektivierung so weit idealistisch-realistisch neutral zu entfalten wie nur möglich.

Dritter Teil

Die unmittelbare (phänomenale) Gegebenheit des subjektiven Seins



----- D R I T T E R T E I L -----

DIE UNMITTELBARE (PHÄNOMENALE) GEGEBENHEIT DES SUBJEKTIVEN SEINEinleitendes

Die vorher behandelte Subjektivierung, als die Umdeutung des
 < Ansichseins eines Etwas in dessen bloßes Fürs-Subjekt-Sein, ist
 Subjektgebiet ursprünglich enthüllend, als sie vielmehr eine gewiss
 desselben schon voraussetzt, und zwar als die Enthülltheit des Ortes
 das untergebracht werden kann, dem die Würde des wahren Seins nicht
 Das subjektive Sein muß also schon vor aller Subjektivierung irgen
 sein, und zwar im Sinne ~~man~~ einer Enthülltheit, welche ursprünglich
 Theoretisierung stattfindet, von lebenspraktischer Bedeutsamkeit ist
 bei Kindern, sondern auch bei höheren Tieren angetroffen werden kann
 Orientierung in den winkligen Gassen der Problematik über diese En
 te ein biologischer sowohl als ein historischer Zugang zu derselbe
 sein.

KAPITEL X: DIE DAS EIGENE ("MEINE") SELBST UNMITTELBAR ENTHÜLLENDENa. ~~unmittelbare~~ Zugang zur Problematik

Das Bewusstsein ist immer eine Art Sichtbarkeit, sei sie im Wachen
 Wahn oder dgl., und dabei, als empirisch feststellbares Bewusstsein,
 keit, die innerhalb der individuellen Lebenseinheiten entsteht und
 anorganischen Natur und in dem vegetativen Teil der organischen Na
 keine Bewusstseinsvorgänge feststellen. Mit dem animalischen Teil d
 setzt das Bewusstsein ein und kulminiert im Menschenleben, in welche
 feinsten Formen des Selbstbewusstseins emporsteigt.

Die Anfänge des Bewusstseins in der Tier- und Menschenwelt könne
 auf die unmittelbare Gegebenheit angewiesenen Deskription zugänglic
 die Möglichkeit der Selbstbeobachtung ausschließen. In der Behandlun
 ist man also unumgänglich auf die Schlussfolgerung angewiesen.

Dass das Bewusstsein im Menschenleben für die biologischen Grund
 bens ~~ausserst~~ gefährlich werden kann, wird heute allgemein zugestande
 anerkannt, dass das ursprüngliche Auftauchen des Bewusstseins biologi
 In diesem Zusammenhang genügt es, sich der evolutionistischen Argum
 nach welchen der für die animalische Evolution charakteristische Z
 wusstseins unmöglich gewesen wäre, wenn das Bewusstsein sich als bi
 sam oder gar schädlich erwiesen hätte, und zwar deshalb, weil die Ev
 Erhaltung und Entwicklung des biologisch positiv Bedeutsamen chara
 während das biologisch Unbedeutsame oder gar negativ Gewordene all
 schaltet wird.

Einleitendes

Die vorher behandelte Subjektivierung, als die Umdeutung des scheinbaren Ansichseins eines Etwas in dessen bloßes Fürs-Subjekt-Sein, ist so wenig das Subjektgebiet ursprünglich enthüllend, als sie vielmehr eine gewisse Enthülltheit desselben schon voraussetzt, und zwar als die Enthülltheit des Ortes, in welchem all das untergebracht werden kann, dem die Würde des wahren Seins nicht zuerkannt wird. Das subjektive Sein muß also schon vor aller Subjektivierung irgendwie enthüllt sein, und zwar im Sinne einer Enthülltheit, welche ursprünglich ist, vor aller Theoretisierung stattfindet, von lebenspraktischer Bedeutsamkeit ist und nicht nur bei Kindern, sondern auch bei höheren Tieren angetroffen werden kann. Zum Zweck der Orientierung in den wirklichen Gassen der Problematik über diese Enthülltheit dürfte ein biologischer sowohl als ein historischer Zugang zu derselben von Bedeutung sein.

Kapitel X

Die das eigene („mein“) Selbst unmittelbar enthüllenden Tatsachen

a. Zugang zur Problematik

Das Bewußtsein ist immer eine Art Sichtbarkeit, sei sie im Wachzustand, Traum, Wahn oder dgl., und dabei, als empirisch feststellbares Bewußtsein, eine Sichtbarkeit, die innerhalb der individuellen Lebenseinheiten entsteht und vergeht. In der anorganischen Natur und in dem vegetativen Teil der organischen Natur lassen sich keine Bewußtseinsvorgänge feststellen. Mit dem animalischen Teil des Organischen setzt das Bewußtsein ein und kulminiert im Menschenleben, in welchem es zu den verfeinertsten Formen des Selbstbewußtseins emporsteigt.

Die Anfänge des Bewußtseins in der Tier- und Menschenwelt können nicht einer auf die unmittelbare Gegebenheit angewiesenen Deskription zugänglich sein, weil sie die Möglichkeit der Selbstbeobachtung ausschließen. In der Behandlung dieser Anfänge ist man also unumgänglich auf die Schlußfolgerung angewiesen.

Daß das Bewußtsein im Menschenleben für die biologischen Grundlagen dieses Lebens äußerst gefährlich werden kann, wird heute allgemein zugestanden. Ebenso wird anerkannt, daß das ursprüngliche Auftauchen des Bewußtseins biologisch bedingt ist. In diesem Zusammenhang genügt es, sich der evolutionistischen Argumente zu erinnern, nach welchen der für die animalische Evolution charakteristische Zuwachs des Bewußtseins unmöglich gewesen wäre, wenn das Bewußtsein sich als biologisch unbedeutsam oder

gar schädlich erwiesen hätte, und zwar deshalb, weil die Evolution durch die Erhaltung und Entwicklung des biologisch positiv Bedeutsamen charakterisiert ist, während das biologisch Unbedeutsame oder gar negativ Gewordene allmählich ausgeschaltet wird.

Das Erwachen zum bewußten Leben, d.h. das Auftauchen der Sichtbarkeit innerhalb einer biologischen Lebenseinheit, ist also biologisch zweckdienlich, dem Zweck der Selbst- und Arterhaltung zu verdanken. Zunächst taucht das den biologischen Bedürfnissen eines Individuums dienende Bewußtsein auf, welches sowohl das dem Individuum Nützliche (wie Futter, Trank, Zufluchtsort) als auch das ihm Gefährliche (wie Feuer, die ihn bedrohenden anderen Lebewesen, Überschwemmungen u.dgl.) in der Umgebung hervorhebt. Hat das Individuum die Entwicklungsstufe erreicht, auf welcher es die für die Erhaltung der Art notwendigen Verhaltensweisen zu entfalten vermag, so wird nun auch das für die Art biologisch Bedeutsame zum Bewußtsein gebracht, wie das in den Verhaltensweisen zu den sexuellen Partnern und den noch hilfsbedürftigen Sprößlingen zum Vorschein kommt.

Die Erhaltung der Lebewesen ist nur möglich, sofern die sog. Anpassung (Adaptation, Akkomodation) als die den Umgebungsbedingungen entsprechende Veränderung der Lebewesen stattfinden kann, d.h. sofern ein Lebewesen sein Selbst in Übereinstimmung mit seinem Nicht-Selbst zu bringen vermag. Eine solche Anpassung findet schon in der Pflanzenwelt statt und, wie gesagt, ohne Bewußtsein. Weshalb setzt das Bewußtsein überhaupt ein? Wir glauben denjenigen Theorien der Bewußtseinsgenesis Vertrauen schenken zu müssen, nach welchen das Bewußtsein erst da einsetzt, wo es sich um einen solchen Konflikt handelt, der ohne Bewußtsein nicht mehr erledigt werden kann. Die Funken des Bewußtseins sollen dann zur Erledigung des Konflikts dienen, d.h. das Bewußtsein bedeutet dann eine neue Weise der biologischen Anpassung an Lebensverhältnisse, es ist dann bloß den biologischen Zwecken dienendes, „biologisch gefesseltertes“ Bewußtsein. Ist der Konflikt erledigt, so hat das Bewußtsein keine biologische Bedeutsamkeit mehr und erlischt. Hieraus versteht sich der von Max Scheler geprägte

Ausdruck „punktuelle Ekstasen“. Solch ein Bewußtsein kann gewiß keine objektive Enthülltheit dessen bedeuten, was einem in seinem Leben widerfährt: es zeigt nur dasjenige, was einem Lebewesen biologisch bedeutsam sein kann, und sogar dieses nicht in seinem Ansichsein, sondern nur in seinem biologisch bedeutsamen Verhältnis zum Selbst. Anstatt eines objektiven hat man es hier also mit einem biologisch selektiven Bild der Dinge zu tun, welches nur das zum Vorschein bringt, was William Stern einmal treffend als die „Kampfseite des Lebens“ bezeichnet hatte. Nur allmählich vermag das Bewußtsein sich von der biologischen Diktatur zu befreien und zur objektiven Sichtbarkeit der Dinge zu werden. Auf der höchsten Stufe dieser Entwicklung ist das Bewußtsein nicht mehr bloß auf das biologisch Bedeutsame beschränkt, sondern kann Bewußtsein von allem und jedem sein – von Realem und Unrealem, von Möglichem und Unmöglichem, von Sinnvollem, Widersinnigem, ja sogar Sinnlosem. Ein solches – „weltoffenes“ – Bewußtsein bedeutet nicht nur die Offenheit den Höhen des Guten, sondern auch den Abgründen des Bösen gegenüber. In diesem Zusammenhang ist man an die uralte Frage über Gut und Böse erinnert (vgl. oben, Kap.X, Absätze 1-5).

Sofern das biologische Grundgesetz die Notwendigkeit der Anpassung an die Umwelt bedeutet, sind die Grundkonflikte in der Lebensentfaltung eben Konflikte zwischen dem Lebewesen und seiner Umwelt. Wird das Bewußtsein zur Erledigung derselben aufgerufen, so hat es die sich im Konflikt befindlichen Selbst und Nicht-Selbst zu biologischen Zwecken sichtbar zu machen. Dies ist dann die ursprünglichste Sichtbarkeit von Selbst und Nicht-Selbst, die vorsichtig genug verstanden werden muß.

Diese Sichtbarkeit bedeutet nicht, daß Selbst und Nicht-Selbst immer zusammen und mit demselben Grad der Bewußtheit zur Gegebenheit gebracht werden. Dieselbe biologische Zweckdienlichkeit, die das Bewußtsein auftreten läßt, bestimmt auch, was und mit welchem Grad der Bewußtheit aus dem Anpassungsverhältnis zwischen Selbst und Nicht-Selbst jeweils sichtbar zu werden hat. Erblickt, z.B., ein Tier ein anderes, für es äußerst gefährliches Tier, dann ist es nur zu natürlich, daß das gefährdete Tier die-

ses andere Tier nicht aus dem Blickfeld zu verlieren versucht, was der Möglichkeit des eventuellen Fortlaufens, Sichverteidigens oder Sichversteckens entspricht; eine klar bewußte Rücksichtnahme auf sich selbst würde dann so lange unnütz oder gar das vor Augen Behalten des anderen Tieres störend sein, als der Abstand zwischen beiden noch sozusagen harmlos wäre. Würde dieser Abstand schon gefährlich kurz geworden sein, dann käme auch die Lage des Selbst und all das klar zum Bewußtsein, was für Fortlaufen, Sichverteidigen oder Sichverstecken zweckmäßig wäre. Sollte es dem gefährdeten Tier gelingen, erst nach dem Erleiden schwerer, von dem Angreifer verursachter Verletzungen zu entkommen und wieder in Sicherheit zu sein, dann stünde das eigene Selbst in biologisch verständlicher Weise im Vordergrund des Bewußtseins oder gelegentlich gar allein im Bewußtsein, wie etwa im Falle des Leckens der brennenden Wunden.

Offensichtlich wäre es falsch, zu denken, daß zunächst eine im Sinne der Selbstheit oder Nicht-Selbstheit neutrale Sichtbarkeit auftaucht, die sich erst später durch eine „Subjekt-Objekt-Spaltung“ differenziert: das biologisch zweckdienliche Bewußtsein kann sich den Luxus solch einer Neutralität nicht erlauben. (Näheres hierüber s.unten Kap.XI.)

Woran liegt es nun, daß die schon auf dem biologischen Niveau des Bewußtseins als verschieden vorgefundenen Selbst und Nicht-Selbst nie vertauscht werden? Die Antwort möchten wir wie folgt formulieren: die Inhalte der biologisch bedingten ursprünglichen Erfahrung treten mit weiter nicht zurückführbaren, unmittelbar gegebenen Charakteren der Selbstheit bzw. Nicht-Selbstheit auf. Eben diesen Charakteren hat man die ursprüngliche bewußte Unterscheidung zwischen Selbst und Nicht-Selbst zu verdanken, – eine Unterscheidung, die der vielberücktigten erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Relation vorhergeht (vgl. unten, Kap.XI, e).

b. Gefühle und Willenserlebnisse als Quellen unmittelbarer Gegebenheit des Ich

In allen irgendwie entwickelten Sprachen gibt es Elemente und Formen, die das Ich zum Ausdruck bringen; alle norma-

len Kinder beginnen auf gewisser Stufe ihrer individuellen Sprachentwicklung sich dieser Elemente und Formen zu bedienen. Diese Tatsachen legen die Vermutung nahe, daß das Subjekt etwas ist, was vor allem Theoretisieren sich erfahrungsmäßig ebenso unabwendbar aufdrängt, wie etwa die Dinge mit ihren Sinnesqualitäten. Es hat auch nicht an Versuchen gefehlt, die unmittelbare Gegebenheit des Selbst als unleugbar darzustellen, insbesondere im Zusammenhang mit der Tendenz, sowohl die naturalistischen als auch die abstrakt konstruktiven Subjektlehren loszuwerden und spezifische, dem Gebiet des subjektiven Seins angemessene Methoden herauszuarbeiten. Bekanntlich hat diese Tendenz zu einer geradezu überraschenden Verfeinerung der Methode der sog. Selbstbeobachtung gebracht, welche als die alleinige Quelle der unmittelbaren Gegebenheit des subjektiven Seins anzuerkennen ist. (Alle Versuche, auch das Fremd-Ichhafte als unmittelbar wahrnehmbar, darunter auch derjenige Max Schelers, müssen immer noch für mißlungen gehalten werden.) In unseren Untersuchungen haben wir bloß systematische Probleme zu behandeln. Deshalb seien hier nur einige historische Beispiele erwähnt, die der systematischen Behandlung Dienst leisten können.

Daß die Gefühle das Ich unmittelbar zur Gegebenheit bringen, wurde von Lotze behauptet: „Jedes Gefühl der Lust oder Unlust, jede Art des Selbstgenusses enthält für uns den Urgrund der Persönlichkeit, jenes unmittelbare Fürsichsein, das alle späteren Entwicklungen des Selbstbewußtseins wohl durch Gegensätze und Vergleichen dem Denken verdeutlichen und in seinem Werte durch diese Verdeutlichung steigern mögen, das aber nicht sie erst durch diese Künste erzeugen.“ Fernerhin schrieb er, „daß alles Selbstbewußtsein auf dem Grunde eines unmittelbaren Selbstgefühls ruht, welches auf keine Weise aus dem Gewahrwerden eines Gegensatzes gegen die Außenwelt entstehen kann, sondern seinerseits die Ursache davon ist, daß dieser Gegensatz als ein beispielloser, keinem anderen Unterschiede zweier Objekte vergleichbarer, empfunden werden kann. Das Selbstbewußtsein ist nur die später kommende Bemühung, mit den Mitteln der Erkenntnis diese erlebte Tatsache zu zergliedern, von dem Ich, das in dieser mit aller Lebendigkeit des Gefühls sich selbst ergrieff, ein

Gedankenbild zu gewinnen und es auf diese Weise künstlich für die Betrachtung in die Reihe der Gegenstände zu versetzen, in die es nicht gehört.“ Nach Sigwart sind nicht nur Gefühle, sondern auch Strebungen als ursprünglich ichenthüllend anzusehen: „Wenn wir, unbeirrt von Schulmeinungen, unser unmittelbares Bewußtsein selbst fragen, so kann darüber kein Zweifel sein, daß unser eigentliches, innerstes Sein und Leben durch die Gefühle konstituiert werden, in denen wir unseren Zustand und seine Bedeutung unmittelbar empfinden, und durch Strebungen, durch welche wir wirksam uns selbst bestimmen und uns die Richtungen von einem Moment zum anderen geben. Das ist der wahre Kern unserer Existenz, wie sie uns zum Bewußtsein kommt. Darin erscheinen wir uns als wirkliche, im Zusammenhang des Erleidens und Wirkens mit der übrigen Welt stehende Wesen.“ „Eben weil wir das Vorgestellte uns gegenüberstellen und von uns ablösen, bildet es keinen Bestandteil unseres eigenen Selbst; aber was wir fühlen, das ist allein unser Schmerz und unsere Lust, was wir wollen und vollbringen, das ist unsere Tat und ein Stück von uns selbst. Wir können viel lernen und viel vergessen; Gedanken scheinen bei uns ein- und auszugehen, wie Besuche, mit denen wir uns eine Zeitlang unterhalten; was uns angehört, ist der Eindruck, den sie auf uns machen, und die Entschlüsse, zu denen sie uns bestimmen. Das Bewußtsein der Schuld spricht deutlicher und unwiderleglicher als alle psychologischen Theorien dafür, daß wir eigentliches und wahres Sein in unserem Wollen und Fühlen finden.“

In einer besonders anregenden und zweifellos hochwertigen Weise hat Konstantin Oesterreich das Ichproblem behandelt. Mit aller Entschiedenheit hebt er hervor: „Die Grundfrage, mit der wir es zu tun haben, ist die: Ist das Ich ein Phänomen besonderer Art oder ist es lediglich ein Komplex aus Phänomenen, die es selbst einzeln nicht in sich enthalten?“ Nach einer solchen Charakterisierung der Grundfrage setzte er fort: „Die Frage ist zuletzt eine Tatsachenfrage, eine Frage der Selbstbeobachtung. Und das Zeugnis vorurteilsfreier, allein auf die Ergreifung der positiven Erfahrung gerichteter Selbstbeobachtung lautet: es gibt ein nicht weiter reduzierbares Ich-Moment. Es finden sich Tatsachen im Umkreis unseres Bewußtseins, die spezifischer,

ichhafter Natur sind, wie es umgekehrt auch andere gibt, die gerade nicht von dieser Art sind. Der Punkt, an dem das Ich sozusagen am handgreiflichsten wird, sind die emotionalen Zustände, die einfachen Gefühle, die Stimmungen und die Affekte. Ich bin es, der freudig oder betrübt, der begeistert oder entrüstet, der mild oder zornig ist. Alle diese sind Zustände meiner selbst, sie sind Ich-Zustände, Affektionen dessen, was ich 'mich selbst' nenne und das in allen Zuständen dasselbe bleibt, so verschiedenartig die Affekte auch untereinander sein mögen. Diese Tatsache ist unmittelbar evident. Eine Trauer oder Freude, die nicht der traurige oder erfreute Zustand eines Ich wäre, ist etwas völlig Undenkbbares. Man weiß gar nicht, was das sein sollte.“ Von den Wollenserlebnissen schreibt er: „Jedes Wollen ist Wollen eines Subjekts, eines Ich. Ein Wollen, das kein Wollen eines Ich wäre, ist undenkbar. Und zwar gilt das ebenso sehr vom Willen in seiner eigentlichen Bedeutung als auch vom Willen im weiteren Sinne, d.h. auch von den Trieben, dem Begehren und Wünschen... Ebenso sind die von Ich als 'determinierenden Tendenzen' bezeichneten, den Trieben zum Teil sehr nahe stehenden Phänomene durchaus ichhafter Natur. Was das Verhältnis des Willens zu den Gefühlen anlangt, so liegt der wesentliche Unterschied darin, daß die Gefühle Zustände des Ich sind, bei denen, soweit nur sie selbst in Betracht kommen, alles bei altem bleibt, während im Willen das Ich schöpferisch wird. Überall da, wo es sich um wirkliche Willensphänomene handelt, geht das Ich über das Bestehende, sei es in sich selbst oder in der Sphäre des Objektiven, hinaus oder es hat doch, wenn es ohne Erfolg bleibt, wenigstens die Tendenz dazu. Das Streben, die Ichtendenz, das Wirken ist der Zentralkern alles dessen, was wir Willenstätigkeit nennen.“ Obwohl Oesterreich im freien Willen (der bei ihm „ein Wollenkönnen auf Grund des Wissens, der Einsicht“ bedeutet) „die höchste Entwicklungsstufe des Ichlebens sieht, lehnt er eine voluntarische Theorie des Ichlebens radikal ab und vertritt eine Ansicht, in welcher er sich hauptsächlich auf die Tatsachen der sog. Depersonalisation beruft: „Die Abulie (im Sinne einseitiger Schwächung des Willens im eigentlichen Sinne) bedeutet...keine Depersonalisation. Die Gefühle sind eben doch das bei weitem wesentlichste

Stück des Persönlichkeitsbewußtseins. Solange sie erhalten sind, erlischt dasselbe nicht wirklich, es treten nicht die typischen Klagen der Depersonalisation auf, auch wenn der Wille schwer herabgesetzt ist. Eine andere Frage ist es, ob die Herabsetzung des Willens überhaupt von Einfluß auf das Seelenleben ist. Das ist nicht zu leugnen: Die Personen, die keinen starken Willen haben, fühlen sich als weiche, wie zerfließende Persönlichkeiten ohne festen inneren Kern. Gerade die starken Willenstendenzen sind es, die der Person ihren festen Stand der Welt gegenüber geben. Fehlen sie, so erlischt zwar das Selbstgefühl keineswegs, aber er verliert an scharfer Umrissenheit.“ Oesterreich hält die Gefühle für dermaßen wichtig für Persönlichkeitsbewußtsein, daß er sich zur Behauptung emporzuschwingen wagt, die Gefühlshemmungen reichten zur Erklärung der Depersonalisation vollständig aus. Freilich ist seine Ablehnung der voluntaristischen Theorie des Ich nicht so radikal, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, wie das aus seinen folgenden Worten hervorgeht: „Das Aktivitätsbewußtsein steht, wie mir scheint, den Gefühlen doch nicht so fern. Aktivität ist wie sie ein reiner Subjektzustand. Ich kann ohne weiteres und mit vollstem Recht sagen: Ich fühle mich aktiv. Genau so wie ich sage, ich fühle mich freudig, oder traurig, lustig oder unlustig. Nur insofern nimmt der Aktivitätszustand eine besondere Stellung ein, als er schöpferisch ist, und deshalb tut man allerdings besser, ihn auch terminologisch isoliert zu stellen.“

Trotz seiner noch so hohen Einschätzung der Gefühls- und Aktivitätszustände als unmittelbar ichenthüllender Erlebnisse, glaubt Oesterreich doch nicht, daß sie den ganzen Bereich der unmittelbaren Ichgegebenheit ausmachen. Für unmittelbar ichenthüllend hält er auch die bewußtseinsmäßigen Verhaltensweisen des Ich zu seinen Inhalten, wie, z.B., das Bewußtseinhaben von Empfindungs- und Denkinhalten, die Aufmerksamkeit u.dgl. Diese Verhaltensweisen bezeichnet er mit dem Stumpfschen Terminus als „Funktionen“ und behauptet, daß sie alle ein „Ichmoment“ enthalten, daß sie allen nichtichhaften Inhalten als subjektive Korrelate gegenüberstehen, ohne welche das bewußtseinsmäßige Haben von nichtichhaften Inhalten schlechthin unmöglich wäre.

Eine der schärfsten Spitzen seiner Kritik richtet Oesterreich gegen diejenigen Denker, die den Körperempfindungen, d.h. den zur Wahrnehmung des eigenen Leibes gehörenden Empfindungen eine unmittelbar gegebene und also deskriptive Ichhaftigkeit zuerkennen. Von den Körperempfindungen behauptet er, sie seien „genau so objektiv, wie irgend eine andere Empfindung“ und die angebliche Ichhaftigkeit derselben beruhe auf einer Urteilstäuschung: „Es ist immer die gleichzeitige Gefühlserregung, die die Täuschung hervorbringt, als wenn auch die zugrunde liegende Empfindung zur Zuständigkeit des Subjekts gehört. Die Gefühlserregungen sind bei den Körperempfindungen bekanntermaßen in der Regel recht lebhaft und dazu ist die Aufmerksamkeit in diesen Fällen stets wesentlich der Gefühlsseite des Vorganges zugewandt.“

Obwohl der Titel des Buches Oesterreichs „Die Phänomenologie des Ich“ heißt, bedient er sich in seinen Ausführungen nicht nur der Deskription der Phänomene, sondern auch des unanschaulichen (gedanklichen) Verfahrens, wie, z.B., in der Schlußfolgerung im Zusammenhang mit der Depersonalisation: „Ein weiterer Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung ist darin gelegen, daß, während das Gefühlsleben nicht erlöschen kann, ohne daß wir uns in unserem Selbsterlebnis aufs erheblichste alteriert finden, – die Depersonalisation zeigt, welche Folgen die Hemmung der Gefühle für das Persönlichkeitsbewußtsein hat, – ein Fortfall von Sinnesinhalten nicht unmittelbar eine Störung im Gefolge hat. Wir sehen das daran, daß ganze Sinnesgebiete fortfallen können, ohne daß sich das Selbstbewußtsein merklich ändert.“ Daß Oesterreich es für unmöglich hält, eine Ich-Theorie allein auf Phänomen, d.h. rein deskriptiv aufzubauen, ist von ihm selbst ausdrücklich hervorgehoben worden: „... Dem Ich muß mehr zugeschrieben werden, als in der reinen Selbstbeobachtung vorzufinden ist; es müssen in ihm Potenzen, Möglichkeiten vorausgesetzt werden, die wir als aktuelle psychische Erlebnisse nicht feststellen können. Damit werden Eigenschaften von ihm prädiiziert, die im Allgemeinen an ihm empirisch nicht feststellbar, beobachtbar, sind, sondern allein, aber freilich notwendig, von ihm vorausgesetzt werden müssen. Der Wesensumfang des Ich

erschöpft sich also nicht in dem, was wir faktisch erleben können, sondern reicht darüber hinaus. Das ist offenbar eine sehr wichtige Feststellung.“ Diese in der Tat sehr wichtige Feststellung, die auch wir für unerschütterlich halten, unterscheidet Oesterreich von denjenigen Phänomenologen des Ich, die, wie etwa Husserl, eine bloß deskriptive Ichlehre zu geben versuchten.

Der Leser der vorliegenden Untersuchungen sei daran erinnert, daß wir hier nicht eine historische Darstellung der Ichproblematik zur Aufgabe haben, sondern uns gewisser historischen Tatsachen nur zum Zweck der systematischen Forschung bedienen. Die Ansichten von Lotze, Sigwart und Oesterreich wurden deshalb in Betracht gezogen, weil es uns scheint, daß der Leser dadurch am einfachsten in die Frage über die unmittelbare empirische Gegebenheit des Ich hineinversetzt werden kann.

Daß unser Leben uns solche Tatsachen wie Lust, Unlust, Freude, Kummer, Erquickung, Bedrücktheit, Verdruß u.dgl. Gefühle erleben läßt, kann unmöglich geleugnet werden: all das sind Realitäten, die uns aufs tiefste beeinflussen, für deren Bestehen oder gegen deren Bestehen wir nicht selten einen verzweifelten Kampf zu führen haben. Trotz ihrer noch so weitgehenden Verschiedenheit ist ihnen gemeinsam, daß sie von vornherein als zu unserem Selbst gehörend vorkommen, daß sie unser Ich zur Gegebenheit bringen. In gewissen Fällen ist das besonders augenfällig: beklemmende Angst, unverdiente Beleidigung, Schuldbewußtsein, Gewissensbisse, peinliche Scham, Minderwertigkeitsgefühl vermögen einem sein Ich mit solch einer Schmerzlichkeit zur Gegebenheit zu bringen, daß er nach den größten Formen der Zerstreuung, Betäubung oder gar des Selbstmordes zu greifen imstande ist, um sich selbst vergessen oder gar loswerden zu können. Aber auch die leisesten, kaum merklichen Erlebnisse von Lust oder Unlust melden das eigene Ich unmittelbar an, weil sie immer nur als „meine“ Lust oder Unlust unmittelbar gegeben werden können.

Ähnliches gilt von Aktivitätserlebnissen, deren spezifische, weiter nicht zurückführbare Elemente mit Alexander Pfänder als Hintendieren zu etwas oder als Wegtendieren von etwas bezeichnet werden können, wobei diese völlig inhalts-

leer sein können, wie das im Falle der sog. blinden Triebe ist. Dämmert ein Hintendieren oder Wegtendieren auf, so kommt es eben als „mein“ Hin- oder Wegtendieren zum Bewußtsein. Auch der von Pfänder (in seiner „Phänomenologie des Wollens“) beschriebene Unterschied zwischen „meinen Strebungen“ und „Streben in mir“, der uns unleugbar zu sein scheint, kann nicht gegen die These der unmittelbar gegebenen Ichhaftigkeit aller Aktivitätserlebnisse ins Feld geführt werden. „Meine Strebungen“ sind nach Pfänder dadurch charakterisiert, daß das Ich ihnen zustimmt, sie als von ihm ausgehend erlebt, sie mitmacht, während es den „Streben in mir“ so wenig zustimmt als sie vielmehr als ihm aufgenötigt erlebt und gelegentlich gegen sie zu kämpfen versucht. Aber auch in solchen Fällen werden dieselben immer noch als „in mir“ sich abspielend erlebt, d.h. sie bringen auch dann noch das sie habende Ich zur unmittelbaren Gegebenheit. – Einer besonderen Berücksichtigung bedürfen die sog. Zwangserlebnisse. Soviel scheint sicher zu sein, und darin können wir Oesterreich nur zustimmen, daß sie durchaus ichhafter Natur sind, und daß es im Bereiche der unwillkürlichen Erlebnisse einen Unterschied zwischen passiven Vorgängen und Zwangsvorgängen gibt, den er wie folgt charakterisiert: „Beide unterscheiden sich von willkürlichen Akten nur durch die Form ihres Auftretens; beide treten ohne Willenserlebnis auf. Die passiven Vorgänge rollen vor den Augen des zuschauenden Subjekts ruhig und ungestört auf, gegen die Zwangsfunktionen kämpft es, aber erfolglos.“ Dagegen scheint uns die folgende Formulierung Oesterreichs nicht vorsichtig genug zu sein: „Das Moment des Zwanges selbst widersteht einer eigentlichen weiteren Definition. Es ist ein Elementarphänomen, so daß es in Wahrheit nicht näher beschrieben werden kann.“ In den vorher zitierten Sätzen wird der Zwang mit Rücksicht auf den Widerstand des Ich beschrieben, bzw. definiert, in den soeben zitierten Sätzen wird es als ein Elementarphänomen bezeichnet. Offensichtlich handelt es sich um eine Äquivokation. Um dieselbe unschädlich machen zu können, empfiehlt es sich, die erwähnte Unterscheidung Pfänders zwischen passiven Vorgängen und Zwangsvorgängen vor Augen zu halten. Auf Grund dieser Unterscheidung läßt sich das Phänomen des

Zwanges als eines erfolglosen Kampfes „meiner Strebungen“ gegen die dem Ich aufgenötigten „Strebungen in mir“ definieren, wobei das Phänomen des Sich-Aufdrängens wohl als ein weiter nicht zurückführbares Elementarphänomen anzusehen ist. Ein derartiges Phänomen des Sich-Aufdrängens kann aber auch von dem Ich als etwas Unausweichliches, Unabwendbares rein passiv, d.h. ohne aktiven Kampf dagegen erlebt werden. Dann gibt es keinen Zwang in dem von Oesterreich definierten Sinne. Die in Frage stehenden Formulierungen Oesterreichs sind also in dem Sinne nicht vorsichtig genug, daß sie den Zwang als ein auf „meinen“ Widerstand stoßendes Sich-Aufdrängen, sodann aber als das Elementarphänomen des schlichten Sich-Aufdrängens bezeichnen.

In seinen Ausführungen über Akte, die bei ihm emotional-transzendente Akte heißen (vgl. oben, Kap.VIII, Einleitendes, Fußnote 2), in rezeptive und spontane eingeteilt werden und im allgemeinen demjenigen entsprechen, was man als Gefühle und Aktivitätserlebnisse zu bezeichnen pflegt, hält Nic.Hartmann daran fest, daß sie als in höherem oder geringerem Grade „ichbetont“ erlebt würden. Diese Ichbetontheit meint eigentlich dasselbe, was wir die Ichhaftigkeit nennen. Also muß auch Nic.Hartmann zu denjenigen Denkern gerechnet werden, die eine unmittelbar erlebbare Ichhaftigkeit der Gefühle und Aktivitätserlebnisse zugeben. (Ist es möglich, die unmittelbar erlebten Sinnesqualitäten mitsamt ihren ebenfalls unmittelbar gegebenen Raum- und Zeitverhältnissen für bloße Symbole einer Realität zu halten, die keines der erwähnten Momente in sich enthielt, so ist ebenso möglich, die unmittelbar erlebten Gefühls- und Aktivitätsmomente für Symbole uz halten, die eine von ihnen verschiedene Realität zum Ausdruck zu bringen vermögen. Dann ist man auf dem Wege zum Irrationalismus, nach welchem die Gefühls- und Aktivitätsmomente als Erkenntnismittel zur Erfassung des Nicht-Selbst angesehen werden.)

c. Zum Problem der ichhaften Empfindungen

In den Rahmen unserer Untersuchungen haben wir nicht eine erschöpfende Katalogisierung der ichhaften

Empfindungen vorzunehmen, sondern nur zu zeigen, daß es derartige Empfindungen gibt und daß deren Rolle in dem Prozeß des ursprünglichen Bewußtwerdens von eigenem Selbst nicht übersehen werden dürfte.

Ist das ursprüngliche Bewußtsein von Selbst und Nicht-selbst biologisch bedingt, so kann es kaum bezweifelt werden, daß zu biologischen Zwecken zunächst das körperliche Selbst und dessen Nicht-Selbst, also der Leib und die außerleibliche Körperwelt zum Bewußtsein kommen. Daß der Leib und die außerleibliche Körperwelt als Seinsgebiete, d.h. ontologisch, verschieden sind, läßt sich nicht bezweifeln und stellt keine für den Problemzusammenhang dieses Kapitels wichtige Frage dar: bedeutet doch, grob gesprochen, die Haut die äußere Grenze des Leibes. Dagegen ist eine andere und gerade für dieses Kapitel äußerst wichtige Frage, wie man sich dieser Seinsgebiete als verschiedener bewußt wird und weshalb man sie nicht miteinander vertauscht. Merkwürdigerweise ist man sich gewöhnlich dieses Problems nicht bewußt, auch dann nicht, wenn die Tatsache der bewußten Unterscheidung von Leib und außerleiblicher Körperwelt behandelt wird. Man geht einfach von dieser Tatsache aus und fragt nur danach, welche Sinnesgebiete dabei in Betracht kommen, d.h. man versucht die Beteiligung verschiedener Sinnesgebiete an dieser Unterscheidung zu beschreiben, ohne sich im geringsten darum gekümmert zu haben, wie diese Sinnesgebiete diese Unterscheidung zu leisten vermögen. So schreibt, z.B., der amerikanische Psychologe Floyd L.Ruch: „Es gibt auch Sinnesorgane, die uns über uns selbst in Kenntnis setzen: eine Gruppe derselben berichtet uns über die Lagen und Bewegungen verschiedener Teile unserer Körper, die anderen lassen uns die Zustände unserer inneren Organe gewahr werden und geben in dieser Weise den Anlaß zu vielen Trieben (z.B., Geschlecht und Hunger)...“ „...Mehrere Sätze von Sinnesorganen arbeiten zusammen im Bericht darüber, was innerhalb und außerhalb unserer Körper vorgeht...“

Daß mehrere Sinnesgebiete tatsächlich zusammenarbeiten, um darüber zu informieren, was innerhalb und außerhalb des Leibes vorgeht, kann nicht geleugnet werden. Sicherlich aber vermögen sie das nicht nur dadurch, daß sie gewisse

Qualia zur Gegebenheit bringen. Das uns hier interessierende Problem ist nicht, wie diese Qualia im Bewußtsein auftauchen können, sondern wie sie sich derart voneinander abheben, daß, ihrer unerschöpferischen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum Trotz, es von vornherein nur zu der Zweiteilung Selbst und Nicht-Selbst kommt, und dabei zu einer dermaßen bestimmten Zweiteilung, daß die Glieder derselben nie vertauscht werden.

Wenn die verschiedenen Sinnesgebiete nur deren „nackte“ Inhalte zur Gegebenheit zu bringen vermöchten, also Inhalte, die in gar keinem Zusammenhang mit der unmittelbar erlebten Ichhaftigkeit bzw. Nicht-Ichhaftigkeit stünden, dann könnte es auch zu keiner unmittelbar erlebten Unterschiedenheit von körperlichem Selbst und dessen Nicht-Selbst kommen. Hieraus versteht sich, daß denjenigen Forschern, die das genannte Problem eingesehen haben, die Möglichkeit von ichhaften Empfindungsinhalten aber nicht zuzugeben vermögen, nur noch ein Weg zur Antwort offen steht, und zwar die nicht zu leugnende Unterscheidung zwischen körperlichem Selbst und dessen Nicht-Selbst auf Kosten solcher unmittelbar als ichhaft erlebten Inhalte zu setzen, welche, wie, z.B. die Gefühle, selber nicht Empfindungen sind, sich aber wohl mit den Empfindungen aufs engste zu verbinden pflegen. Eine der möglichen Antworten, und zwar diejenige, die auch Oesterreich charakterisieren würde, könnte dann etwa folgenderweise formuliert werden: die an sich nicht ichhaften Körperempfindungen sind in der Regel mit intensiven Gefühlen verbunden. Die aus Anlaß von Körperempfindungen erlebte Ichhaftigkeit ist nicht eine Ichhaftigkeit dieser Empfindungen selber, sondern die Ichhaftigkeit der mit ihnen verbundenen Gefühle, – eine Ichhaftigkeit, die mit den räumlich ausgedehnten Inhalten der Körperempfindungen aufs engste verbunden ist und dadurch das Gebiet der Körperempfindungen von denjenigen Empfindungsgebieten abhebt, die nichts Ichhaftes aufweisen. Mit anderen Worten: die bewußtseinsmäßige Grenzziehung zwischen körperlichen Selbst und dessen Nicht-Selbst ist auf Kosten der die Körperempfindungen begleitenden Gefühle zu setzen. Gegen diese Art Problemlösung erheben sich jedoch Einwände, welche dieselbe als eine deskriptiv

nicht zu rechtfertigende „Gefühlsmetaphysik“ erscheinen lassen. Erstens: Es gibt äußerst intensive Gefühle, die im Zusammenhang mit gewissen Empfindungsinhalten auftreten, ohne dieselben als zum Selbst gehörend erscheinen zu lassen, z.B., eine beklemmende Angst im Zusammenhang mit sehr intensiven Gesichts- oder Schallempfindungen. Zweitens: Man kann die „Selbstheit“ des eigenen Leibes und dessen Grenzen gelegentlich auch dann und sogar genau wahrnehmen, wenn keine irgendwie merklichen Gefühle sich feststellen lassen. Gegen das Letztgesagte könnte folgender Gedankengang gerichtet werden. Wegen der regelmäßigen Verbindung der Körperempfindungen mit Gefühlen wird die durch dieselben unmittelbar zur Gegebenheit gebrachte Ichhaftigkeit mit diesen Empfindungen dermaßen fest assoziiert, daß später die Körperempfindungen der Vermittlung der Gefühle nicht mehr bedürfen und selber als durch die Ichhaftigkeit charakterisiert erscheinen können, ähnlich dem, wie die visuellen Schriftzeichen, die Buchstaben, welche in sich selbst nichts anderes als in einer bestimmten Weise geformte Linien sind, im Falle des Lesenlernens mit akustischen Lauten, Lautkomplexen und dadurch Vorstellungen von gewissen Gegenständen so standhaft assoziiert werden können, daß später diese Schriftzeichen der akustischen Vermittlung nicht mehr bedürfen und zu den Vorstellungen bestimmter Gegenstände so unausweichlich zu führen vermögen, daß man sie später nur mit den größten Schwierigkeiten von diesen Vorstellungen dissoziieren kann. Das später durch die Buchstaben sich auf die Gegenstände beziehende Bewußtsein ist also nicht diese Gegenstände unmittelbar gebend. Mit der Ichhaftigkeit ist es wohl verbunden, hat aber diese Verbindung ursprünglich den Gefühlen zu verdanken. Man könnte sagen, daß die Körperempfindungen in einem von den Gefühlen geborgten Gewand der Ichhaftigkeit auftreten können.

Der angeführte Gedankengang scheint uns aber nicht nur erkünstelt, sondern auch mit der These des biologisch bedingten Ursprungs des Bewußtseins nicht vereinbar zu sein. Weil nach dieser These das ursprüngliche Auftauchen des Bewußtseins auf Kosten der biologisch nützlichen Tätigkeiten zu setzen ist, muß das Bewußtsein den Unterschied zwi-

schen Selbst und Nicht-Selbst unverzüglich offenbaren und kann also den Komfort sich nicht gefallen lassen, in aller Ruhe auf die Verfestigung der assoziativen Verbindung der Körperempfindungen mit Ichhaftigkeit zu warten – einer Verbindung, die nur durch Wiederholungen zustandegebracht werden kann. Eine in der Tat assoziativ vermittelte Wahrnehmung des Leibes als des eigenen liegt im Falle des Sehens des eigenen Leibes vor. Obwohl die zur visuellen Gegebenheit desselben notwendigen Gesichtsempfindungen nichts Ichhaftes in sich haben, gewöhnt man sich allmählich daran, dieselben mit gewissen ursprünglich ichhaften Inhalten dermaßen fest zu assoziieren, daß es später nicht mehr ganz leicht eingesehen werden kann, wie man den eigenen Leib gerade als „eigenen“, „meinen“, gar nicht „sehen“, d.h. visuell wahrnehmen kann. Was dabei zweifellos zu visueller Gegebenheit kommt, ist nur ein physisches Ding, von anderen physischen Dingen in seiner Sichtbarkeit nicht irgendwie wesentlich verschieden. Hieraus versteht sich, z.B., wieso ein junger Hund, gelegentlich vor seinen Augen einen beweglichen Schwanz sehend, ihn sicherlich als seinen „eigenen“ zu erleben beginnt, nachdem er in denselben recht schmerzlich gebissen hat, d.h. nachdem das nichtichhafte Bild des Schwanzes mit der ichhaften Peinlichkeit assoziiert worden ist. Was nun die für ichhaft gehaltenen Empfindungen anbetrifft, so muß gesagt werden, daß deren Ichhaftigkeit sich keinesfalls auf assoziative Zusammenhänge reduzieren läßt. Viel wahrscheinlicher scheint deshalb diejenige Ansicht zu sein, deren Begründung auch unsere nächstfolgenden Ausführungen gelten sollen, und zwar daß es ursprünglich ichhafte Empfindungsinhalte gibt.

Bekanntlich wird es in der gegenwärtigen Psychologie zugegeben, daß man immer noch nicht im Besitze eines genauen Wissens darum ist, wie viele Sinnesgebiete der Mensch wirklich hat. Jedenfalls hält man aber für sicher, daß es derselben weit mehr als der schon im Alltagsleben erkannten fünf gibt. Wir glauben nun, an diesen Sinnesgebieten zeigen zu können, wie sie, der Zweckdienlichkeit des ursprünglich biologisch bedingten Bewußtseins entsprechend, das körperliche Selbst, das körperliche Nicht-Selbst und die Grenzen zwischen beiden sichtbar zu machen vermögen.

c. Die Gegebenheit des körperlichen Nicht-Selbst

Daß ein körperliches Selbst, also ein Leib, von dessen körperlichem Nicht-Selbst auch dann verschieden ist, wenn es kein Bewußtsein davon gibt, unterliegt gar keinem Zweifel. Unser Problem aber ist, wie sich ein körperliches Nicht-Selbst ursprünglich zur Gegebenheit bringen kann, d.h. wie man sich desselben ursprünglich bewußt wird. Daß auch gewisse Empfindungen dabei als „gebende“ Inhalte in Betracht kommen, scheint unleugbar zu sein. Es fragt sich aber, welche Empfindungen beteiligt sind und wie sie das zu leisten vermögen. Diese Frage kann mit einer hinreichenden Wahrscheinlichkeit nur deskriptiv beantwortet werden.

Licht- und Farbenempfindungen, Geräusche und Töne im Gehörsinn, Düfte und Gestänke im Geruchssinn, Geschmacksqualitäten wie süß, bitter, sauer, salzig, – all diesen Qualia, deren hier gegebenes Verzeichnis keinesfalls für erschöpfend gehalten werden kann, ist gemeinsam, daß sie mit einem unbestreitbaren Charakter des Nicht-Selbst auftreten und also das körperliche Nicht-Selbst zur Gegebenheit bringen: keine noch so „mikroskopisch“ genaue deskriptive Analyse derselben vermag etwas von Ichhaftigkeit in ihnen zu entdecken, auch dann, wenn sie noch so klar und deutlich vorgefunden werden. Phänomenal sind sie also zum Nicht-Selbst gehörend. Werden sie aber trotzdem für zum Selbst gehörend, für „subjektiv“ gehalten, so kann die Behauptung einer solchen Subjektivität nur auf Kosten desjenigen Schlußverfahrens gesetzt werden, das im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchungen als die „Subjektivierung“ behandelt worden ist.

d. Die Gegebenheit des körperlichen Selbst

Es kann nicht geleugnet werden, daß man gelegentlich die Bewegungen des eigenen Körpers in derselben Weise wahrzunehmen vermag, wie die Bewegungen der außerleiblichen Dinge, z.B., wenn man die Bewegungen der eigenen Hände und Füße im visuellen Felde hat. Die in dieser

Weise zur Gegebenheit kommenden Bewegungen aber haben nichts Ichhaftes in sich: daß sie Bewegungen „meiner“ Körperlichkeit sind, ist nicht ein unmittelbar ihnen selbst anhaftender Charakter, sondern man weiß darum auf Grund der Assoziierung der visuellen Bewegungsbilder mit solchen Inhalten, die einen unabstreifbaren und also phänomenalen Charakter der Ichhaftigkeit haben, und zwar vor allem mit den kinästhetischen Empfindungen. Eben weil die visuellen Empfindungen nichts ichhaftes aufweisen, werden sie vor der soeben erwähnten Art der Assoziierung nicht als zum Selbst gehörend erlebt. Bekanntlich kann ein kleines Kind, auf seinem Rücken liegend und die Bewegungen seiner Füße vor sich sehend, diese gelegentlich so wenig als zum Selbst gehörend erleben, daß es bisweilen einen Leckerbissen auch seinem eigenen Fuß anbietet.

Und wie verhält es sich ursprünglich mit im Wasser oder Spiegel gesehenen Bewegungen, die man später ohne weiteres als eigene Bewegungen aufzufassen vermag? Kleine Kinder und kleine Hunde, ihre Widerspiegelungen erstmalig sehend, fassen dieselben bestimmt als nicht zum Selbst gehörend auf. An einem jungen Hunde läßt sich besonders klar beobachten, wie er einer gewissen Zeit bedarf, um auf seine Widerspiegelungen im Wasser oder Spiegel nicht mehr als auf einen anderen Hund zu reagieren. Wenn ein junger Hund seinen Schwanz zum ersten Male sieht, erkennt er denselben so wenig als zu seinem Selbst gehörend, als er ihn vielmehr zu erfassen versucht und gelegentlich dermaßen tüchtig in ihn beißt, daß es den Beißenden sogar zum Aufheulen bringen kann. Über das Verhalten der primitiven Menschen ihren erstmalig im Spiegel gesehenen Bildern gegenüber wird berichtet, daß sie diese Bilder als Geister ihrer Vorfahren aufzufassen geneigt sind, was u.E. folgenderweise erklärt werden kann. Diese Menschen hatten schon vorher ihre eigenen Widerspiegelungen im Wasser gesehen und im Zusammenhang damit das Wissen ausgebildet, daß es eben ihre Bilder im Wasser waren. Als ihnen Spiegel vorgelegt wurden, hatten sie die viel vollkommeneren Spiegelbilder sofort als ihren früher gesehenen Bildern im Wasser ähnlich erkannt. Weil es aber an den früheren Umständen der Widerspiegelung, nämlich am Wasser, fehlte, versagte auch

das vorher erworbene Wissen, weshalb verschiedene Deutung der Ähnlichkeit notwendig war. Und weil sie schon wußten, daß die Nachkommen den Vorfahren ähnlich sind, deshalb ergab sich der Gedanke, daß die Vorfahren, die nicht mehr als leibhaftige Wirklichkeiten da sein können, nun als bloße „Geister“ anwesend waren. – Kann etwas Derartiges im Falle von ichhaften Empfindungen stattfinden? Läßt sich ein Kind oder ein Tier denken, einen Schmerz als zum Nicht-Selbst gehörend deuten oder wenigstens darüber im Zweifel sein, ob dieser Schmerz zum Selbst oder zum Nicht-Selbst gehöre?

Diejenigen Bewegungen, deren man sich durch die kinästhetischen Empfindungen bewußt wird, werden von vornherein als die Bewegungen meines körperlichen Selbst erlebt. Hat man, z.B., den eigenen Leib in eine ruhende Lage versetzt, die Augen geschlossen, die Muskeln so weit wie nur möglich entspannt, und eine andere Person aufgefordert, gewisse Teile des so entspannten eigenen Leibes, etwa Hände und Füße, sachte zu bewegen, so erfährt man sofort und mit Bestimmtheit, daß die so erzeugten Bewegungen, auch wenn sie noch so sachte sind, Bewegungen der Teile des eigenen Körpers sind, deren Ichhaftigkeit auch dann klar und deutlich zum Bewußtsein kommt, wenn sich keine irgendwie merklichen Gefühle feststellen lassen. Im Falle der statischen Empfindungen kommt die Lage des ganzen Körpers, und zwar als die Lage des eigenen, zum Selbst gehörenden Körpers zum Bewußtsein. Von den organischen Empfindungen, welche die Zustände der innerkörperlichen Teile zur unmittelbaren Gegebenheit bringen, gilt dasselbe, auch die in ihnen zur Gegebenheit kommenden Hunger, Durst, körperliche Frische, Müdigkeit u.dgl. werden ohne weiteres als zum körperlichen Selbst gehörend erlebt. Obwohl es zuzugeben ist, daß derartige Empfindungen in der Regel mit mehr oder weniger intensiven Gefühlen verbunden sind, läßt es sich jedoch nicht zeigen, daß die erlebte Ichhaftigkeit der inneren Organe nur auf Kosten dieser Gefühle zu setzen sei, wie das beispielsweise von Oesterreich behauptet wird. Im Gegenteil: viel wahrscheinlicher scheint die These zu sein, daß diese Gefühle den Charakter der körperlichen Ichhaftigkeit bedeutsam zu stärken vermögen, denselben aber nicht allein erzeugen; daß auch die Körperempfindungen die

durch sie zum Bewußtsein gebrachten Qualia mit dem unmittelbaren Charakter der Ichhaftigkeit auftreten lassen. Um allen Ungenauigkeiten und Mißverständnissen vorbeugen zu können, sollte der wahre Sinn des soeben Gesagten nicht aus der Acht gelassen werden. Daß man sich ursprünglich nicht als ein rein seelisches, sondern als ein körperliches Selbst vorfindet, besagt nicht, daß man sich selbst bloß als einen bestimmten Körper unter anderen Körpern vorfindet, sondern daß man sich als einen durch Ichhaftigkeit, und gerade durch „meine“ Ichhaftigkeit, ausgezeichneten Körper erlebt. (Über die Bedeutung dieser Feststellung für das Problem des fremden Ich wird später, Kap.X, g, h, die Rede sein.)

Gegen diese These können auch die Fälle der Anästhesie nicht ins Feld geführt werden. In der Medizin bedeutet die Anästhesie soviel als eine künstlich hervorgerufene Unempfindlichkeit, in der Pathologie – den allgemeinen Verlust solcher Empfindungen wie Berührung, Kälte, Schmerz. Ist eine derartige Unempfindlichkeit da, so kann der sich normalerweise durch diese – auch als „Tastempfindungen“ bezeichnete – Gruppe der Empfindungen gebenden Körperteil nicht mehr unmittelbar als zum Selbst gehörend wahrgenommen werden. Wird auf ihn von außen ein Druck ausgeübt, wie etwa im Falle des Aufschiebens der Zahnarztzange auf einen herausziehenden und zu diesem Zweck anästhesierten Zahn, so wird dieser Druck in demjenigen Körpergebiet empfunden, welches an die anästhesierte Zone grenzt, und zwar schon als ein „von außen“ ausgeübter Druck empfunden, obwohl derselbe, wie soeben gesagt, eigentlich durch den anästhesierten Zahn vermittelt worden ist. Die Bewegungen des gezogenen Zahnes scheinen dementsprechend Bewegungen eines nicht zum Selbst gehörenden Dinges zu sein. Will man diese Sachlage genauer beschreiben, so muß gesagt werden: nicht einer der eigenen Körperteile wird nunmehr unmittelbar als zum Nicht-Selbst gehörend wahrgenommen, sondern man „erlebt“ unmittelbar nicht mehr diesen Körperteil selbst, sondern nur den durch ihn vermittelten Druck „von außen“, d.h. den durch einen außerkörperlichen Gegenstand – die Zahnarztzange – verursachten Druck; nur weil man „weiß“, daß der Zahn noch da ist, wird der nicht mehr gegebenheits-, sondern nur noch wissensmäßig bewußte Zahn dem

Nicht-Selbst zugerechnet. Eben weil man den Zahn in solchen Fällen nur noch wissensmäßig, nicht mehr gegebenheitsmäßig, „hat“, kann es vorkommen, daß ein Patient seinen Zahn noch im Munde zu haben glaubt, während sein siegreicher Zahnarzt denselben ihm schon vor Augen hält.

f. Die Gegebenheit der Grenze zwischen körperlichen Selbst und Nicht-Selbst

Denkt man an die unmittelbare Gegebenheit der Grenze zwischen körperlichen Selbst und Nicht-Selbst, so ist man auf diejenige Gruppe der Empfindungen angewiesen, in welchen es sich um den Kontakt, um die „Berührung“ dieser Seinsregionen miteinander handelt, nämlich auf diejenige Gruppe, die man, wie erwähnt, als die Tastempfindung zu bezeichnen pflegt. Diese Empfindungsgruppe umfaßt derart verschiedene Qualia wie Druck, Schmerz, Kälte, Wärme. (Die sog. Berührung wird gewöhnlich als ein vom Druck nicht artverschiedenes, sondern nur die weniger intensiven Fälle desselben darstellendes Quale gedeutet, was auch nach unserer Überzeugung zutrifft.) Daß die genannten vier Qualia gewöhnlich ein und demselben Tastsinn zugerechnet werden, kann u.E. nur daraus erklärt werden, daß, trotz ihrer noch so unleugbaren Verschiedenheit, ihnen auch ein gemeinsamer Charakter anhaftet. Nur so kann, so glauben wir des weiteren, die Tatsache angesprochen werden, daß sie alle auch ein und dasselbe zum Bewußtsein bringen können, und zwar die Grenze zwischen körperlichen Selbst und Nicht-Selbst, – daß sie sich sozusagen auch an der Grenzwache zur Sicherung des Staates „Leib“ zu beteiligen vermögen.

Wenn derartige Sinnesgebiete wie Gesicht, Gehör, Geruch ein Nicht-Selbst zur unmittelbaren Gegebenheit bringen, so kommt dieses Nicht-Selbst nicht als ein das Selbst berührendes zum Bewußtsein: im Gegenteil, es kommt dabei immer auch eine mehr oder weniger klar bewußte Distanz desselben zu dem Selbst zur Gegebenheit, die im Falle der sog. Fernsinne, nämlich des Gesichts und des Gehörs, sehr groß sein kann. Das „Berühren“, als der Kontakt, aber bedeutet gerade die Distanzlosigkeit, das unmittelbare räumliche Zusammengeraten mit dem Leibe. Im Falle von Druck-,

Wärme- und Kälteempfindungen steht das körperliche Nicht-Selbst gewöhnlich im Vordergrund des Bewußtseins, während das körperliche Selbst notwendigerweise mitbewußt wird, weil sonst das Bewußtsein des Berührens, eben als des Zusammengeratens von körperlichen Selbst und Nicht-Selbst, unmöglich sein würde. Gerade weil das körperliche Selbst stets mitbewußt wird, ist es immer in Bereitschaft, in den Vordergrund des Bewußtseins zu treten, z.B., wenn die Frage über die Stelle auftaucht, an welcher der Leib berührt wird. Im Falle der Schmerzempfindungen aber steht das körperliche Selbst von vornherein in dem Vordergrund des Bewußtseins, und dasjenige Nicht-Selbst, dessen man sich als des den Schmerz verursachenden Faktors bewußt ist, kann erst nachträglich im Vordergrund des Bewußtseins erscheinen. Aus dem Gesagten geht hervor, daß unter den Tastempfindungen die Schmerzempfindungen am intensivsten ichhaft, „ichbetont“ sind. Deshalb ist es wohl möglich, zu einem gewissen Grade „selbstvergessend“ und gleichsam nur in der Objektwelt lebend zu sein, wenn man Druck, Kälte oder Wärme erlebt, während die Schmerzempfindungen einen unverzüglich auf sein körperliches Selbst zurückwerfen. Hieraus versteht sich auch, daß diejenigen, die zu viel und zu lange an körperlichen Schmerzen zu leiden haben, in ihrem Leben viel zu leicht „egozentrisch“ werden können.

Gesicht und Gehör sind wohl dem Tastsinn insofern unermesslich überlegen, als sie fernliegende Dinge zur Gegebenheit zu bringen vermögen, weshalb sie mit Recht als „Fernsinne“ bezeichnet worden sind. Diese Überlegenheit aber, die im Falle des Gesichtssinnes die schwindelerregenden Fernen des „bestirnten Himmels“ erfaßbar zu machen vermag, im Vergleich mit welchen die für den Tastsinn festgelegten Grenzen des Leibes ein schlechthinniges Elend zu sein scheinen, – diese Überlegenheit im Umfang des Erfassens ist keinesfalls auch eine Überlegenheit in der Zuverlässigkeit desselben: der Glaube an die Zuverlässigkeit des Tastsinnes hat sich seit den ersten Tagen des bewußten Lebens dermaßen verfestigt, daß man nach dem Tastsinn, als dem letzten Kriterium, auch dann noch zu greifen pflegt, wenn das noch so klar und deutlich Gesehene in Bezug auf dessen Ansichsein Zweifel erregt, d.h. daß man gelegentlich wohl

den Tastsinn zur Verifizierung des Gesehenen heranzieht, nie aber umgekehrt. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, des evangelischen Berichts über den ungläubigen Thomas zu gedenken (Johannisevangelium XX, 24 ff., insbesondere 27). Der unerschütterliche Glaube an die größere Zuverlässigkeit des Tastsinnes kann offensichtlich nur darin seinen Grund haben, daß im Falle der Tastempfindungen das Nicht-Selbst als an das Selbst unmittelbar heranreichend erlebt wird. Hieraus versteht sich auch, daß in der naiven, von theoretischen Überlegungen noch nicht angegangenen „natürlichen Einstellung“ des Lebens die Betastbarkeit als das sicherste Kriterium des Ansichseins eines Etwas gilt, gegen welches die von den Wissenschaften und Philosophien für notwendig gehaltenen Subjektivierungen bisweilen einen harten Kampf zu bestehen haben. (Die Stoiker, Über den Tastsinn – s. Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1948, S.174, Fußnote.)

Es kann nicht geleugnet werden, daß vieles von dem, was man gewöhnlich dem Tastsinn zuschreibt, auch kinästhetische Empfindungen enthält, wie das bei der sog. aktiven Betastung der Fall ist. Weil die kinästhetischen Empfindungen selber ursprünglich ichhaft sind, deshalb bedeutet deren Auftreten eine Stärkung der Ich-Seite im Bewußtsein von der Grenze zwischen körperlichen Selbst und Nicht-Selbst. Solange aber die eigentlichen Tastempfindungen da sind, kommt diese Grenze immer wieder zur Gegebenheit, wenn, gelegentlich, auch mit einer noch so einseitigen Betonung bloß der Selbst-Seite oder der Nicht-Selbst-Seite der Grenzphänomene. Also sind für die Gegebenheit der Grenze zwischen körperlichen Selbst und Nicht-Selbst letzten Endes nur die Tastempfindungen entscheidend, ohne welche eine gegebenheitsmäßige Verschiedenheit von körperlichen Selbst und Nicht-Selbst wohl möglich wäre, aber ohne genügende Klarheit und Deutlichkeit darüber, wie dieselben räumlich zueinander stehen.

Wie erwähnt worden ist, pflegt man dem Tastsinn die Qualia von Druck, Wärme, Kälte und Schmerz zuzurechnen. Unter diesen muß der Druck (dessen geringste Stufe als Berührung bezeichnet wird) als das für den Tastsinn am meisten charakteristische Quale angesehen werden. Biologisch ist

es in dem Sinne wichtig, daß er das Zusammenkommen von körperlichen Selbst und Nicht-Selbst zum Bewußtsein bringt. Obwohl biologisch notwendig, ist er jedoch nicht genügend, und zwar weil er sozusagen noch neutral über das genannte Zusammenkommen berichtet, eine Verhaltungsweise zu dem an das Selbst schon heranreichenden Nicht-Selbst noch nicht vorzeichnet, also weder zum Ergreifen desselben noch zum Ausweichen demselben veranlaßt. Hieraus versteht sich die biologische Wichtigkeit derjenigen Schmerzen, welche im Zusammenhang mit dem Druck auftreten: sie haben vor der möglichen Zerstörung des körperlichen Selbst durch das körperliche Nicht-Selbst zu warnen. Und weil eine solche Warnung da am wichtigsten ist, wo etwas Bedrohendes den Leib schon berührt hat, in denselben aber noch nicht eingedrungen ist, so versteht sich ebenfalls, daß der Schmerz, der auch ohne den Druck auftreten kann, meistens mit dem Druck verbunden und eben deshalb zum Tastsinn gerechnet worden ist.

Die Tastempfindungen sind in dem Sinne „ambivalent“, daß sie nicht nur die Grenze zwischen körperlichen Selbst und Nicht-Selbst zur unmittelbaren Gegebenheit zu bringen vermögen und dadurch sozusagen in der Funktion der Grenzwache des körperlichen Selbst stehen, sondern daß sie gelegentlich auch das Innerleibliche zu solch einer Gegebenheit zu bringen imstande sind. Im Falle der Kopfschmerzen kann man einen derartigen Druck im Kopfe erleben, daß dieser zu platzen scheint. Ebenso kann man innerleibliche Wärme, Kälte, innerleibliche Schmerzen haben. Die Tatsache aber, daß dieselben Qualia bald an bestimmten Stellen der Grenze zwischen körperlichen Selbst und Nicht-Selbst (an bestimmten Stellen der Haut), bald innerhalb des körperlichen Selbst erlebt werden können, stellt uns vor die Frage über die Stellen im eigenen Körper. Freilich muß sofort betont werden, daß diese Frage nicht nur im Zusammenhang mit den Tastempfindungen entsteht, sondern von allen ichhaften Empfindungen überhaupt, also auch von den kinästhetischen, statischen und organischen vorgezeichnet wird.

Nach all dem vorher über die ichhaften Empfindungen Gesagten dürfte für zureichend gehalten werden, daß die ichhaften Empfindungen den eigenen Leib als die ichhafte

Extension zur unmittelbaren Gegebenheit zu bringen vermögen. Gerade die Extension (im Sinne der Räumlichkeit) ist dasjenige, was die Empfindungsinhalte von den Inhalten der Gefühls- und Aktivitätserlebnisse unterscheidet. Hieraus versteht sich auch der Unterschied zwischen Schmerzen als Empfindungen und Schmerzen als Gefühlen, den man auch als den Unterschied zwischen körperlichen und seelischen Schmerzen zu bezeichnen pflegt. Während die Inhalte (Qualia) der körperlichen Schmerzen wesentlich in räumlichen und bisweilen sogar in exakt feststellbaren Teilen des Leibes stattfinden, kann es für die Inhalte der seelischen Schmerzen keine räumlichen Bestimmtheiten geben. Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Gegebenheit der empirischen Räumlichkeit nur als Gegebenheit der Inhalte der Empfindungen möglich sein kann. Weder die Gefühls- noch die Aktivitätserlebnisse können hier im Wettstreit mit den Empfindungen sein. Das soeben gesagte dürfte jedoch nicht mißverstanden werden. Die erwähnte Stärke der Empfindungen ist nur in der Enthüllung der empirischen Räumlichkeit. Die Schwäche der Empfindungen aber besteht darin, daß sie nichts über das Ansichsein oder das bloße Fürs-Subjekt-Sein dieser Räumlichkeit zu sagen vermögen. Hieraus versteht sich u.a., wieso Kants Behauptung der transzendentalen Idealität des empirisch als real gegebenen Raumes sich nicht aus seiner Behandlung der Empfindungen, sondern seiner Fragestellung über die Möglichkeit der reinen Mathematik ergeben konnte (s. darüber oben, Kap.III, b, den vorletzten Absatz); in gleicher Weise versteht sich, wie Nic.Hartmann hatte sagen können, daß die Stärke der Behauptungen über das Ansichsein nicht in kognitiven Akten (zu deren Komponenten auch die Empfindungen zu rechnen sind), sondern in Gefühls- und Willensakten bestehe, welche er, sofern sie das Ansichsein behaupten können, als die emotional-transzendenten Akte bezeichnete (vgl. oben, Kap.VIII, Einleitendes, die Absätze 3 und 5 der Fußnote 2).

Zum Beschluß dieses Kapitels, welches die das eigene Selbst zur unmittelbaren Gegebenheit bringenden Tatsachen zu behandeln hatte, möchten wir noch Folgendes sagen. In diesem Kapitel (im Absatz 4 des Abschnittes c) wurde eine Ansicht erörtert und unsere kritische Stellungnahme zu

derselben zum Ausdruck gebracht, diejenige nämlich, nach welcher eine unmittelbare Gegebenheit der Ichhaftigkeit wohl in Gefühls- und Aktivitätserlebnissen, nie aber in Empfindungen zu finden ist. Zu dieser Ansicht bekannte sich auch Oesterreich und versuchte zunächst rein phänomenologisch nachzuweisen, daß eine Körperempfindung „genau so objektiv, wie irgendeine andere Empfindung“ sei und daß die gleichzeitige Gefühls-erregung die Urteilstäuschung hervorbringe, als ob die dieser Gefühlserregung zugrunde liegende Körperempfindung zu den Ichzuständen gehörte (vgl. oben, Abschn. b, Absatz 5). Seine Ansicht wollte er auch durch einen deduktiven Gedankengang unterstützen, zog ein reichliches Material von psychiatrischen Feststellungen über solche durch tiefgreifende Veränderungen des Gefühlslebens verursachten Anomalien wie Alterationen und psychasthenische Depersonalisationen heran und schrieb in diesem Zusammenhang: „Ein weiterer Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung ist darin gelegen, daß, während das Gefühlsleben nicht erlöschen kann, ohne daß wir uns in unserem Selbstbewußtsein aufs erheblichste alterniert finden, – die Depersonalisation zeigt, welche Folgen die Hemmung der Gefühle für das Persönlichkeitsbewußtsein hat, – ein Fortfall von Sinnesinhalten nicht unmittelbar eine solche Störung im Gefolge hat. Wir sehen das daran, daß ganze Sinnesgebiete fortfallen können, ohne daß sich das Selbstbewußtsein merklich ändert.“ („Die Phänomenologie des Ich,“ Band I, 1910, S.37.)

Ohne das von Oesterreich herangezogene psychiatrische Tatsachenmaterial als solches irgendwie in Frage stellen zu wollen, glauben wir doch sagen zu müssen, daß bei der Auswertung desselben er der Kompliziertheit der Aufgabe nicht Rechnung genug getragen hat. Uns will es scheinen, daß man den Anspruch auf eine irgendwie genügende Wahrscheinlichkeit der Deutung dieses Materials nur erheben darf, wenn man wenigstens folgendes in Betracht gezogen hat: erstens, daß die Ichhaftigkeit (Ichbetontheit) Stufen der Bewußtheit von ihr aufweist, d.h. daß sie sich als mehr oder weniger im Vordergrund oder im Hintergrund des Bewußtseins gibt; zweitens, daß die Ichhaftigkeit ein und desselben Ich sich empfindungsmäßig und gefühlsmäßig

zugleich geben kann; drittens, daß die Ichhaftigkeit einer höheren Stufe eine weniger intensiv sich gebende Ichhaftigkeit weit in den Hintergrund des Bewußtseins zu schieben vermag, woraus sich, beispielsweise, verstehen läßt, daß man im eigenen Leibe sogar die stärksten Schmerzen verursachen kann, um der Unerträglichkeit der Gewissensbisse auszuweichen; viertens, daß im Prozeß der Ausgestaltung des Persönlichkeitsbewußtseins Gefühle eine unvergleichlich wichtigere Rolle spielen als die ichhaften Empfindungen, weshalb der Fortfall der Gefühle das Persönlichkeitsbewußtsein viel tiefer zu ändern hat als der Fortfall „ganzer Sinnesgebiete“. Weil Oesterreich die Aufgabe der Deutung des von ihm herangezogenen psychiatrischen Tatsachenmaterials komplizierenden Schwierigkeiten nicht in Betracht gezogen hat, deshalb scheint uns seine Deutung nicht „ein weiterer Beweis“ für seine Ansicht zu sein. Viel wahrscheinlicher scheint uns die auch von uns vertretene Ansicht zu sein, daß es ichhafte Empfindungen gibt.

Im Zusammenhang mit der Problematik der ichhaften Empfindungen könnten auch die Stumpfsche Theorie der Gefühlsempfindungen und die James-Langesche Theorie der Gefühle als bloßer Komplex der organischen Empfindungen erwähnt werden. Obwohl wir keine derselben für annehmbar zu halten vermögen, will es uns scheinen, daß diese uns so seltsam vorkommenden Theorien nur deshalb haben entstehen können, weil Gefühlen und organischen Empfindungen tatsächlich etwas gemeinsam ist, nämlich eine phänomenale Ichhaftigkeit, wodurch beide sich von allen nichtichhaften Inhalten des Bewußtseins unterscheiden.

Kapitel XI

Selbstbewusstsein, Reflexion, Bewusstsein vom fremden Ich

a. Reflexion und Vorstellung

Die Reflexion im eigentlichen Sinne ist ein Zurückbiegen des Bewußtseins von dessen Gegenständen auf es selbst, d.h., ein Zurückgehen von den Gegenständen des Bewußtseins zu dem Bewußtsein von den Gegenständen. Eben weil die Reflexion das Selbst nur im Zurückgehen von dem Nicht-Selbst in dem Blickfeld zu rücken vermag, ist sie als *intention obliqua* bezeichnet worden. Die Reflexion ist also nur auf Grund des Gegenstandsbewußtseins möglich und stellt diejenige Art des Selbstbewußtseins dar, welche das eigene Selbst zum Gegenstande hat. Hieraus versteht sich, wieso Kant, der die Beziehung des Bewußtseins auf Gegenstände nicht für eine Enthüllung derselben als Dinge an sich hielt, sondern als eine ursprüngliche Konstituierung dieser Dinge, als bloßer „Phänomene“ deutete, sich zu der Behauptung emporzuschwingen vermochte, daß man es auch im Bereich der erkennbaren Iche nur mit Phänomenen, nie mit Dingen an sich zu tun habe.

Das Gegenstandsbewußtsein fällt eigentlich mit dem zusammen, was man im ursprünglichen Sinne als Vorstellungsbewußtsein oder, einfacher, als Vorstellungen (*repraesentationes*) zu bezeichnen pflegt. Stellt man sich etwas vor, so hat man es eben „vor sich“, d.h. so hat man es als etwas, was dem Selbst entgegensteht. Vorstellung bedeutet also ursprünglich nicht eine Sichtbarkeit des Selbst, sondern des Nicht-Selbst. Mit anderen Worten: Vorstellung bedeutet ursprünglich soviel als *intention recta*. Erst später vermag man auch das zu leisten, was soviel

bedeutet als „ich stelle mir mich selbst vor“. Ein derartiges Vorstellen ist dann die vorher als *intentio obliqua* bezeichnete Reflexion, d.h. ein vorstellungsmäßiges, vorstelligmachendes Selbstbewußtsein.

Nach einer immer noch einflußreichen Tradition ist alles Bewußtsein entweder Vorstellung oder beruht auf Vorstellungen als seiner Grundlage, was soviel bedeutet, als daß die tiefste, unterste Schicht jeglichen Bewußtseins nur vorstellungsmäßige Elemente enthalten kann. Diese Ansicht wurde sogar von solch einem Großmeister der Bewußtseinsdeskription wie Husserl vertreten (vgl. oben, Kap. I, b, 18). Und weil es nach dieser Ansicht kein von den Vorstellungselementen unabhängiges Bewußtsein geben kann, so versteht sich, daß die Vertreter dieser Ansicht nur ein reflektives, also nur ein in den Akten des geraden Vorstellens (der *intentio recta*) fundiertes Selbstbewußtsein zugeben konnten.

Die Möglichkeit des reflektiven Selbstbewußtseins kann nicht geleugnet werden. Es fragt sich aber, ob dieses Selbstbewußtsein das einzig mögliche ist. Sollte dem so sein, so müßte man u.a. auch den Tieren jegliches bewußtseinsmäßige Haben ihrer selbst absprechen, was, wie oben (Kap. X, a) gezeigt worden ist, rein biologisch unmöglich zu sein scheint. Wohl aber muß zugegeben werden, daß das „biologisch gefesselte“, von der biologischen Zweckdienlichkeit bestimmte Bewußtsein nicht reflektierend sein kann; kommt es doch in demselben ursprünglich nur darauf an, der Anpassung des körperlichen Selbst an das körperliche Nicht-Selbst und der Erhaltung der Art zu dienen, so daß die reflektive Enthülltheit einen biologisch nicht nur überflüssigen, sondern gar hinderlichen Zuschuß darstellen und ungefähr dasselbe bedeuten würde, wie einem in der Kampfsituation befindlichen Soldaten einen Spiegel vorzuhalten. Mit anderen Worten: weil die Tiere keinen Rückgang von den von ihnen erfahrenen Gegenständen zu ihren diesen Gegenständen entsprechenden Bewußtseinsgebilden vorzunehmen vermögen, deshalb impliziert die These des nur reflektiven Selbstbewußtseins in unausweichlicher Weise die Anerkennung dessen, daß die Tiere in ihrem Leben nur Objekte, nie sich selbst erfahren können.

b. Das nichtvorstellungsmäßige (nichtreflektive) Bewußtsein von Selbst und Nicht-Selbst. Die sog. „natürliche Einstellung“.

Aus unseren Ausführungen über die ursprünglich ichhaften (phänomenal ichhaften) Komponenten des Bewußtseins geht hervor, daß das Selbstbewußtsein in seiner elementarsten, ursprünglichsten Form nichts mit dem reflektiven Zurückgehen von gegenständlichen Momenten

zu den ihnen entsprechenden Bewußtseinsgebilden zu tun hat: die unmittelbare Enthülltheit der Ichhaftigkeit in Gefühlen, Aktivitätserlebnissen und denjenigen Empfindungen, die zur unmittelbaren Gegebenheit des Leibes als des „meinen“ gehören, – diese Enthülltheit ist von jeder Reflexion unabhängig und macht das nichtvorstellungsmäßige (nichtreflektive) Selbstbewußtsein aus. Die Erlebnisse dieses Selbstbewußtseins sind keine „umgebogenen“, keine „ungeraden“ Akte, sondern ebenso „gerade“, wie die auf das Nicht-Selbst bezogenen Akte. Die sog. „natürliche Einstellung“, welche auch Husserl mit dem von Avenarius geprägten Ausdruck „Ich und meine Umwelt“ zu beschreiben pflegte und behauptete, daß sie eine „natürliche Reflexion“ enthalte, – diese Einstellung ist also eigentlich nicht reflektiv: die zu ihr gehörende Unterscheidung von Ich und Umwelt ist keiner Reflexion zu verdanken, sondern auf Kosten der erwähnten, das Selbst und das Nicht-Selbst ursprünglich enthüllenden geraden Akte zu setzen. („Das Mitwissen um sich ist so ein bloßes Sich-Fühlen, ein Gegebensein ohne Gegenständlichkeit.“ (Nic.Hartmann, „Das Problem des geistigen Seins,“ Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter&Co, 1933, 13. Kapitel – Reflexivität und Selbsterkenntnis, S.125.)

Heidegger: „Der Mensch ist ein Seiendes, das inmitten von Seienden ist, so zwar, daß ihm dabei das Seiende, das er selbst ist, zumal immer schon offenbar gewesen ist.“ (Kantbuch, 218))

Eine Mißdeutung des Sichbewußtseins hat also auch zur Mißdeutung der natürlichen Einstellung geführt.

In diesem Zusammenhang möchten wir auf die Tatsache hinweisen, daß die oben (Kap. X, b) als Vertreter der Theorie einer unmittelbar erlebten Ichhaftigkeit genannten Lotze und Sigwart sich auch schon zur Anerkennung dessen genötigt fühlten, daß das vorstellungsmäßige Bewußtsein das Selbst nicht ursprünglich zu enthüllen vermag. Lotzes Überzeugung war, „daß alles Selbstbewußtsein auf dem Grunde eines unmittelbaren Selbstgefühles ruht, welches auf keine Weise dem Gewahrwerden eines Gegensatzes gegen die Außenwelt entstehen kann, sondern seinerseits die Ursache davon ist, daß dieser Gegensatz als ein beispielloser, keinem anderen Unterschiede zweier Objekte vergleichbarer, empfunden werden kann. Das Selbstbewußtsein (Th.C.: nämlich als Reflexion) ist nur die später kommende Bemühung, mit den Mitteln der Erkenntnis diese erlebte Tatsache zu zergliedern, ein Gedankenbild zu gewinnen und es auf diese Weise künstlich für die Betrachtung in die Reihe der Gegenstände zu versetzen, in die es nicht gehört.“ („Mikrokosmos“, 3. Aufl., Bd.I, S.270.) Und Sigwart schrieb: „Eben weil wir das Vorgestellte uns gegenüberstellen und von uns ablösen, bildet es keinen Bestandteil unseres eigenen Selbst.“ („Kleine Schriften“, Freiburg, 1881, Bd.II, S.270; vgl. hierzu das oben, Kap. X, b, zitierte Ganze, dem dieser Satz entnommen worden ist.)

c. Natorps Idee eines nichtreflektiven Selbstbewußtseins

Zum Zweck eines tieferen Eindringens in das Problem des Selbstbewußtseins dürfte die Erinnerung an denjenigen Versuch nicht ohne Bedeutung sein, der seinerzeit von Paul Natorp, einem der führenden Kantianer der Marburger Schule, angestellt wurde. Sich dessen klar bewußt, daß die vergegenständlichenden Funktionen des Bewußtseins von dem wegführen, und zwar in der von ihm als „Plus-Richtung“ bezeichneten Richtung nach der Objektivität, konnte er gewiß von keinem vergegenständlichenden Selbstbewußtsein als der Reflexion im traditionellen Sinne Gebrauch machen. Und weil er andererseits, eben als ein Kantianer, auch keine gedanklich nicht vermittelte Erfassung für möglich zu halten hatte, deshalb versuchte er eine ganz eigenartige Methode der

Erfassung der nicht verobjektivierten Subjektivität zu erarbeiten, welchem Zwecke sein Buch „Allgemeine Psychologie“ (1912) gewidmet war, von dem freilich nur der erste Band erschien (und, wir wagen zuzufügen, hatte erscheinen können). Seinen hierauf bezüglichen Gedankengang möchten wir wie folgt dargestellt haben.

Ist eine rein intuitive Erfassung des Ich unmöglich, und bedeutet jede aus intuitiven und gedanklichen Elementen bestehende Erkenntnis des Ich eine Objektivierung, sozusagen eine Ent-Subjektivierung, eine Ent-Ichlichung desselben, so gibt es nur noch einen Weg zur Erfassung des Ich in seiner Subjektivität, und zwar den Weg der „Rückgängigmachung“ jeglicher Objektivierung. Eben diesen Weg, dessen Richtung der Richtung der Objektivierung entgegenläuft, versuchte denn auch Natorp als die einzig mögliche Art des Selbstbewußtseins hinzustellen und bezeichnete denselben als die Methode der „Rekonstruktion“, die, eben weil sie nach ihm der „Plus-Richtung“ des Objektivierens entgegenlaufen sollte, er als die „Minus-Richtung“ genannt haben wollte. Die Wege der Objektwissenschaften und der Psychologie wurden demnach nur als zwei entgegengesetzte Betrachtungsrichtungen gedeutet: der eine als derjenige der Plus-Richtung, d.h. der Richtung nach dem Maximum der Objektivierung, der andere als der Weg der Minus-Richtung, also als der Weg nach dem Minimum der Objektivierung. Mit anderen Worten: das absolut Objektive und das absolut Subjektive wurden dabei nur als bloße die Forschung bestimmende Ideen im kantischen Sinne gedeutet, also als unendliche und eigentliche und nie endgültig zu lösende Aufgaben.

Der soeben erörterte Gedankengang Natorps stellt, so glauben wir, den radikalsten und originellsten Versuch dar, innerhalb des Kantianismus eine Möglichkeit für nichtreflexives Selbstbewußtsein ausfindig zu machen. Daß das eigentlich Ichhafte in dieser Weise nicht erreicht werden kann, ist klar: man hat es doch dabei immer nur mit abzubauen, wenn auch schon noch so dünnen Schichten des Objektivierten zu tun. Und sollte das Inhaltliche im Prozeß des stufenweisen Abbauens der Objektivierungsformen (der „Rückgängigmachung“ derselben) auch sozusagen mehr und mehr durchschimmern, so würde es doch keinen Unterschied

zwischen ichhaften und nichtichhaften Inhalten geben und man würde eigentlich auf dasselbe abzielen, was Avenarius, einer der erbarmungslosesten Leugner aller eigentlichen Ichhaftigkeit, mit seiner von der Idee der reinen Erfahrung geleiteten Methode der Eliminierung zu erreichen strebte. Hieraus versteht sich, daß die von Natorp geplante neue Grundlegung der allgemeinen Psychologie zu keiner wirklichen Psychologie hatte bringen können und daß der zweite Band des in Frage stehenden Werkes, wie schon erwähnt, nie hatte erscheinen können.

d. Vieldeutigkeit der Ausdrücke „Gegebenheit des Verschiedenen“ und „Gegebenheit des Gleichen“

Bevor wir uns den weiteren Untersuchungen zuwenden, ist es an der Zeit, die Vieldeutigkeit der Ausdrücke „Verschiedenes“ und „Gleiches“ im Bereiche der Gegebenheit unschädlich zu machen, weil sonst nicht nur manche der vorangehenden Ausführungen mißverstanden werden können, sondern auch der wahre Sinn der noch vorzunehmenden Betrachtungen bedroht würde.

Wie man die Instinkte auch immer zu deuten mag, soviel ist sicher, daß deren Bestehen als der den Individuen angeborenen bewußtseinsmäßigen Verhaltensweisen den Bestandteilen ihrer Umgebung gegenüber unmöglich geleugnet werden kann. In der biologisch notwendigen Anpassung an die Lebensverhältnisse können sie nur sofern von Bedeutung sein, als sie auf Verschiedenes in verschiedener Weise, auf Gleiches in gleicher Weise zu reagieren vermögen. Das rein instinktive Verhalten impliziert also die Fähigkeit, Verschiedenes als verschieden, Gleiches als gleich vorzufinden, ohne sich deren Verschiedenheit oder Gleichheit als solcher bewußt zu sein, d.h. ohne die in diesen schlicht erfassenden Akten fundierten und also höheren Akte des Unterscheidens (*distinctio*) und Vergleichens (*comparatio*) vollzogen zu haben. Ein schlichtes Vorfinden von Verschiedenem und Gleichem kommt nicht nur im Gebiet des instinktiven Verhaltens vor, sondern zeigt sich überall da, wo man von Verschiedenem und Gleichem

vor aller Funktion des Unterscheidens und Vergleichens zu sprechen pflegt. Sagt etwa jemand, daß er im Dunkel die Dinge nicht zu unterscheiden vermag, so meint das nicht, daß er eine Aktion des Unterscheidens vorgenommen und das Mißlingen derselben erlebt hat, oder daß seine Aktion des Vergleichens die visuelle Gleichheit der Dinge nicht zum Vorschein gebracht hat, sondern nur, daß er visuell verschiedene Dinge nicht vorfinden kann. Die Akte des Unterscheidens und Vergleichens sind, wie erwähnt, fundierte Akte, nämlich sie setzen das schlichte Erfassen von Verschiedenem und Gleichem voraus. Gewiß kann das Vollziehen dieser fundierten Akte neue Schichten von Verschiedenem und Gleichem zur Gegebenheit bringen, in welchen dann auch neue Schichten des Unterscheidens und Vergleichens fundiert werden können usw. All das kann aber nichts an der Feststellung ändern, daß den die Verschiedenheit und Gleichheit als solche zum Bewußtsein bringenden Akten gewisse Akte des schlichten Erfassens von Verschiedenem und Gleichem vorausgehen müssen. – Die sich nur auf die schlicht erfassenden, nicht fundierten, Akte beziehenden Bedeutungen der Ausdrücke „Gegebenheit des Verschiedenen“ und „Gegebenheit des Gleichen“ werden wir im weiteren als die Deutungen der ersten, auch elementarsten, ursprünglichsten Art dieser Termini bezeichnen.

Es ist möglich, daß man gewisse Momente nicht nur als verschieden oder gleich schlechthin vorfindet, sondern sich auch deren Verschiedenheit oder Gleichheit bewußt ist, was nur in fundierten Akten des Unterscheidens und Vergleichens stattfinden kann. Fehlt dabei immer noch das Bewußtsein dessen, worin diese Momente verschieden oder gleich sind, so hat man es mit der zweiten Art der Bedeutungen der in Frage stehenden Termini zu tun. Schließlich kann es vorkommen, daß man gewisse gegebene Momente nicht nur als verschieden oder gleich vorfindet, sondern sich auch dessen bewußt ist, daß sie verschieden oder gleich sind und worin deren Verschiedenheit oder Gleichheit besteht. Dieser Fall kennzeichnet die dritte Art der Bedeutungen der in Frage stehenden Termini.

Die vorher behandelten drei Fälle könnten in aller Kürze wie folgt charakterisiert werden: Gegebenheit des

Verschiedenen oder Gleichen ohne Bewußtsein von deren Verschiedenheit oder Gleichheit; Gegebenheit der Verschiedenheit oder Gleichheit als solcher, aber ohne das Bewußtsein dessen, worin die Verschiedenheit oder Gleichheit besteht; Gegebenheit der Verschiedenheit oder Gleichheit, verbunden mit dem Bewußtsein dessen, worin diese Verschiedenheit oder Gleichheit besteht. Der Übergang von dem zweiten Fall zu dem dritten kann bisweilen ziemlich schwierig sein. Genießt, z.B., jemand eine Frühlingslandschaft mit dem Sonnenschein, den Wolken, zwitschernden Vögeln u.dgl. „Frühlingszubehör“, so findet er gewiß verschiedene sowohl als gleiche Bestandteile seiner Umgebung vor. Würde er etwa gefragt, ob der von ihm gehörte Lerchengesang von dem von ihm gesehenen Grün des Grases verschieden sei, so käme ihm deren Verschiedenheit mit solch einer „Selbstverständlichkeit“ zum Bewußtsein, daß er die Vernünftigkeit des Fragenden selbst in Frage zu stellen bereit sein würde. Sobald man aber ihn auffordern würde, den dermaßen selbstverständlichen Unterschied zu explizieren, würde er sofort in Verlegenheit geraten. Und eine noch größere Verlegenheit würde für ihn die Aufforderung bedeuten, den Unterschied zwischen der von ihm erlebten Freude an der Frühlingslandschaft und einer in seinem Blickfeld gegebenen Kuh zu explizieren.

Die vorher vollzogenen Bedeutungsunterscheidungen sind für das Problem der ursprünglichen, biologisch bedingten Bewußtwerdung von ganz besonderer Wichtigkeit, und zwar es muß entschieden behauptet werden, daß das ursprüngliche Bewußtsein von körperlichen Selbst und Nicht-Selbst nur als ein Fall der ersten, elementarsten, von den vorher behandelten Arten der „Gegebenheit des Verschiedenen“ verstanden werden darf. Ganz so einfach und natürlich, wie man etwa Vögel und Hunde als verschieden vorfindet, ohne sich dessen bewußt zu sein, daß sie verschieden sind und worin sie verschieden sind, findet man auch die körperlichen Selbst und Nicht-Selbst als verschieden vor, nämlich ohne jegliches Bewußtsein von deren Verschiedenheit und von dem, worin sie verschieden sind.

e. Über die Einteilung des empirisch Gegebenen in die Regionen „Selbst“ und „Nicht-Selbst“

In Bezug auf die Einteilung des empirisch Gegebenen in die Regionen „Selbst“ und „Nicht-Selbst“ hat man bisweilen auch von dem Terminus „Subjekt-Objekt-Spaltung“ Gebrauch gemacht. Dieser Terminus kann für die Subjektproblematik gute Dienste leisten, kann aber auch zu Mißverständnissen verleiten. In der Entfaltung unserer Behandlungen der Subjektproblematik ist es jetzt an der Zeit, vor diesen Mißverständnissen zu warnen.

Das erste Mißverständnis würde soviel bedeuten, als zu denken, daß ein ursprünglich subjekt-objekt-neutrales Bewußtsein möglich wäre, in welchem die Verschiedenheit zwischen Selbst und Nicht-Selbst erst später (und sozusagen als ein Produkt des Sündenfalls der Subjekt-Objekt-Spaltung) auftauchen würde. Sofern das menschliche Bewußtsein in Betracht kommt, dessen Ursprünge biologisch bedingt sind, muß diese Denkart entschieden abgelehnt werden, und deshalb, weil ein solches Bewußtsein nicht biologisch zweckdienlich sein könnte. Als das zweite Mißverständnis könnte diejenige Ansicht in Betracht gezogen werden, nach welcher die Soseinsbestimmtheiten des Selbst und des Nicht-Selbst ihre Möglichkeit nur ihrer Entgegengesetztheit zu verdanken hätten. Gewiß treten Selbst und Nicht-Selbst ursprünglich gleichzeitig im Bewußtsein auf, aber nicht, weil das Bewußtsein von dem einen das Bewußtsein von dem anderen notwendig fordern würde, sondern nur, weil deren gleichzeitiges Auftreten im Bewußtsein biologisch zweckdienlich ist. Man findet also das Selbst schlechthin als ein positiv bestimmtes Selbst und das Nicht-Selbst als ein ebenso schlechthin positiv bestimmtes Nicht-Selbst vor, d.h. im Falle des einen braucht man den Umweg über die Gegenüberstellung dem anderen nicht zurückgelegt zu haben. Das hat schon Lotze klar eingesehen, wie es aus seinen folgenden (auch von Oesterreich zitierten) Worten hervorgeht: „Soviel sehen wir...,daß Ich und Nicht-Ich nicht zwei Begriffe sein können, deren jeder

seinen ganzen Inhalt nur dem Gegensatz zum anderen verdankt: sie würden beide auf diesem Wege inhaltslos bleiben, und es würde, falls keiner von ihnen, abgesehen von dem Gegensatz, seinen festen Sinn für sich hätte, nicht bloß jeder Grund zur Entscheidung, sondern selbst jede Bedeutung der Frage verloren gehen, welcher von beiden innerhalb des Gegensatzes die Stelle des Ich, welcher die des Nicht-Ich einzunehmen habe.“ „Selbstheit, das Wesen der Persönlichkeit, beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen das Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes da, wo er auftritt, bildet. Selbstbewußtsein ist die durch die Mittel der Erkenntnis zustande kommende Deutung dieses Fürsichseins, und auch dies ist keineswegs notwendig an die Unterscheidung des Ich von einem substantiellen, ihm gegenüberstehenden Nicht-Ich gebunden.“ An diesen sonst ausgezeichnet treffenden Worten Lotzes möchten wir nur eine rein terminologische Änderung vornehmen, und zwar wir möchten jedes Fürsichsein als Selbstbewußtsein bezeichnen, für das aber, was Lotze Selbstbewußtsein nennt und es als „die durch die Mittel der Erkenntnis zustande kommende Deutung dieses Fürsichsein“ charakterisiert, den Terminus „Selbsterkenntnis“ vorbehalten.

Daß das Ich und das Nicht-Ich schon vor aller bewußten Unterscheidung derselben als verschieden vorgefunden werden, wird auch von Oesterreich ausdrücklich zugegeben: „In einem Bewußtsein, das eigentlicher höherer analysierender Intelligenz ermangelt, sind in der Tat Ich und Nicht-Ich noch nicht unterschieden, wenngleich verschieden, d.h. sie sind zwar objektiv verschieden, aber diese ihre Verschiedenheit wird noch nicht erkannt.“ („Die Phänomenologie des Ich“, Bd.III, S.570.) Hieraus versteht sich, wie er, gleich Lotze, hatte erklären können, daß die Ansichten beider durchgängig übereinstimmend seien. Um unseren Untersuchungsgang mit historischen Ausführungen nicht zu überladen, gehen wir hier auf das Unterscheidende in den hierauf bezüglichen Ansichten beider Denker nicht ein. (Oesterreichs eigene, dies Unterscheidende betreffende Ausführungen finden sich in seinem soeben genannten Buche, S.251-256.)

Das Wichtigste des Unterschiedes unserer Ansichten von denjenigen Lotzes und Oesterreichs besteht vor allem darin, daß wir auch eine ursprüngliche, von den Gefühlen nicht abgeleitete Ichhaftigkeit gewisser Empfindungen zugeben zu müssen glauben, und daß unsere Problematik des ursprünglichen Bewußtseins unter der Berücksichtigung der biologischen Zweckdienlichkeit aufgerollt worden ist, was weder von Lotze noch von Oesterreich gesagt werden kann.

Schließlich muß betont werden, daß die in diesem Abschnitt (e) vollzogenen Unterscheidungen sich nur auf die Gegebenheit von Selbst und Nicht-Selbst beziehen und nicht ohne weiteres auch auf das Sein derselben erstreckt werden dürfen, d.h. daß sie nur erkenntnistheoretisch (gnoseologisch), nicht ontologisch, sind. Es würde also unberechtigt sein, aus der Feststellung der Unabhängigkeit der ursprünglichen Vorfindbarkeit von Selbst und Nicht-Selbst schon irgend-etwas in Bezug des Bestehens von Selbst und Nicht-Selbst ausmachen zu wollen, – ebenso unberechtigt, wie etwa aus der beiderseitigen Unabhängigkeit der Vorfindbarkeit von Lungen und Magen schließen zu wollen, daß sie unabhängig voneinander bestehen können.

f. Die vorreflektive Gegebenheit des rein psychischen Selbst

Selbst und Nicht-Selbst werden nicht nur schon vor jeglicher Reflexion als verschieden vorgefunden, sondern vorreflektiv ist auch das ursprüngliche Vorfinden des rein psychischen Selbst und des Leibes als verschiedener Seinsbereiche, wie das, z.B., in Fällen des Schuldbewußtseins und der sog. Gewissensbisse zum Vorschein kommt. Was dabei als schmerzlich betroffen erlebt wird, ist nicht der Leib, sondern das von dem Leibe, als dem körperlichen Selbst, verschiedene und also rein seelische Selbst. Oft ist man sich dabei dessen bewußt, daß ein körperliches Leiden eine Milderung der Gewissensbisse bedeuten könnte, weshalb es vorkommen kann, daß man sich nach solch einem Leiden sehnt oder es gar hervorzurufen versucht (vgl. hierzu das oben, Kap.X, e, über die Gegebenheit des körperlichen Selbst Gesagte).

Daß das eigene Selbst als rein seelisches Selbst auch schon den Tieren irgendwie zur Gegebenheit gelangen kann, scheint besonders überzeugend in den Erlebnissen der Scham zum Vorschein zu kommen. (Die ursprüngliche Ichhaftigkeit der Schamerlebnisse wurde oben, Kap. X, b, schon erwähnt.) Was man als Scham zu bezeichnen pflegt, ist das Erlebnis einer peinlichen Ausgesetztheit, Entblößtheit, Nacktheit entweder den anderen oder sich selbst gegenüber. Wahr scheint der Gedanke Dostojevskys zu sein, daß die tiefste Scham gerade eine peinliche Entblößtheit sich selbst gegenüber sei, auch dann, wenn kein anderer davon etwas wisse. Ebenso treffend scheint die Nathaniel Hawthornes ausgesprochene Überzeugung zu sein, daß ein öffentliches Entblößtsein sogar als eine Art Schutz gegen die viel peinlichere innere Scham erlebt werden könne (vgl. hierüber das ausgezeichnete, von Helen Merrell geschriebene Buch „On Shame and the Search for Identity“, Harcourt, Brace and Company, New York, 1958, S.31).

Die Menschen schämen sich gewöhnlich gewisser körperlicher Erscheinungsweisen. Diese Art Scham muß, offensichtlich, auf Kosten der Kultur, nicht der Natur, gesetzt werden, weil die Tiere solch eine Scham nicht haben, oder, wenigstens, sie nicht zum Ausdruck bringen, wie das, z.B., bei den Hunden der Fall ist. Wie schwer es auch sonst sein sollte, ihre Scham des näheren zu interpretieren, soviel dürfte für genügend wahrscheinlich gehalten werden, daß durch diese Scham den Tieren ihr eigenes rein seelisches Selbst sich anmeldet. Die Tatsache, daß die Hunde im Falle der Scham ihre Augen abwenden, bedeutet nicht, daß sie sich ihrer Augen als gewisser Körperteile schämen, sondern nur, daß sie ein wenn auch noch so unbeschreibbar elementares Bewußtsein dessen haben, daß ihr inneres (rein seelisches) Selbst vor allem durch ihre Augen den Menschen ausgesetzt werden kann. In diesem Zusammenhang empfiehlt es sich, des auf die Menschen bezogenen deutschen Ausdrucks „sich die Augen aus dem Kopf zu schämen“ zu gedenken, der ebenfalls keine solche Scham bedeutet, in deren Fall sich das Auge als solches schämen würde.

g. Die Gegebenheit des fremden Selbst

Aus rein methodischen Gründen, und zwar um die schwierigen Problemstände der Ichhaftigkeit erst allmählich und möglichst sicher in Anspruch nehmen zu können, wurden unsere bisherigen Betrachtungen auf das eigene Selbst beschränkt. Jetzt gilt es, die Grenzen dieser methodischen Vereinfachung durchzubrechen und der Last der durch die Tatsachen der fremden Iche vorgezeichneten Fragwürdigkeit Rechnung zu tragen.

Daß man sich selbst ursprünglich als ein körperliches Selbst vorfindet, bedeutet nicht, daß man sich nur als einen Körper unter anderen Körpern vorfindet, sondern daß man für sich selbst wie eine ichhafte Körperlichkeit, ichhafte Extension da ist, wie das oben (Kap. X, e) schon betont worden ist. Dem allgemeinen Prinzip entsprechend, daß das ursprüngliche Bewußtsein nicht Dinge so zeigt, wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie für ein Selbst biologisch bedeutsam sind (vgl. oben, Kap. X, a), werden auch die Anderen ursprünglich nur sofern zum Bewußtsein gebracht, als sie für das eigene Selbst biologisch bedeutsam sein können.

Findet man nun ein anderes körperliches Selbst vor, so bedeutet es nicht, daß man dieses Selbst bloß als ein körperliches Ding unter anderen körperlichen Dingen vorfindet, sondern daß man es als einen fremden Leib, als eine fremdichhafte, nichtmeinige Extension vor sich hat. Weil die Ichhaftigkeit des Fremdkörperlichen (des Leibes) nicht bloß durch die die nichtichhaften außerleiblichen Dinge zur Gegebenheit bringenden Sinne erfaßt werden kann, so bedeutet die Wahrnehmung der fremden Leiblichkeit nicht nur eine bloß hinzunehmende Erfassung gewisser körperlichen Momente des Nicht-Selbst, sondern zugleich auch eine ichhafte Deutung dieser Momente. Man mag diese ursprünglich sich biologisch-instinktiv vollziehende Deutung als eine Art von „Einfühlung“, „Sichhineinversetzung“, „Introjektion“ bezeichnen, nämlich sofern das als Nicht-Selbst unmittelbar Wahrgenommene eine ichmäßige Deutung erfährt, doch sind diese Termini auch gefährlich, weil sie viel zu leicht zur Verdeckung der wichtigen Tatsache führen können, daß

die deutungsmäßig erfaßte fremde Ichhaftigkeit nicht eine Ichhaftigkeit überhaupt, sondern eine konkrete, individuelle, gerade „hier und jetzt“ vorliegende Ichhaftigkeit ist. Daß im Falle des biologisch bedingten Bewußtseins die Ichhaftigkeit nicht als Ichhaftigkeit überhaupt, also nicht etwa im Sinne der kantischen transzendentalen Subjektivität, des kantischen „Bewußtseins überhaupt“, sondern als eine individuelle Ichhaftigkeit in Betracht kommt, kann mit dem von Heidegger geprägten Terminus „Jemeinigkeit“ zum Ausdruck gebracht werden. Das Prinzip der Jemeinigkeit, als das Prinzip der individuierten Vielfältigkeit der Ichhaftigkeit, bezieht sich also nicht nur auf die „meinige“ Ichhaftigkeit, sondern auch auf die „nichtmeinigen“, fremden Ichhaftigkeiten, d.h. dieses Prinzip drückt die Spezifikation der Ichhaftigkeit nach der Eigen- und Fremdichhaftigkeit aus. Was Heidegger mit dem Terminus „das Man“ zu bezeichnen pflegt, ist nicht eine schon ursprünglich irgendwie überindividuelle Ichhaftigkeit etwa im Sinne der kantischen transzendentalen Subjektivität, sondern ein Modus der Jemeinigkeit, welche die unübertragbare Last des Daseins loszuwerden trachtet, also eine Jemeinigkeit im Modus der „Uneigentlichkeit“.

In dem bewußtseinsmäßigen Haben vom eigenen und vom fremden Leibe gibt es einen wichtigen Unterschied: der eigene Leib wird sowohl in dessen Körperlichkeit als auch dessen Ichhaftigkeit unmittelbar erfaßt, d.h. im Falle der Erfassung des eigenen Leibes handelt es sich nur um schlechthin erfassende, mit keiner Einfühlung verbundene Akte. Der fremde Leib, obwohl in seiner Körperlichkeit auch schlechthin erfaßbar, und zwar ebenso erfaßbar, wie alle Außendinge erfaßbar sind, ist aber als Leib nur da, sofern das an ihm schlechthin Erfaßte eine einfühlungsmäßige Deutung im Sinne der nichtmeinigen Ichhaftigkeit erfährt. Somit versteht sich, daß hier gewaltige Täuschungen vorkommen können. Erweist sich, z.B., eine Vogelscheuche als effektiv, so kann das nur sein, sofern ein solches, an sich ganz harmloses Ding von Vögeln als ein lebendiges, sie bedrohendes Wesen aufgefaßt wird, in welchem Falle es sich wirklich um eine „Einfühlung“, „Hineinversetzung“, „Introjektion“ von Ichhaftigkeit handelt, – um eine Bewußtseinsaktion also, die nicht mehr eine wirkliche Ichhaftigkeit enthüllt, sondern die

eigentlich nur scheinbar vorhandene Ichhaftigkeit ursprünglich erzeugt, und zwar als Schein erzeugt.

Weil Vögel keiner Reflexion fähig sind, kann dieser Art „Hineinverlegung“ nicht von einer irgendwie reflektiven Erfassung des Selbst abhängig sein, sondern gründet in der oben (Kap.X, e) charakterisierten unmittelbaren Gegebenheit der eigenen ichhaften Extension. Dementsprechend wird auch das in dieser Weise erlebte fremde Selbst zunächst als eine fremdichhafte Extension erfahren, d.h. ein Ding, das wohl außerhalb der eigenen ichhaften Extension liegt, nichtsdestoweniger aber eine Innerlichkeit hat, deren Hineinverlegung in den fremden Körper einer Reflexion ebenso wenig bedarf, wie das Vorfinden der ichhaften Innerlichkeit im eigenen Körper.

Zu der Struktur des dabei Erlebten gehört eine anschauliche Vorwegnahme gewisser Bewegungen desjenigen Dinges, das von den Menschen als Vogelscheuche erzeugt worden ist. Und weil das Bewußtsein der Tiere ursprünglich nur dasjenige sichtbar zu machen vermag, was ihnen biologisch bedeutsam sein kann, so zeigt sich den Vögeln das erwähnte Ding auch nicht in seiner schon vorhandenen unbeweglichen und als solcher harmlosen Seinsstruktur, sondern in dessen von den Vögeln anschaulich antizipierten Bewegungen, von welchen die Vögel zurückschrecken. Gewiß können die Vögel gelegentlich auch vor den antizipierten Bewegungen solcher Dinge zurückschrecken, die weder in Wirklichkeit lebendig sind, noch von den Menschen als lebendig vorgetäuscht werden, z.B., von den antizipierten Bewegungen der zur Zeit noch unbeweglichen, gewöhnlich aber gewaltsam und geräuschvoll sich drehenden Flügeln einer Windmühle. Sollte das nicht bedeuten, daß die vorher als „Hineinverlegung“ bezeichnete Tatsache gar keine Hineinverlegung einer Art von Innerlichkeit ist, sondern als eine bloße Vorwegnahme gewisser aller Innerlichkeit entbehrenden körperlichen Bewegungen verstanden werden muß? Würde sich keine Wahrscheinlichkeit dagegen aufspüren lassen, daß die Tiere in allem ihnen Widerfahrenden nur Dinge ohne Innerlichkeit sehen?

In den Anfangsstadien ihres Lebens sind die Tiere natürlicherweise noch verhältnismäßig schwach oder gar hilfsbe-

dürftig. Deshalb können ihnen die beweglichen Dinge mehr bedrohend, biologisch überhaupt mehr bedeutsam sein als die unbeweglichen; deshalb reagieren sie auch bewußtseinsmäßig vorzugsweise auf die beweglichen Dinge. Unter den beweglichen Dingen können die anderen Tiere nicht nur am meisten bedrohend, sondern auch am meisten hilfebringend sein. Deshalb bezieht sich die bewußtseinsmäßige Reagierung vorzugsweise auf die anderen Tiere und unter denselben vor allem auf die Tiere derselben Art: können doch gerade diese für die Hilfeleistung zunächst und am meisten bedeutsam sein (wenn gelegentlich auch nur als Partner in den biologisch so wichtigen Spielen). Dieselbe Art der Reagierung bringt sich in den Anfangsstadien des menschlichen Lebens zum Vorschein. Als zur Grundapparatur der biologischen Zweckdienlichkeit gehörend, scheint sie grundsätzlich angeboren zu sein, was gewiß nicht ausschließt, daß zur Ergänzung dieser angeborenen „Lebensweisheit“ vieles auch gelernt werden kann und gelernt wird. Bekanntlich ist den Kindern und den Primitiven die Tendenz charakteristisch, den Dingen ihrer Umwelt, und vor allem den beweglichen unter denselben, eine Art von Innerlichkeit, eine „Seele“ (anima) zuzuerkennen. Weil diese Tendenz im Zusammenhang mit der auf Kosten der Kultur zu setzenden geistigen Entwicklung immer mehr gehemmt wird, deshalb scheint es wahrscheinlich zu sein, daß ihr Ursprung in der animalischen Natur zu suchen ist. Jedenfalls würde es kaum möglich sein, die „animistischen“ Erlebnisse in der Tierwelt zu leugnen (beispielsweise sei hier nur an die Vogelscheuchen erinnert).

Sowohl das eigene körperliche Selbst als auch die anderen körperlichen Selbst enthüllen sich also als mit einer Art Innerlichkeit verbunden. Diese Innerlichkeit mag noch so weit im dunklen, wenig differenzierten Hintergrund des Bewußtseins vom eigenen und vom fremden Leibe bleiben, muß aber bewußtseinsmäßig da sein, weil sonst weder der eigene noch der fremde Körper eben als Leiber, als ichhafte Extensionen vorgefunden werden könnten.

Die vorher entfalteten Ausführungen über das ursprüngliche Bewußtsein vom Fremdselbsthaften bedürfen gewisser Ergänzungen, und zwar im Zusammenhang mit der biologisch unausweichlichen Unterscheidung zwi-

schen Individuen und Arten (vgl. oben, Fußnote 72). Dieser Unterscheidung entsprechend modifiziert sich auch die biologische Lebenserhaltung, nämlich als Selbsterhaltung, und Arterhaltung. Und weil die Arten nicht irgendwie außerhalb der Individuen bestehen können, sondern sich nur durch die Individuen zu erhalten vermögen, deshalb vollzieht sich beides – Selbsterhaltung und Arterhaltung – innerhalb der Grenzen des individuellen Daseins und drückt sich in den Verhaltensweisen der Individuen aus. Sofern als diese Verhaltensweisen mit Bewußtsein verbunden sind (was erst in der Tier-, nicht der Pflanzenwelt möglich ist), kommt in ihnen nicht nur der Unterschied zwischen Selbst und Nicht-Selbst zur Gegebenheit, sondern innerhalb des jeweiligen Nicht-Selbst auch die Unterschiedenheit zwischen rein dinglichen Nicht-Selbst und den fremden Selbst. Etwas kann im Bewußtsein auftauchen, weil es als Trank, Zufluchtsort u.dgl. für die Selbsterhaltung von Bedeutsamkeit sein kann, zu welchem Zweck keine Selbstheit solcher Dinge, d.h. keine fremde Selbstheit notwendig ist. Etwas kann aber auch als ein Fremdselbsthaftes der Selbsterhaltung dienen, etwa als Hilfe bei der Abwehr eines Angriffs, als Beute für die Raubtiere u.dgl. Auch die der Arterhaltung dienenden Verhaltensweisen können sowohl nichtselbsthafte Dinge, wie etwa Materialien für die zu bauenden Nester, als auch fremdselbsthafte Dinge, wie, z.B., sexuelle Partner, hilfsbedürftige Sprößlinge zum Bewußtsein bringen.

h. Zur Frage der Gegebenheit des rein psychischen fremden Selbst

Die körperlichen Selbst und Nicht-Selbst werden ursprünglich nicht zwecks irgendwelcher Art Kontemplation, sondern nur zwecks biologisch praktischer Aktion bewußtseinsmäßig aufgeführt, und zwar zwecks einer Aktion, die derart ursprünglich ist, daß sie unmöglich als Resultat irgendwelcher gedanklichen Überlegungen angesehen werden kann, sondern zu den sog. Triebhandlungen gerechnet werden muß. Und weil die Triebe rein psychisch sind und, wie oben (Kap. X, c) gezeigt worden ist, auch als ursprünglich ichhafte Inhalte auftreten, deshalb versteht sich, daß das vorreflektive

Erleben der Triebe zugleich ein Gegebensein der eigenen rein psychischen Ichhaftigkeit ist.

Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß zusammen mit derartigen Trieben auch Gefühle auftauchen, etwa wie die Furcht vor dem zu Vermeidenden, das Befriedigtsein mit dem gelungenen Ausweichen u.dgl. Ob die gefühlsmäßige rein psychische Innerlichkeit ebenso notwendig schon im ursprünglichen Bewußtsein zur Gegebenheit gebracht wird wie die triebmäßige, ist eine Frage, auf welche wir hier nicht einzugehen haben, weil in unserem Problemzusammenhang die Feststellung dessen durchaus genügend ist, daß schon das ursprüngliche Bewußtsein nicht nur das körperliche Selbst zur Gegebenheit bringt, sondern auch das rein psychische eigene Selbst – wenn auch noch so hintergründig und unklar – gegebenheitsmäßig mitklingen läßt. Um dieses Mitgegebensein von einem irgendwie „zu hoch“ eingenommenen Standpunkt aus nicht zu überschätzen, ist es empfehlenswert, sich dessen zu erinnern, was oben (Kap. XI, d) über die Gegebenheit des Verschiedenen gesagt worden ist. Jedenfalls sollte vor Augen behalten werden, daß, während die Grenze zwischen den körperlichen Selbst und Nicht-Selbst schon ursprünglich ziemlich klar zum Bewußtsein gebracht wird (vgl. oben, Kap. X, f), diejenige zwischen dem körperlichen und dem rein psychischen Selbst noch von verhältnismäßig hoch entwickelten Individuen des öfteren bloß irgendwie „gefühl“ wird und erst in psychologischen und philosophischen Betrachtungen irgendwie hinreichend klargestellt werden kann.

Sollte auch das ursprüngliche Bewußtsein vom fremden Selbst dessen rein psychische Komponenten zu enthüllen vermögen und also nicht nur die fremdhafte Extension? – Versucht etwa ein Tier, für ein anderes, sich nach der Beute umsehendes Tier unmerkbar zu machen, oder, im Gegenteil, vorsichtig an ein anderes Tier als an seine Beute heranzuschleichen, dann kommt dieses andere Tier nicht nur als ein körperliches Ding, welches gewisse angreifende oder ausweichende Bewegungen ausführen kann, in Betracht, sondern auch als etwas, was schon jetzt das eigene Selbst sehen, hören, riechen kann oder jetzt schon sieht, hört, riecht, d.h. das erste der erwähnten Tiere erlebt dann, daß das andere Tier es vor all dessen körperlichen Aktionen des Angreifens

oder Ausweichens wahrnehmen kann oder schon wahrnimmt. Solch ein eigenes Erleben des fremden Selbst als des das eigene Selbst wahrnehmenden ist ein Bewußtsein vom fremden Bewußtsein und somit vom fremden rein psychischen Selbst. Es kann also nicht geleugnet werden, daß das ursprüngliche, nur biologischen Zwecken dienende Bewußtsein vom fremden Selbst auch schon die rein psychischen Komponenten desselben zu enthüllen vermag. Welchen tatsächlichen Umfang das in dieser Weise erlebte Fremdseelische hat, kann in unserem Problemzusammenhang, in welchem es bloß auf die prinzipielle Möglichkeit ankommt, außer Acht bleiben. Jedenfalls dürfte angenommen werden, daß bei manchen höheren Tieren, beispielsweise bei den die Verhaltungen des Menschen wahrnehmenden Hunden, dieser Umfang ziemlich groß ist. Sieht ein Jagdhund, daß sein Herr gewisse, der Jagd gewöhnlich vorangehende Verhaltungen trifft, nach dem Jagdgewehr greift u.dgl. Aktionen vornimmt, so beginnt dieser Hund Symptome einer jauchzenden Freude zum Vorschein zu bringen und ev. sich in den ihn erfreuenden Vorerwartungen auszutoben. Gewiß können diese Vorerwartungen nicht Komponenten enthalten, die im eigentlichen Sinne reflektiv wären, d.h. der Hund kann sich nicht dessen bewußt sein, daß er in solchen und solchen Umständen die rein seelischen Prozesse der Freude haben würde, sondern er nimmt einfach gewisse, von früheren Erlebnissen als höchst erfreulich ihm bekannte Geschehnisse anschaulich vorweg und freut sich schon jetzt darüber. In derselben Zeit versteht er, daß sein Herr ihn wahrnimmt, ihn wohlwollend mitnehmen oder ärgerlich zurücklassen wird usw. Immer aber sollte ins Auge gefasst werden, daß ein Tier in derartigen Fällen nicht nur nicht wissen kann, worin die Verschiedenheit von körperlichen und rein seelischen Komponenten des fremden Selbst besteht, sondern daß es nicht einmal imstande sein kann, sich dessen bewußt zu sein, daß diese Komponenten verschieden sind. Sein Vorfinden von Fremdkörperlichem und Fremdseelischem kann also nur die erste, elementarste Stufe des Bewußtseins von Verschiedenem bedeuten (vgl. hierzu wieder einmal das oben, Kap. XI, d, über die drei Fälle der Gegebenheit von Verschiedenem Gesagte).

i. Die entinnerlichenden Theorien des Lebens

Während (wie in den vorangehenden zwei Abschnitten dieses Kapitels gezeigt worden ist), schon Tiere einer gewissen Erfassung der ichhaften Innerlichkeit der anderen Tiere und der Menschen fähig sind, hat es nicht an Theorien gefehlt, die sogar von der Behandlung des Menschenlebens jeden Gedanken der Innerlichkeit haben fernhalten wollen. Der mäßige Behaviorismus gab das Bestehen der psychischen Innerlichkeit wohl zu und war also nicht materialistisch, hielt aber deren wissenschaftliche Behandlung nicht für möglich und restringierte deshalb diese Behandlung bloß auf das äußerlich wahrnehmbare körperliche Verhalten (overt behavior). Der extreme Behaviorismus leugnete das Bestehen des Psychischen überhaupt und war also radikal materialistisch, hielt aber immer noch an der Unterscheidung zwischen körperlicher Innerlichkeit und körperlicher Äußerlichkeit fest. Die ontologisch-positivistischen Theorien aber hielten die Unterscheidung zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit überhaupt für unzulässig, weil sie fest überzeugt waren, daß diese Unterscheidung das Produkt einer nicht genügend kritischen Behandlung der ursprünglichen Erfahrung sei, welche weder äußere noch irgendwie innere Seinseinheiten, sondern bloß im Sinne der Innerlichkeit oder Äußerlichkeit „neutrale Entitäten“ zur Gegebenheit bringe.

Die russischen Wissenschaftler Pavlov und Bechterev versuchten, wohl in verschiedener Weise und mit verschiedenem Grade der Radikalität, eine von der traditionellen, mit den „inneren“, „psychischen“ Tatsachen arbeitenden Psychologie verschiedene wissenschaftliche Disziplin zu gründen, die nur die objektiv feststellbaren körperlichen Reflexe behandeln würde und zu deren Bezeichnung Bechterev den Terminus „Reflexologie“ prägte. Besonderer Beachtung konnte sich die Theorie Bechterevs von den bedingten Reflexen erfreuen, die bisweilen als ein Vorstoß zu dem von dem Amerikaner Watson gegründeten Behaviorismus bezeichnet worden ist. Dieser Behaviorismus trat einerseits als gemäßigter, bloß methodologischer, von dem Bewußtsein und dem Psychischen nur absehender, und, andererseits, als ein extremer, das

Bestehen des Bewußtseins und des Psychischen überhaupt leugnender und somit radikal materialistischer hervor. Der letztere leugnete die Existenz jeglichen „inneren Verhaltens“ (covert behavior) und sah dementsprechend die Aufgabe der Psychologie nur in der Behandlung des äußeren, auch den anderen unmittelbar wahrnehmbaren Verhaltens (overt behavior). Jedenfalls muß gesagt werden, daß alle reflexologischen und extrem behavioristischen Psychologien nicht nur „Psychologien ohne Seele“, sondern „Psychologien ohne Psychisches“ darstellen und somit eigentlich keine Psychologien mehr sind.

Vierter Teil

**Struktur und Leben
des menschlichen
Subjekts**



Struktur und Leben des menschlichen Subjekts

STRUKTUR UND LEBEN DES MENSCHLICHEN SUBJEKTS

Einleitendes

Spricht man von der Struktur und dem Leben des Menschen, dann meint man ähnlich nicht ~~so~~ so, wie er etwa in den Diskussionen über Realismus in Betracht kommt, in welchen es sich um die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Gegenstandswelten vom menschlichen Subjekt handelt, sondern man bezieht den Menschen als auf eine Komponente ⁱⁿ der unteilbaren empirischen Ganzheit "Gesellschaft-Geschichte", in der Ganzheit, die ihrerseits, als Mikrokosmos der empirischen Welt eingebettet ist. Eben innerhalb dieser Welt ^{Dinge} der Mensch lebende und leblose, findet andere Menschen und sich selbst. In dieser Welt "lebt, webt und ist" er mit all seinen Klugheiten und Tugenden und Verzweiflungen, Heldentaten und Feigheiten, Tragödien und Komödien. Ein Mensch in Betracht gezogener Mensch kann so wenig die empirische Welt kennen, als er vielmehr selbst nur innerhalb dieser Welt als ein "aus der Welt bestehendes und also psychophysisches Subjekt möglich sein kann. In der Welt für alle Härten des Kampfes um sein Dasein auf sich zu nehmen und als ein lebenspraktischer, pragmatischer Mensch zu sein. Alles, was über die Welt hinausführt, kann erst auf Grund der erkämpften Daseinsmöglichkeit stattfinden. Gewiss hat das psychophysische Subjekt, und notwendigerweise, in realistischen und idealistischen Systemen eine verschiedene Interpretation zu erfahren. Wird es ^{für} ein weiter nicht zurückführbares, "letztes", Subjekt gehalten, wird es auf ein "hinter" ihm liegendes Subjekt zurückgeführt. Die Behandlungen in diesem, vierten, Teil unserer Untersuchungen aber werden sich aller um Realismus-Idealismus-Problem enthalten.

KAPITEL XII: NATUR UND KULTUR IM MENSCHEN

Einleitendes

Während in der Tierpsychologie, Soziologie und Anthropologie man sich mit der Frage über den Unterschied zwischen menschlichem und tierischem Bewusstsein und Bewusstsein befasst hat, scheint diese Frage in der allgemeinen Psychologie nicht eine hinreichende Berücksichtigung gefunden zu haben. Der vorliegende, von seinem persönlichen Schüler Spranger fortgesetzte Versuch einer "geisteswissenschaftlichen" Psychologie zu gründen, blieb sogar in Deutschland ohne nennenden Anklang, obwohl gerade dieser Versuch darauf abzielte, eine einheitliche Rechnung tragenden Horizont ^{sichtbar} aus der psychologischen Forschung zu gewinnen. Bekanntlich waren die Ergebnisse beider Forscher ziemlich weit voneinander entfernt. B. ^{nach} Dilthey die geisteswissenschaftliche Psychologie als eine Wissenschaft für alle Geisteswissenschaften werden sollte, behauptete Spranger, dass Psychologie selber nur auf Grund der Geisteswissenschaften möglich sei. In einem gewissen, wohl negativen, Sinne hatte auch Windelband das gesagt, dass die wissenschaftliche Psychologie nur auf Grund der Geisteswissenschaften möglich sei.

Einleitendes

Spricht man von der Struktur und dem Leben des Menschen, dann meint man ihn gewöhnlich nicht so, wie er etwa in den Diskussionen über Realismus oder Idealismus in Betracht kommt, in welchen es sich um die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Gegenstandswelten vom menschlichen Subjekt handelt, sondern man bezieht sich auf den Menschen als eine Komponente in der unteilbaren empirischen Ganzheit „Individuum-Gesellschaft-Geschichte“ in der Ganzheit, die ihrerseits, als Mikrokosmos, in den Makrokosmos der empirischen Welt eingebettet ist. Eben innerhalb dieser Welt findet der Mensch lebende und leblose Dinge, findet andere Menschen und sich selbst unter ihnen vor, in dieser Welt „lebt, webt und ist“ er mit all seinen Klugheiten und Torheiten, Jubeln und Verzweiflungen, Heldentaten und Feigheiten, Tragödien und Komödien. Ein derart in Betracht gezogener Mensch kann so wenig die empirische Welt konstituierend sein, als er vielmehr selbst nur innerhalb dieser Welt als ein „aus Leib und Seele“ bestehendes und also psychophysisches Subjekt möglich sein kann. In dieser Welt hat er alle Härten des Kampfes um sein Dasein auf sich zu nehmen und also ursprünglich ein lebenspraktischer, pragmatischer Mensch zu sein. Alles, was über diesen Kampf hinausführt, kann erst auf Grund der erkämpften Daseinsmöglichkeit stattfinden.

Gewiß hat das psychophysische Subjekt, und notwendigerweise, in realistischen und in idealistischen Systemen eine verschiedene Interpretation zu erfahren: in jenen wird es für ein weiter nicht zurückführbares, „letztes“, Subjekt gehalten, in diesen auf ein „hinter“ ihm liegendes Subjekt zurückgeführt. Die Behandlungen der Probleme in diesem, vierten, Teil unserer Untersuchungen aber werden sich aller Stellungnahme zum Realismus-Idealismus-Problem enthalten.

Kapitel XII

Natur und Kultur im Menschen

Einleitendes

Während in der Tierpsychologie, Soziologie und Anthropologie man sich neulich mit der Frage über den Unterschied zwischen menschlichem und bloß animalischem Sein und Bewußtsein befaßt hat, scheint diese Frage in der allgemeinen Psychologie nicht eine hinreichende Berücksichtigung gefunden zu haben. Der von Dilthey unternommene, von seinem persönlichen Schüler Spranger fortgesetzte Versuch, eine „geisteswissenschaftliche“ Psychologie zu gründen, blieb sogar in Deutschland selbst ohne gebührenden Anklang, obwohl gerade dieser Versuch darauf abzielte, einen der Geisteswelt Rechnung tragenden Horizont der psychologischen Forschung sichtbar zu machen. In einem gewissen, wohl negativen, Sinne hatte auch Windelband dazu beigetragen, und zwar durch seine Behauptung, daß die wissenschaftliche Psychologie, unter welcher er im wesentlichen dasselbe verstand, was Dilthey und Spranger als die „naturwissenschaftliche Psychologie“ bezeichneten, von keinem Geisteswissenschaftler gebraucht werden könne, und das die Geisteswissenschaftler deshalb auf ihre eigenen, auf Grund von persönlichen „Intuitionen“ erarbeiteten Psychologien angewiesen seien. Dagegen scheint es mehr als seltsam zu sein, daß einer der radikalsten Vorkämpfer für die Eigenart der Geisteswissenschaften, Rickert, der Idee der geisteswissenschaftlichen Psychologie kein Verständnis entgegenzubringen vermochte.

In der Philosophie ist der Unterschied zwischen Menschlichem und bloß Animalischem am weitgehendsten von denjenigen behandelt worden, die sich mit philosophi-

schen Problemen des Menschseins und der Kultur befaßt haben, am schärfsten und radikalsten wohl von den Vertretern der Theorie, die Scheler seinerzeit als die Dekadenztheorie bezeichnete, nach welcher die Menschheit nicht eine im Strahlenglanz der Vollkommenheit erscheinende „Krone der Schöpfung“, sondern ein elendes Produkt der animalischen Degeneration sei und unaufhaltsam ihrer Vernichtung entgegenschreite. Trotz aller Übertreibungen hatten die Dekadenztheoretiker soviel, und zweifellos, Recht, als sie von der in der Struktur des Menschen selbst liegenden Gefahr schon in einer Zeit grell zu schreien wagten, in der die „allzu vielen“ noch in süßen Träumen der Fortschrittstheorien zu schwelgen pflegten. Auch Nic.Hartmann, der in gar keiner Weise zu den Untergangs- oder Dekadenztheoretikern gerechnet werden darf (vgl. unten, Kap.XVII), hob entschieden hervor, daß der Geist an der ihn tragenden Schicht der Natur zehre, was zu „Raubbau am Leben und Selbstvernichtung“ werden könne, obwohl nicht notwendig führen müsse (s. in seinem Buch „Das Problem des geistigen Seins“, 2.Aufl., 1949, Kap.VIII, c-d). Der biologischen Gebundenheit der Tiere Wertföhlung, Aktions- und Entscheidungsfähigkeit des Menschen gegenüberstellend, schrieb er: „Aber es ist eine gefährliche Höhe. Sie stellt die größten Anforderungen an ihm, zwingt ihn zu ständigem Ringen, läßt ihn dicht über dem Abgrund wandeln, schützt ihn nicht vor dem Sturz“ (ibid., Kap.XV, b, S.165). „Das freie Wesen ist das aus sich selbst heraus gefährdete Wesen. Die anderen alle kennen nur den Kampf mit der äußeren Bedrohung. Nur der Mensch ist von innen bedroht. Er trägt Selbstverwirklichung und Selbstvernichtung in sich selbst“ (ibid., Kap.XV, b, S.167). In unserer Zeit, in der das Gefühl des Bedrohtseins mehr und mehr zu einer Art welthistorischen Alpdrückens wird, ist man sich allgemein dessen bewußt, daß dieses Bedrohtsein nicht auf Kosten Gottes, des Teufels oder der äußeren Natur gesetzt werden kann, sondern im Menschen selbst wurzelt und also wirklich ein Bedrohtsein von innen bedeutet, welches zur Selbstvernichtung der Kultur oder gar des Menschengeschlechts selber bringen kann.

Gerade weil solch ein Bedrohtsein weder in außermenschlichen Faktoren noch in der menschlichen biolo-

gischen Struktur, sondern in der Duplizität von Natur-Mensch und Kultur-Mensch wurzelt, kann es gerade bewundert werden, wie wenig diese Duplizität, im Großen und Ganzen, von den Subjektlehren berücksichtigt worden ist. Sollte es in unseren Tagen noch zulässig sein, dasjenige in der Struktur des menschlichen Subjekts zu ignorieren, was sogar zur Selbstvernichtung dieses Subjekts bringen kann? Diese Frage kann nur mit einem entschiedenen „Nein!“ beantwortet werden, weshalb wir für unausweichlich halten, nun auch in unseren, dem Phänomen und der Wirklichkeit des Ich geltenden Untersuchungen der Unterschiedenheit von Natur und Kultur sorgfältig Rechnung zu tragen. Somit wird einer der wichtigsten Unterschiede zwischen unseren Untersuchungen über das Subjekt und denjenigen der Tradition, bis auf Bergson und Husserl, sich ergeben. Sogar bei Heidegger, der in allerlei Hinsicht nichttraditionell zu sein trachtet, kommt der Unterschied zwischen Natur und Kultur im Menschen nicht irgendwie hinreichend zutage. Die Ausführungen Nic.Hartmanns bewegen sich wohl ziemlich weitgehend in der Laufbahn der Unterscheidung zwischen Natur und Kultur im Menschen, geben sich aber, u.U., viel zu früh mit der Kontrastierung von „Geistlosem“ und „Geistigem“ zufrieden und befassen sich dann nur mit dem Geistigen, worauf auch der Titel seines entsprechenden Werkes, „Das Problem des geistigen Seins“, hinweist. Was bei Nic.Hartmann „personaler Geist“ heißt, ist nichts anderes als die überanimalische, der animalischen Subjektheit superexistierende geistige Subjektheit oder, in unserer Terminologie, die subjektive immaterielle Kultur.

Die Tendenz, den Unterschied zwischen Natur und Kultur von dem Horizont unserer Untersuchungen nicht mehr entschwinden zu lassen, wird sich rein terminologisch dadurch zum Ausdruck bringen, daß wir den terminologischen Gegensatz von Natur und Kultur dem traditionellen Gegensatz von Natur und Geist bevorzugen werden. Gewiß sind diese Gegensätze nicht identisch, weil es auch eine materielle Kultur gibt, während ein materieller Geist soviel bedeuten würde wie die vielberüchtigten hölzernes Eisen, rundes Viereck und dgl. innerlich widerspruchsvollen Absurditäten. Jedoch, obwohl selber nicht etwas Geistiges, ist die materielle

Kultur nur als ein Produkt des Geistigen möglich (s. unten, Kap. XII, Abschnitt e, 4). Dem Gegensatz von Natur und Kultur würde also in der traditionellen Terminologie derjenige von Natur einerseits und Geist mit dessen Erzeugnissen, unter welchen die materiellen Erzeugnisse nur einen Teil bilden, andererseits genau entsprechen. Der Gebrauch des Terminus „Kultur“ ist auch in dem Sinne zu bevorzugen, daß er, relativ genommen, noch „neugeboren“ und deshalb in der Philosophie viel weniger der Gefahr einer verwirrenden Vieldeutigkeit ausgesetzt ist als der Terminus „Geist“, der zu seiner Vergangenheit schon Jahrtausende zählt.

Als „Natur“ werden wir im weiteren all diejenigen Bestimmtheiten der Lebewesen bezeichnen, die durch die Vererbung (hereditas) bedingt sind, die Vererbung aber im biologischen Sinne verstehen, nämlich als die Weitergabe solcher Merkmalsanlagen der Lebewesen an ihre Nachkommen, welche, eben als Anlagen, von der jeweiligen Umwelt der Nachkommen unabhängig sind, deren Ausbildung zu wirklichen Organisationsmerkmalen aber im Zusammenhang mit gewissen Entwicklungsreizen in der Umwelt der Nachkommen stattfindet. (Nach der heute in der Biologie herrschenden Ansicht beruht solch eine Weitergabe im Menschenleben auf den in den Zellkernen in linearer Anordnung gelagerten Entwicklungseinheiten, welche Gene, auch Erbanlagen, Erbfaktoren, Plasteiden genannt werden, sich angeblich durch identische Reduplikation vermehren und auf dem Wege der Befruchtung weitergeben. Man hält für wahrscheinlich, daß in ihrer chemischen Struktur sie Nukleoproteidmoleküle sind.) Ob die derart weitergegebenen Merkmalsanlagen nicht nur von der Umwelt der Nachkommen, sondern auch von den individuell erworbenen Bestimmtheiten der Vorfahren unabhängig und also bloß als die sog. Artsmerkmale in Betracht kommen, oder neben den Artsmerkmalen auch die individuell erworbenen Bestimmtheiten der Vorfahren weitergegeben werden können, ist eine Frage für sich. Während die Vererbung von den Artsmerkmalen allgemein zugegeben wird, finden sich noch manche Biologen, die auch eine Weitergabe der individuell erworbenen Bestimmtheiten für möglich halten. Weil nichts Kulturmäßiges vererbt werden kann (wie das

in der Entfaltung der Untersuchungen dieses Kapitels in Sicht kommen wird), deshalb ist diese Frage in unserem Problemzusammenhang nicht von grundlegender Bedeutung und kann also dahingestellt werden.

Die Grenzen des durch die Vererbung bedingten Naturmäßigen fallen mit denjenigen der lebendigen Individuen nicht zusammen: erstens kann innerhalb der Grenzen dieser Individuen etwas vorkommen, was nicht vererbungsmäßig bedingt ist, z.B., die zur Stärkung eines noch lebendigen Baumes durch dessen Stamm gezwungene Schraube, die künstlichen Rippen in einem Menschenleib; zweitens ist ein lebendiges Individuum notwendigerweise in Wechselwirkung mit seiner Umwelt, so daß in derselben Dinge und Eigenschaften vorkommen können, deren Dasein auf Kosten der vererbten Bestimmtheiten dieses Individuums zu setzen ist, wie, z.B., die Nester der Vögel, die von den Bibern errichteten Bauten. Gerade bei der Behandlung des Unterschiedes zwischen Natur und Kultur dürfte das nicht außer Acht gelassen werden.

Was zu einem Lebenszusammenhang im eigentlichen Sinne gehört und von ihm also nicht bloß irgendwie „mitgeschleppt“ wird, ist in die gerade diesen Lebenszusammenhang auszeichnende Zweckdienlichkeit eingeordnet und kann folgende Gebiete aufweisen: erstens das Vererbte; zweitens dasjenige Nicht-Vererbte, das zufälligerweise zugezogen und wegen seiner Brauchbarkeit (Nützlichkeit) in den Lebenszusammenhang einbezogen ist; drittens dasjenige Nicht-Vererbte, dessen Einordnung in den Lebenszusammenhang erst nach einer es zuziehenden Aktivität möglich wird, weil es nicht, wie im vorigen Fall, als ein „Zufall“ einfach da ist. (Gewöhnlich pflegt man nur das zu der soeben erwähnten, dritten, Gruppe Gehörende für „erworben“ zu halten, wie, u.a., auch in Goethes Worten „erwirb es, um es zu besitzen“ ausgedrückt worden ist.) Erweist sich ein irgendwie Zugezogenes als die Zweckdienlichkeit des jeweiligen Lebenszusammenhanges störend und also im weiteren Sinne „schädlich“, so wird es von dem Lebenszusammenhang versucht, solch einen Schädling loszuwerden, oder, falls das unmöglich sein sollte, ihn innerhalb des Lebenszusammenhanges zu „isolieren“, etwa so, wie ein

aus dem Organismus nicht zu entfernender Fremdkörper „eingekapselt“ wird. Jedenfalls gehört solch ein innerlich „bloß Mitgeschlepptes“ nicht irgendwie eigentlich zu dem Lebenszusammenhang. Das Zugezogene kann also als im eigentlichen Sinne „erworben“ nur angesehen werden, sofern es in den jeweiligen Zweckdienlichkeitszusammenhang (Gebrauchszusammenhang) des Lebens eingeordnet ist, und zwar unabhängig davon, ob sein Zuhandensein sich als bloßer Zufall oder als Resultat einer auf die Einordnung abgezielten Tätigkeit ergeben hat.

Weil das im eigentlichen Sinne Erworbene nur auf Grund des Vererbten möglich sein kann, das Vererbte aber das ursprünglich Organische im Leben ausmacht, deshalb kann dieses Erworbene mit dem von Spencer geprägten Terminus als das „Superorganische“ bezeichnet werden, was jedoch nicht bedeuten soll, daß wir diesen Terminus genau in demselben Sinne gebrauchen werden, in welchem er von Spencer selbst gebraucht wurde. Von all den Formen dieses Erworbenen sind in unserem Problemzusammenhang nur diejenigen wichtig, die man auf Kosten des Lernens zu setzen pflegt, und deshalb sind nur diese Formen wichtig, weil die Kultur sich als ein Sondergebiet des durch das Lernen Erworbenen zeigt.

Es gibt ein Lernen durch die eigene Erfahrung, wie das, z.B., in dem bekannten Spruch „Gebranntes Kind scheut das Feuer“ zum Ausdruck gebracht worden ist. Solch ein Lernen kommt schon in der Tierwelt vor. Es gibt aber auch Lernen vor eigener Erfahrung, und zwar als Lernen von anderen. Weil das Spezifische der Kultur in demjenigen Gebiet des Superorganischen liegt, welches durch das Lernen von anderen charakterisiert ist, deshalb haben manche Forscher die Kultur diesem Gebiet einfach gleichgesetzt und demzufolge erklären müssen, daß schon höhere Tiere eine gewisse Kultur haben, nämlich sofern das Lernen von anderen bei ihnen nicht nur vorkommt, sondern bisweilen geradezu überraschende Resultate aufweist. Ein derart erweiterter Gebrauch des Terminus „Kultur“ verdunkelt den Unterschied zwischen Menschen und Tieren und hebt also dasjenige nicht hervor, was für das Menschenleben allein charakteristisch ist. Hieraus versteht sich, daß diejenigen, die sich der soeben erwähnten,

auch das Tierleben umfassenden Definition der Kultur bedienen, sich genötigt sehen, die nur für das Menschenleben charakteristische Kultur irgendwie besonders hervorzuheben, wie das, z.B., bei den amerikanischen Soziologen Ogburn & Nimkoff der Fall ist, welche dieselbe als die „substanzielle Kultur“ (substantial culture) bezeichnet haben (s. Ogburn & Nimkoff, „Sociology“, 2nd edition, 1950, p.58). In unseren Ausführungen, wie es auch sonst in der Kulturphilosophie üblich ist, werden wir nur dasjenige durchs Lernen von anderen Erworbene als „Kultur“ bezeichnen, das für den Menschen allein charakteristisch ist.

a. Zur Problematik der Werkzeuge

Im Alltagsleben versteht man unter Werkzeugen solche materiellen Dinge wie Messer, Hämmer, Sägen u.dgl. Für unseren Problemzusammenhang ist ein für die philosophische Behandlung der Kultur wichtiger Begriff der Werkzeuge zu bilden, der nicht nur gewisse materiellen Dinge, sondern weit darüber hinaus auch solche immateriellen Wirklichkeiten umfassen soll wie Wissenschaften, Künste, Religionen. Daß es sich dabei nicht um eine gewaltsame terminologische Konstruktion handeln darf, versteht sich von selbst.

Was die genannten Dinge zu Werkzeugen macht, ist nicht ihre Materialität, sondern ihr Gebrauchtwerden in einem Lebenszusammenhang, zu dem sie nicht vererbungsmäßig gehören. Als „Werkzeug“ im allgemeinsten Sinne läßt sich also alles ansehen, was in einem Lebenszusammenhang gebraucht wird, ohne vererbungsmäßig zum selben zu gehören und – was besonders hervorgehoben werden muß – unabhängig davon, ob es materiell oder immateriell ist. Messer, Hämmer, Sägen sind also nur Einzelfälle der materiellen Werkzeuge, von welchen Wissenschaften, Künste und Religionen wohl verschieden sind, zugleich aber Einzelfälle der immateriellen Werkzeuge darstellen, weil auch sie im Lebenszusammenhang gebraucht werden, ohne zu demselben vererbungsmäßig zu gehören.

Von dem Standpunkt des Gebrauchs der Werkzeuge aus müssen drei Formen des Lebens unterschieden werden: erstens die elementarste, noch keinen Gebrauch von Werkzeugen

aufweisende; zweitens diejenige Form, die gelegentlich schon einen Gebrauch der Werkzeuge aufweist, die gebrauchten Werkzeuge aber noch sozusagen statisch sind, d.h. keine Entwicklung in ihrer Brauchbarkeit, keine Vervollkommnung erfahren haben, wie, z.B., wenn ein Menschenaffe sich eines in der Nähe liegenden Steins bedient, um eine Kokosnuß zu zerknacken oder wenn – ähnlicherweise – ein Vogel gewisser Art in Afrika einen Stein in seinem Schnabel hält, um die harte Schale eines Straußeneies zerschlagen zu können (in all derartigen Fällen kann ein und derselbe Stein unbegrenzt viele Male gebraucht werden, ohne von dem ihn gebrauchenden Tiere eine Veränderung in der Richtung der Steigerung seiner Brauchbarkeit, d.h. ohne jegliche Vervollkommnung, erfahren zu haben); drittens die höchste Form, durch die Entwicklung der Werkzeuge ausgezeichnet, und zwar fähig, die Brauchbarkeit der Werkzeuge durch gewisse Änderungen ihrer Struktur zu steigern.

Bekanntlich hat man in gewissen, wohl speziell geplanten, Experimenten beobachten können, wie ein Schimpanse, eine von ihm erwünschte, aber zu hoch an einem Baum, dessen Erklettern für ihn unmöglich gemacht worden war, hängende Frucht sehend, nach den neben dem Baum gelegten Bambusrohren greifen kann, um die Frucht herunterkriegen zu können, und wie er, jedes derselben für zu kurz findend, versuchen kann, das Ende eines dieser Rohre in ein anderes Rohr einzuschieben, um ein längeres Rohr zu seiner Verfügung haben zu können. Sollte das nicht beweisen, daß das Machen der Werkzeuge schon in der Tierwelt stattfindet und also keine spezifisch menschliche Eigenschaft ist? – Das Machen im spezifischen Sinne bedeutet aber nicht ein bloßes Zusammenfügen gewisser Dinge, sondern zunächst ein Eingreifen in deren Struktur. Hieraus versteht sich, wie man hat sagen können, daß des Menschen spezifische, ihn von vegetativen und animalischen Lebewesen unterscheidende Eigenschaft das Werkzeugmachen sei, und daß das Menschsein sich mit dem Machen der ersten Werkzeuge angemeldet habe. Bekanntlich wird es in der Anthropologie behauptet auch, daß das früheste Werkzeugmachen in der Zersplitterung der rundlichen Kieselsteine bestanden habe, – in einer Aktion, deren Zweck die Herstellung von scharfen,

zum Schneiden brauchbaren Dingen gewesen sei. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß solch eine Aktion nicht für ein bloßes Zusammenfügen von vorher bestehenden Dingen gehalten werden kann (wie das wohl bei dem erwähnten Einschieben eines Bambusrohres in ein anderes der Fall gewesen ist), sondern als ein Eingreifen in die Struktur der Dinge (wie in dem vorher ebenfalls erwähnten Fall der Zersplitterung der rundlichen Kieselsteine) angesehen werden muß. Aus dem über das „Machen“ Gesagten versteht sich, wieso man den Menschen als „werkzeugmachenden Tier“ hat definieren können. Die gemachten Werkzeuge, die man als „Artefakte“ zu bezeichnen pflegt, legen also immer Zeugnis von dem Menschsein ab, und die frühesten Artefakte von dem frühesten Menschsein.

Vorher (am Ende der Einleitung zu diesem, zwölften, Kapitel) war schon davon die Rede, daß das Machen und die Entwicklung der Werkzeuge mit dem Gebrauch der artikulierten Symbole unzertrennlich verbunden sind. Dementsprechend ist in unserem Problemzusammenhang auch die Behandlung des artikulierten Symbolismus notwendig. Und weil derselbe ein Sondergebiet dessen ausmacht, was man als die Sphäre der symbolischen Erfahrung zu bezeichnen pflegt, deshalb können wir auch der Problematik der symbolischen Erfahrung überhaupt nicht ausweichen.

b. Symbolische Erfahrung

Als „symbolische Erfahrung“ werden wir im weiteren den Bereich von Tatsachen bezeichnen, in welchen ein empirisch unmittelbar Gegebenes sich nicht als das gibt, was es in sich selbst ist, sondern durch sein Selbstgeben über sich hinaus auf etwas hinweist, was von ihm verschieden ist. Das in der symbolischen Erfahrung, Gegebene gibt sich also nicht als was es ist, sondern als was es, als ein Ausdruck, bedeutet. Hieraus folgt, daß ein und dasselbe sich Gebende sich ev. in symbolischer als auch nichtsymbolischer Erfahrung geben kann. Beispielsweise können zwei auf dem Papier gezogene perpendikuläre Linien gewisser Länge eben als so aussehende Linien erfaßt werden, können aber auch als „Kreuz“, als das Symbol des Christentums erfahren werden.

Das Verhältnis zwischen Symbolen und demjenigen, was sie symbolisieren, kann nie ein rein objektives Verhältnis sein, sondern wird durch das Bewußtsein konstituiert. Z.B., das Verhältnis zwischen gewissen Krankheiten und den mit ihnen kausal zusammenhängenden Symptomen derselben ist, an sich genommen, kein symbolisches Verhältnis und kann unabhängig von jeglicher Art Symbolismus bestehen. Nur sofern, als man sich der Symptome als der Ausdrücke gewisser Krankheiten bewußt wird, werden sie zu Symbolen. Ein anderes Beispiel: Gewisse Vorgänge in der Innerlichkeit, wie etwa Freude, Zorn, Angst können von außen hervorgehoben werden und selber gewisse von außen wahrnehmbare Veränderungen im Körper eines Ich erzeugen. Zu Symbolen aber werden sie nur dann, wenn sie als Ausdrücke von Freude, Zorn, Angst aufgefaßt, „verstanden“ werden.

Die zur symbolischen Erfahrung gehörenden und in diesem Sinne symbolischen Tatsachen können sowohl vorgefunden als auch (eben als symbolische) erzeugt werden. Der Unterschied zwischen passiven und aktiven, symboldeutenden und symbolerzeugendem Aspekten der symbolischen Erfahrung ist für unsere Untersuchungen besonders wichtig.

Über den Ursprung der symbolischen Erfahrung muß folgendes gesagt werden. Diese Erfahrung kann von jederlei Lernen unabhängig sein und ist dann auf Kosten der Vererbung zu setzen, d.h., sie kann in dem vorher festgelegten Sinne als „naturmäßig“ sein. Solch eine symbolische Erfahrung findet sich schon in der Tierwelt, etwa wenn manche höhere Tiere gewisse körperliche Äußerungen, wie das Geschrei, den Ruf, in biologisch zweckdienlicher Weise und ohne jegliches Lernen durch eigene Erfahrung oder von anderen, also rein „instinktiv“, hervorbringen oder, falls derartige Äußerungen von anderen Tieren hervorgebracht worden sind, diese Äußerungen ebenso instinktiv „verstehen“. Die symbolische Erfahrung kann aber auch durch ein vorhergehendes Lernen bedingt werden, gehört dann schon zum Bereich des Superorganischen, zeigt sich schon im Tierleben und kommt besonders klar in Fällen der dressierten Tiere zum Vorschein. Bekanntlich können die zum Begleiten der blinden Menschen ausgebildeten Hunde sogar gewisse Verkehrssignale „verstehen“. Und doch gibt es gewisse Höhen des Symbolismus,

die nur dem Menschen zugänglich sind. Der Weg zu einer hinreichenden Begründung dieser Feststellung führt über die Unterscheidung zwischen artikulierten und inartikulierten Symbolen.

Im Falle des inartikulierten Symbolismus ist die Zahl der Symbole von gleicher Größe wie die Zahl der symbolisierten Dinge, während im Falle des artikulierten Symbolismus eine beschränkte Zahl der Symbole eine unbeschränkte Zahl von Dingen zum Ausdruck zu bringen vermag. Die für das Tierleben charakteristischen Symbolismen sind entweder naturmäßig (vererbt) oder durchs Lernen erworben, immer aber nur inartikuliert. Die Versuche, die Tiere auch artikulierten Symbolismen lernen zu lassen, haben entweder zu keinen Resultaten geführt oder, bestenfalls, zu solchen, die nur mit den primitivsten Anfängen der für den Menschen charakteristischen artikulierten Symbolismen verglichen werden können.

Wenn es auch nicht geleugnet werden kann, daß manche höheren Tiere, wie etwa Hunde und Pferde, auf gewisse Wörter und Sätze „verstehend“ reagieren können, so handelt es sich noch nicht um ein Verstehen im Sinne des Erfahrens von artikulierten Symbolen: ein vom Menschen gebrauchtes und für ihn artikuliertes Symbol wird dann von dem Tier als ein inartikuliertes Ganzes erlebt, dem ein bestimmtes Ding, und zwar nach Prinzip der Gleichheit der Zahl der Symbole und der Zahl der Dinge, entspricht. In solchen Fällen kommt ein Rückfall eines artikulierten Symbolismus in die niedrigere Stufe des inartikulierten, sozusagen ein „Rückfall ins Primitive“, zum Vorschein. Desgleichen kann auch unter den Menschen vorkommen, wenn, etwa, jemand in voller Dunkelheit von einem anderen und in einer ihm unverständlichen Sprache aneredet wird, und, obwohl der Erfassung des von diesem anderen Gesagten nicht als eines artikulierten Ausdrucks fähig, nichtsdestoweniger das für ihn nicht als artikuliert zugängliche Ganze dadurch „versteht“, daß die für dieses Ganze charakteristische Weise der Aussprache, der Betonung u.dgl. ihn Ärger, Wohlwollen u.dgl. im anderen „verstehen“ läßt.

Das vorher über die symbolische Erfahrung Gesagte ermöglicht die Behandlung dessen, was man als die „Sprache“

zu bezeichnen pflegt. – Im weiteren Sinne bedeutet „Sprache“ das ganze Gebiet der symbolischen Erfahrung, unabhängig davon, welcher Art diese auch immer sein möge. In diesem, weiteren, Sinne „spricht“ man nicht nur durch Worte, sondern auch durch Augen, Hand- und Kopfbewegungen u.dgl. Ausdrucksweisen. Es sei hier an die seinerzeit von den Liebenden so gerne gepflegte Blumensprache erinnert. Die sog. Ausdruckstheorien in der Ästhetik behaupten, daß das ganze Gebiet der Kunst als Sprache durch Töne, Farben u.dgl. angesehen werden müsse (wie das, beispielsweise, bei dem amerikanischen Ästhetiker Dewitt Parker und dem britannischen R.G.Collingwood der Fall gewesen ist). Hält man an den weiteren Wortgebrauch, so muß unausweichlich zugegeben werden, daß schon die Tiere einer Art Sprache haben, nämlich sofern sie sich der symbolischen Erfahrung bedienen. Bedeutet aber die „Sprache“ dasjenige, was man gewöhnlich darunter versteht und was auch den Gegenstand der Sprachwissenschaft ausmacht, d.h. die Sprache im engeren Sinne, dann handelt es sich um eine Art des artikulierte Symbolismus, und zwar um den verbalen artikulierte Symbolismus. Auch diejenigen Forscher, die vor keiner Überbrückung des Abstandes zwischen Menschen und Tieren zurückschrecken würden, geben immer noch zu, daß man sogar im Leben der Menschenaffen keine irgendwie genügende Annäherung an den für den Menschen charakteristischen artikulierte Symbolismus habe beobachten können, was freilich nicht bedeute, daß im engeren Sinne verstandene (und also artikulierte) Sprache plötzlich entstanden sei.

Man ist nun – und unausweichlich – vor die Frage darüber gestellt, wie der artikulierte Symbolismus möglich ist, und zwar wie es möglich ist, daß eine beschränkte Zahl von Symbolen eine unbeschränkte Zahl von Dingen zum Ausdruck zu bringen vermag? Die Antwort auf diese Frage ist schon rein terminologisch angedeutet. „Artikulierte“ bedeutet soviel als „gegliedert“, als verschiedene strukturelle Elemente habend. Gerade das Gegliedertsein macht es möglich, daß dieselben Elemente in neuen Kombinationen und diese wiederum in Kombinationen von Kombinationen erscheinen können, wie das im Falle der artikulierte Sprache besonders klar zum Vorschein kommt, und zwar sofern eine

beschränkte Zahl von Lauten – als inartikulierte Symbole – eine unbeschränkte Zahl von Wörtern nach ethymologischen Formen, die Wörter eine unbeschränkte Zahl von Sätzen nach syntaktischen Formen, die Sätze eine unbeschränkte Zahl von deren Kombinationen nach kompositionellen Formen bilden können, kraft welcher auch solche umfassende sprachlichen Einheiten zustandegebracht werden können, wie die zu den verschiedensten Gebieten der Kultur gehörenden Schriften.

Aus den vorangehenden Ausführungen dürfte nicht gefolgert werden, daß die Sprache, als verbaler artikulierter Symbolismus, die einzige Art des artikulierten Symbolismus sei. Nach unserer festen Überzeugung reicht das „nurmenschliche“ Vermögen des artikulierten Symbolismus über die Grenzen des verbalen Symbolismus bestimmt hinaus. Es gibt zwei Gebiete der Kunst, in welchen der artikulierte Symbolismus sich unverkennbar zum Ausdruck zu bringen scheint – Musik und Architektur. Operiert man doch in der Musik mit einer begrenzten Mannigfaltigkeit von Tönen und anderen musikalischen Elementen, die in den am meisten verschiedenen und bisweilen äußerst komplizierten Kompositionen ebenso wiederkehren wie die Laute und Wörter in den am meisten verschiedenen sprachlichen Werken. Gleicherweise gibt es gewisse in sehr verschiedenen architektonischen Kompositionen wiederkehrende Elemente (wie etwa die ornamentalen – Arabesken, Palmetten u.dgl.). Der sonst noch so große Unterschied zwischen Musik und Architektur, von welchen jene die Komponenten ihrer Werke in zeitlicher Sukzession, diese in räumlicher Koexistenz darstellt (und deshalb als Zeit bzw. Raumkunst bezeichnet worden sind), dürfte die soeben behandelte Ähnlichkeit derselben (im Sinne des weitgehenden Gebrauchs von artikulierten Symbolen) nicht verdunkeln. Diese Ähnlichkeit hat ihren Ausdruck auch in dem bekannten Satz gefunden, daß Architektur gefrorene Musik sei. (Dieser manchmal als ein Beispiel von Unklarheit, Undeutlichkeit und sogar Sinnlosigkeit erwähneter Satz hat in Wirklichkeit einen klar und deutlich faßbaren Sinn, der freilich nicht ohne weiteres ersichtlich ist, sondern erst sozusagen entziffert werden muß.) Als Seitenstück zu diesem Satz könnte der Satz gebildet werden, daß Musik aufgetaute Architektur sei. Es kann nicht ge-

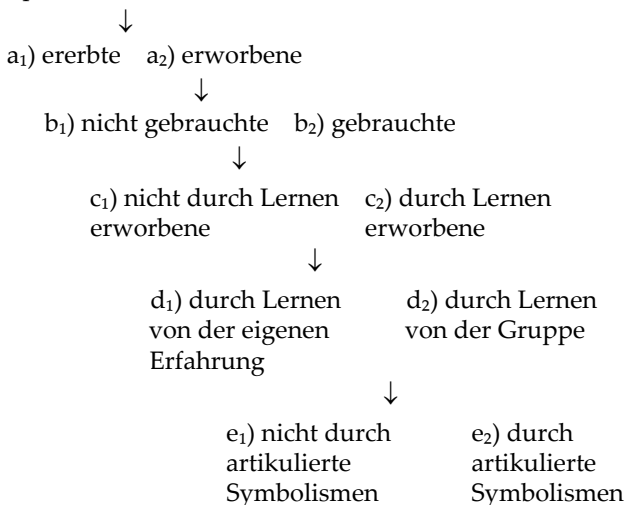
leugnet werden, daß sowohl der für die lebendigen Sprachen charakteristische Lautgehalt als auch der jeweils in der Musik und der Architektur gebrauchte Gehalt von musikalischen und architektonischen Elementen mit der Zeit Veränderungen erfährt. Alle noch so weitgehenden Veränderungen dieser Art aber vollziehen sich innerhalb des artikulierten Symbolismus und können also nichts an der These rütteln, daß Musik und Architektur sich artikulierter Symbolismen bedienen. Ob und wie weit artikulierte Symbolismen auch außerhalb der Grenzen von Sprache, Musik und Architektur vorkommen, kann in unserem Problemzusammenhang dahingestellt werden. (Näheres über Zeit- und Raumkünste s. unten, Kap. XII.)

Auf Grund der vorangehenden Ausführungen kann die Kultur als das durch den Gebrauch der artikulierten Symbolismen charakterisierte Gebiet des Superorganischen definiert werden. Weil aber die Kultur, als eine Art des Superorganischen, nie vererbt, sondern nur durch das Lernen von anderen erworben werden kann und weil als das beste Mittel des Umgangs mit anderen die artikulierte Sprache anzusehen ist, deshalb versteht sich durchaus: daß alle Gebiete der Kultur, eben als nur durch das Lernen von anderen möglich, sozusagen in die Sprache eingewickelt sind, die sich somit als das allgemeinste geistige Medium des Kulturlebens zeigt; daß man sich ihrer in allerlei Arten von Lehrbetrieb, Belehrungen, Informationen, Kritiken usw. bedient; daß diejenigen, die sprachlich irgendwie behindert sind und diese Defektivität nicht zu kompensieren vermögen, notwendigerweise auch im Sinne der Kultur behindert werden, dem Grade ihrer nicht kompensierten Defektivität entsprechend; daß die Defektivität der Sinnesorgane vor allem in dem Maße für die kulturelle Entwicklung eines Individuums bedeutsam ist, als sie die Sprachmöglichkeiten beeinflußt (weshalb die Taubstummen, die an der Beteiligung an dem akustischen Urstrom der Sprache verhindert sind, bedeutsam mehr darunter zu leiden haben als die Blinden, die nur von dem visuell-graphischen Strom der Sprache ausgeschlossen sind und seit der Erfindung der ihre visuell-graphische Defektivität weitgehend kompensierenden taktischen Blindenschrift einer immer abnehmenden Verhinderung ihrer Kulturmöglichkeiten entgegengingen, ja in vielen Fällen

die höchsten Höhen der Kultur erreicht haben, was im selben Maße nie bei den Taubstummen der Fall gewesen ist, obwohl auch sie sich heute gewisser, und des öfteren geradezu bewunderungswürdiger, von der modernsten Technik hergestellter Apparate zur Kompensierung ihrer Defektivität bedienen können).

Um das Kulturmäßige im Menschsein in aller Kürze hervorheben zu können, dürfte die folgende Einordnung von Komponenten des Menschseins empfohlen werden, in welcher der Übergang von a_2 zu b_2 , c_2 , d_2 , e_2 soviel als den Weg zur Definition der Kultur bedeuten würde:

Komponenten des Menschseins



Auf Grund der vorangehenden Ausführungen über das Werkzeugmachen und den Gebrauch der Sprache (als einer Form des artikulierten Symbolismus) kann verstanden werden, was der bekannte holländische Historiker der Technik, Forbes, hatte schreiben können: „Die frühesten Anstrengungen, Werkzeuge zu machen, wurden von der Entwicklung der Sprache begleitet und geführt. Die visuelle Impression der Tiere scheint eine Totalität zu sein, während der Mensch augenscheinlich die einzigartige Fähigkeit hat,

dieses mythische Ganze hinter sich zu lassen und zwischen den Objekten seiner Sinne zu unterscheiden. Die Entwicklung der Sprache ist das sichere Anzeichen des Wachstums einer solchen Unterschiedenheit in der menschlichen Welt...Die nur menschliche Wichtigkeit der Desintegration der totalen Erscheinung in eine Anzahl von ungleichartigen Bildern der Dinge, welche mit ihren Verhältnissen die Muster der menschlichen Welt gestalten, kann gewürdigt werden, wenn man sich des Entzückens der taubstummen Helene erinnert, als sie entdeckte, daß „alles einen Namen hatte“ (s.R.J.Forbes, „The Conquest of Nature“, 1968, p.4-5).

Zieht man auch die oben (im 5.Absatz des Kap.X, a) erwähnte „Weltoffenheit“ des menschlichen Bewußtseins in Betracht, dann kann gesagt werden: Werkzeugmachen, Gebrauch der Sprache und Weltoffenheit des Bewußtseins sind Wesenszüge, welche den Menschen von allen übrigen bis jetzt bekannten Lebewesen scharf unterscheiden.

c. Die Objektivierung des Subjektiven

Trotz aller dann und wann (und in 20.Jh., z.B., von Scheler und dem russischen Philosophen Lossky) geäußerten Behauptungen, daß das Fremdsubjektive unmittelbar wahrgenommen werden könne, hat man immer noch daran festzuhalten, daß das Fremdsubjektive in gar keinem Sinne unmittelbar wahrnehmbar sein kann. Ja noch mehr: auch im Falle der Fremdleiblichkeit, als einer ichhaften Extension, kann im eigentlichen Sinne unmittelbar nur deren Extension, nicht Ichhaftigkeit, erfaßt werden (vgl. hierzu das oben, Kap. XI, g, über die Wahrnehmung des fremden körperlichen Selbst Gesagte). Freilich kann es nicht geleugnet werden, daß auch im Falle der Wahrnehmung des Körperlichen überhaupt der „Träger“ der unmittelbar wahrgenommenen Mannigfaltigkeit von Attributen, das numerisch-identische Substrat der nichtidentischen Bestimmtheiten, „nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern bloß „gedacht“ wird (weshalb Kant die Substanz als eine von der empirischen Mannigfaltigkeit der anschaulichen Inhalte und deren anschaulichen Formen – Raum und Zeit – verschiedene Form des Verstandes interpretiert hatte). Doch gibt es auch einen

wichtigen, in gar keinem Sinne wegzuphilosophierenden Unterschied zwischen der Erfassung des Körperlichen und der Erfassung des Fremdsubjektiven: während die unmittelbar wahrgenommenen Qualia im ersten Falle als zur Struktur des Sinnesdinges gehörend aufgefaßt werden, kann dasjenige, was im Falle der Erfassung des Fremdsubjektiven wirklich unmittelbar (d.h. anschaulich) erfaßt wird, zur Struktur des Fremdsubjektiven nur gerechnet werden, sofern es als mit einer unmittelbar nicht erfaßbaren, sondern deutungsmäßig an es „herangebrachten“ Innerlichkeit zusammenhängend erlebt wird, wie das, z.B., vorher von der unmittelbar erfaßten Extension gesagt worden war: ohne eine deutungsmäßig herangebrachte Innerlichkeit könnte auch das im Falle der Fremdwahrnehmung unmittelbar Erfaßte nicht als ein Fremdleibliches, sondern nur als ein bestimmtes Körperliches unter anderen körperlichen Dingen erfahren werden.

Alles Erfassen der fremden Ichhaftigkeit ist also ein mittelbares Erfassen, was ein unmittelbar nicht faßbares zum unmittelbar faßbaren Ausdruck bringt, d.h., alle ursprüngliche Kenntnissnahme von fremder Innerlichkeit ist eine Art symbolische Erfahrung, diejenige nämlich, in deren Fall das jeweils Symbolisierte zur Innerlichkeit gehört. Die dabei in Betracht kommende Symbolerzeugung werden wir im Weiteren als Objektivierung, die Symboldeutung als Verstehen, Interpretation, bezeichnen. Daß es sich ursprünglich nicht um eine gedankliche, intellektuelle, Deutung handeln kann, geht schon daraus hervor, daß die symbolische Erfahrung auch im Leben der Tiere unleugbar stattfindet (wie das in dem vorangehenden Abschnitt dieses Kapitels erörtert worden ist).

Die Objektivierung in dem soeben festgelegten Sinne ist eine symbolische Heraustragung der Innerlichkeit der Subjektivität in die Äußerlichkeit der Objektivität. Solch eine Aktion kann hinreichend nur verstanden werden, sofern man über die in ihr in Betracht kommende Innerlichkeit im Klaren ist. Diese ist sicherlich nicht Innerlichkeit im Sinne eines bloßen Bestehens innerhalb der Grenzen eines Leibes, weil die Innerlichkeit des Leibes gleich allen körperlichen Bestimmtheiten von außen wahrgenommen werden kann, also selber eine Objektbestimmtheit unter anderen

Objektbestimmtheiten ist und also keiner Objektivierung bedarf (vgl. hierzu das oben, Kap. X, e, über die doppelte Wahrnehmbarkeit des Innerleiblichen Gesagte). Im eigentlichen Sinne handelt es sich um Objektivierung nur da, wo etwas solches symbolisch in die körperliche Äußerlichkeit hinausgetragen wird, was selber nie von außen wahrgenommen werden kann. Innerhalb dieses aber gibt es zwei streng zu unterscheidende Gebiete: einerseits die durch die ursprüngliche Ichhaftigkeit charakterisierten Gefühle, Aktivitätserlebnisse und die ursprünglich ichhaften Empfindungen, d.h. das Gebiet des phänomenal Ichhaften; andererseits dasjenige, welches, obwohl nie als phänomenal ichhaft erlebt, sondern ursprünglich und immer nur als nicht-ichhaft vorgefunden wird, jedoch ebenfalls nie von außen wahrgenommen werden kann, nämlich die Sphäre der nicht-ichhaften Empfindungen (von deren unmittelbarer Zugänglichkeit nur demjenigen Ich, welches sie erlebt, die Tatsachen der Farbenblindheit ein besonders überzeugendes Zeugnis ablegen).

Die übliche Ausdrucksweise, nach welcher die physischen Objekte allen unmittelbar zugänglich seien, muß also für nicht genug genau gehalten werden, weil verschiedene Iche nie dieselben numerisch-identischen Farben-, Gehörs- und dgl. Empfindungsinhalte haben können, sondern bestenfalls nur dermaßen übereinstimmende zu erleben vermögen, daß die auf Grund derselben gesetzten Dinge für dieselben Dinge gehalten werden. Das Bewußtsein von der numerischen Identität eines Dinges für ein und dasselbe Ich impliziert: 1) die nur diesem Ich unmittelbar gegebene Mannigfaltigkeit gewisser Empfindungsinhalte, 2) die durchgängige Übereinstimmung derselben innerhalb des Erfahrungszusammenhanges dieses Ich; 3) die auf Grund dieser Übereinstimmung entstandene Überzeugung, daß es sich um ein und dasselbe Ding handelt, oder, anders ausgedrückt, die in dieser Übereinstimmung motivierte „Setzung“ der numerischen Identität des Dinges. Das Bewußtsein von der numerischen Identität eines wahrgenommenen Dinges für verschiedene Iche weist folgende Struktur auf: 1) die nur dem einzelnen Ichen unmittelbar gegebenen, anderen aber nicht den unmittelbar zugänglichen Mannigfaltigkeiten gewisser Empfindungsinhalte, von welchen die anderen Iche nur sofern

in Kenntnis gesetzt werden können, als diese Inhalte irgendwie objektiviert sind, 2) die durchgängige Übereinstimmung dieser Empfindungsinhalte in allen jeweils in Frage kommenden Ichen, 3) die auf Grund dieser Übereinstimmung in einzelnen Ichen entstandenen Überzeugungen, daß es sich um ein und dasselbe Ding handelt.

Die vorher erwähnte und als nicht hinreichend korrekt bezeichnete Ausdrucksweise läßt sich wie folgt charakterisieren: sie ist korrekt, sofern unbegrenzt viele Iche solche Empfindungsinhalte erleben können, die von ihnen auf ein und dasselbe Ding bezogen werden; sie ist ungenau, sofern sie zum Gedanken verleiten kann, daß die verschiedenen Iche genau dieselben, numerisch-identischen, Empfindungsinhalte haben können, d.h., sie kann die Vermengung der Gemeinsamkeit des Dinges mit der Gemeinsamkeit der Empfindungsinhalte hervorrufen. Die Gemeinsamkeit des Dinges ist in solchen Fällen die numerische Identität desselben, und zwar die auf Grund der Empfindungsinhalte „gesetzte“ Identität, während die Gemeinsamkeit der Empfindungsinhalte nicht deren numerische Identität in verschiedenen Ichen, sondern nur deren Sich-Einordnung in den all die jeweils in Betracht kommenden Iche umgreifenden und also intersubjektiven Zusammenhang der Übereinstimmung bedeuten kann, der sich auf Grund gewisser in einzelnen Ichen stattfindenden und von anderen Ichen verstandenen Objektivierungen konstituiert.

Aus den vorangehenden Betrachtungen leuchtet ein, daß die Problematik der Objektivierung sich nicht nur auf die Gefühle und Aktivitätserlebnisse, sondern auch auf alle Empfindungsinhalte bezieht. Auch von diesen Inhalten gilt, was von allen übrigen Inhalten der fremden Innerlichkeit gilt, und zwar daß die ursprüngliche Kenntnis von ihnen in der symbolischen Erfahrung ihren Grund hat. Sieht, z.B., ein Tier, das die Augen eines anderen Tieres nach ihm gerichtet sind, dann versteht es sofort, daß dieses andere Tier es sieht. Gewiß ist ein solches Verstehen des Gesehenseins von dem anderen noch keine irgendwie explizite psychologische Erkenntnis der im anderen Tier sich vollziehenden Gesichtswahrnehmung mit all deren nur abstrakt-analytisch herausstellbaren visuellen Empfindungsinhalten, sondern

bloß ein für biologisch-praktische Zwecke notwendiges Verstehen der visuellen Verhaltensweise des anderen Tieres, welcher entsprechend die eigene biologisch-praktische Verhaltensweise sich zu richten hat.

Die für die Möglichkeit des bewußtseinsmäßigen Verkehrs zwischen „privaten“ Einzelichen notwendige „Öffentlichkeit“ der Objektivierung kann ihre Rolle nur spielen, sofern sie eine reale körperliche Objektivität ist, weil ohne eine solche aller bewußtseinsmäßige Verkehr zwischen Einzelichen ausgeschlossen wäre. Ein in Traum oder in der Phantasie auf ein noch so feines Papier und noch so klar geschriebener Brief könnte die Grenzen des jeweils in Betracht kommenden Einzelsubjekts nicht überschreiten, weil sowohl der Schreiber als auch der Brief und die eventuellen Leser eines solchen Briefes – eben als Schreiber, Brief und Leser – nur in der Innerlichkeit des Träumenden oder der Innerlichkeit des Phantasierenden bestehen würden. In diesem Zusammenhang lohnt es sich auch dessen zu gedenken, was Schopenhauer über die Objektivierung geschrieben habe: „Ich verstehe unter Objektivation das Sichdarstellen in der realen Körperwelt“ („Die Welt als Wille und Vorstellung“, 2.Band, Kap.20, 1.Satz). Daß die symbolisch in die Äußerlichkeit der Körperlichkeit herausgetragene Innerlichkeit sowohl kulturmäßig als auch naturmäßig sein kann, versteht sich ohne weiteres.

In Fällen der Objektivierung kann es vorkommen, daß derjenige, um dessen Innerlichkeit es sich handelt, von dieser Objektivierung nichts weiß oder gar daß er sich vor deren Möglichkeit fürchtet. Jemand kann, z.B., völlig davon überzeugt sein, daß er seinen Haß eines anderen Ich vollkommen verheimlicht hat, während die anderen, und zwar auf Grund gewisser eigenartiger Momente in den von außen wahrnehmbaren Verhaltensweisen des den Haß Erlebenden, fest davon überzeugt sind, daß es sich um ein solches Gefühl handelt. Ebenso kann ein noch so verzweifelter Versuch, etwas in der eigenen Innerlichkeit zur Objektivierung nicht zuzulassen, mißlingen, wie daß in Fällen tückischer Verhörmethode nicht selten vorgekommen ist. In diesem Zusammenhang empfiehlt es sich, der modernen Lügendetektoren zu gedenken.

Im Zusammenhang damit, wo das für die Objektivierung notwendige Realkörperliche lokalisiert ist, müssen drei Formen der Objektivierung unterschieden werden. Erstens kann dieses Realkörperliche innerhalb der Grenzen des Leibes des Objektivierenden stattfinden, wie das in Gesichtsausdrücken und Gebärden (in Augenmachen, Fingerzeigen, Faustballen, Handschlagen, Kopfschütteln u.dgl.) der Fall ist. Zweitens kann es schon außerhalb der Grenzen des Leibes sein, jedoch so, daß es immer noch in aktuellem Zusammenhang mit dem Leibe ist, wie in den Fällen aktuellen Sprechens, Singens, Schreiens. Im Falle der dritten Form der Objektivierung handelt es sich um ein Realkörperliches, welches, von dem Objektivierenden einmal gebraucht und ev. auch entsprechend geformt, später unabhängig von dem Objektivierenden bestehen kann, wie das sich in den vor Jahrhunderten, ja sogar Jahrtausenden verfaßten Schriften und geschaffenen Kunstwerken besonders überzeugend zum Vorschein bringt.

d. Die Überlieferung (Tradition)

Die Weitergabe von etwas an spätere Generationen kann sich durch Vererbung vollziehen und gehört dann zum Bereich des Naturmäßigen im Menschen. Was in dieser Weise weitergegeben wird, setzt keine es erwerbende Aktivität der späteren Generationen voraus und ist selbst dann da, wenn man es für einen Fluch hält. Die Kanäle, durch welche sich dieser Art Weitergabe vollzieht, sind also nicht diejenigen der Vererbung, sondern der verstehenden Erwerbung des Objektivierten. Die Tatsachen der Objektivierung und des Verstehens des Objektivierten lassen sich schon in der Tierwelt feststellen (vgl. oben, den 3. Absatz des Abschnittes b dieses Kapitels), jedoch dürfte man von der Tradition in der Tierwelt nicht sprechen, und deshalb nicht, weil die Tradition in ihrem eigentlichen, spezifischen Sinne die Weitergabe von Kulturinhalten bedeutet, von welchen in der Tierwelt noch keine Rede sein kann. Solange etwas nur objektiviert ist und das entsprechende Verstehen also noch aussteht, gibt es noch keine aktuelle Tradition, sondern nur eine Aktualität des ausdrückenden realkörperlichen Materials, verbunden

mit der Potentialität (als realer Möglichkeit) des Verstehens. Die zur ontologischen Struktur des Objektivierten gehörende Einheit von Aktualität des symbolisch ausdrückenden Realkörperlichen und Potentialität des Verstehens macht das Schicksalhafte der Tradition aus. Jeder Art Sorge um die Tradition ist also Sorge um das ausdrückende realkörperliche Material und um das Verstehen desselben, d.h. Sorge um etwas Physisches und um etwas Geistiges: man denke, z.B., nur um die rein physische Aufbewahrung der Kunstwerke in Museen und um die Verstehensmöglichkeiten derselben (um Ausstellungsräume, Wegweiser, Kataloge, kurze Charakterisierungen der ausgestellten Kunstwerke usw.).

Diejenige Tradition, die sich durch die Kanäle der Objektivation in den zwei ersteren Formen vollzieht, setzt die Koexistenz von wenigstens zwei lebenden Ichern voraus, was nicht ausschließt, daß zwischen dem ersten Objektivierenden und dem letzten Verstehenden eine unbegrenzte Zahl von „Vermittlern“ stattfinden kann, von welchen jeder etwas von einem lebenden Ich verstehend empfangen und durch die Kanäle der ersteren zwei Objektivierungsformen an ein anderes lebendes Ich weitergegeben hat. Weil solch eine Tradition eine Weitergabe von Lebenden an Lebende bedeutet, werden wir sie im Weiteren die kontinuierliche Tradition nennen. Das es für sie keine zeitlich festgelegten Grenzen gibt, versteht sich durchaus: während die in ihren Prozeß einbezogenen Individuen und Generationen entstehen und vergehen, ist der Prozeß selbst, wie gesagt, immer eine Weitergabe von Leben an Leben, also ohne „nicht lebende“ Zwischenstufen. Deshalb verdient dieser Art Tradition auch den Namen „lebende Tradition“.

Im Falle der Tradition durch die Kanäle der dritten Form der Objektivierung ist es möglich, daß zwischen den Lebenden, die gewisse Objektivierungen vollzogen haben, und denjenigen Lebenden, welche dieselben verstanden haben, keine lebend bestehende und weiter objektivierende Vermittlung stattgefunden hat, wie das an dem Fall der 1922 von Carnarvon und Carter entdeckten Grabstätte des Tut-anch-Amon, eines ägyptischen Königs vom 14. Jahrh. vor Chr., wieder einmal besonders klar zum Vorschein kam. Als ein nicht weniger überzeugendes Beispiel könnten die sog.

Pergamentrollen des Toten Meeres (Dead Sea scrolls) erwähnt werden, welche in den 1947 von einem beduinischen Hirtenknaben entdeckten, ungefähr 8 Meilen nord-westlich von Jericho entfernten Höhlen in Felsen gefunden wurden. Diese Rollen, in einigen aus keramischem Material geformten Krügen untergebracht, sind – nach der Überzeugung der entsprechenden Fachleute – fast vor 2000 Jahren in die Krüge gelegt worden und stellen Manuskripte des Alten Testaments und mancher anderen Schriften religiösen Charakters dar.

Auch für diese Art der Tradition, und gerade für sie insbesondere, gibt es keine fest gelegten Zeitgrenzen. Weil sie aber nicht einen kontinuierlichen Prozeß des lebenden Weitergebens bedeutet, kann sie mit Recht als die nichtkontinuierliche Tradition bezeichnet werden. Ihre ontologische Struktur scheint ein rätselhaftes Ungeheuer zu sein: beide Enden lebend, die Mitte nicht lebend. Die Lösung des Rätsels desselben aber enthüllt die folgende Struktur dieser Tradition: das eine Ende – Aktualität des Objektivierungsprozesses; die Mitte – Potenzialität des Verstehens; das andere Ende – Aktualität des Verstehens. Das scheinbare Totsein ist also wohl ein Nichts des aktuellen Weitergebens, jedoch zugleich eine bestimmte Potentialität desselben.

Das in der dritten Form Objektivierte kann nicht selbst aus der Potentialität erwachen und gleicht der märchenhaften verzauberten Prinzessin, die auf den Prinzen zu warten hatte, der sie erweckte. Im Falle der schlafenden Potentialität des in der dritten Form Objektivierten kann die Funktion des erweckenden Prinzen nur von lebenden Ichen ausgeübt werden, nämlich sofern sie das zur Aktualisierung erforderliche Verstehen aufbringen können. Sollte eine derartige Aktualisierung nicht stattfinden, so würde das die Unterbrechung einer Tradition für immer bedeuten. Man denke hier nur an die nie mehr gelesenen Bücher, nie mehr gesehenen Gemälde, nie mehr gespielten, obwohl in Notenzeichen aufbewahrten Musikstücke. Würden die die Verstehensmöglichkeiten tragenden realkörperlichen Objektivationsmaterialien selber irgendwie unbrauchbar (z.B., die Handschriften unleserlich) oder gar zerstört werden, so würde es wirklich den Tod einer Tradition bedeuten. Man denke hierbei nur an das „Alpdrücken“ der Archäologen, wenn sie die Überzeugung

nicht loszuwerden vermögen, daß gewisse äußerst wichtige Kulturgegenstände der entrückten Vergangenheit entweder nie mehr ausgegraben werden könnten oder gar schon vernichtet worden seien. Aber auch dann, wenn aktuelles Verstehen später stattfindet, gibt es keine Garantie dafür, daß man irgendwie hinreichend dasjenige verstehend erweckt hat, was früher einmal in die „Konservenbüchsen“ des realkörperlichen Objektivationsmaterials hineinverlegt worden war. Es kann geschehen, daß der verstehend erweckende „Prinz“ die „Prinzessin“ des objektivierten Inhalts wohl erweckt hat, aber unwissentlich in der Gestalt einer häßlichen „Hexe“ der Mißdeutung erscheinen läßt.

Ist das in einem Objektivierungsmaterial „Schlummernde“ erweckt, so kann es einen gewaltigen Einfluß auf das aktuelle Leben ausüben, ja kann ev. sogar zu dem entscheidenden Faktor im Übergang zu einem neuen Zeitalter werden, wie das mit der Renaissance der Fall gewesen ist. Eine kontinuierliche, sich durch die Kanäle der aristokratischen und klösterlichen Bildung fortsetzende Tradition der antiken Kultur war, als eine Unterströmung, noch lebend, als es zu dem die Renaissance charakterisierenden Umbruch kam, der hauptsächlich einem neuen und leidenschaftlichen Studium der bis dahin unbekannten Kulturerzeugnisse der Antike, und insbesondere deren Schriften zu verdanken war.

Um sich die Macht des in der dritten Form Objektivierten irgendwie hinreichend vorstellen zu können, empfiehlt es sich, solcher Bücher wie die Bibel, Koran, Kopernikus' „De revolutionibus orbium coelestium“, Darwins „The Origin of Species“, Marxs „Das Kapital“, Hitlers „Mein Kampf“ u.dgl. zu gedenken. Ebenso empfiehlt es sich, das von Robert B. Downs verfaßte Buch „Books That Changed the World“ (a Mentor Book published by the New American Library, New York, U.S.A., 1956) zu lesen, in dem man wohl keine einwandfreie, jedenfalls aber interessante Auslese von Werken findet, die fähig seien, „die gewaltige Kraft des gedruckten Wortes“ zum Vorschein zu bringen.

Die Geschichte, als Prozeß der Kultur, nicht der Natur, ist ein kontinuierlicher, nie unterbrochener Verkehr zwischen kulturmäßig lebenden Individuen, die sich an dem Objektivieren und Verstehen des Objektivierten beteiligen,

d.h. die lebend objektivieren und lebend das Objektivierte verstehen. Nur innerhalb eines solchen ununterbrochenen historischen Prozesses können all die kontinuierlichen und diskontinuierlichen Traditionen kulturmäßiger Inhalte stattfinden. Weil es weder für die kontinuierlichen noch für die diskontinuierlichen Traditionen keine festgelegten Zeitgrenzen gibt, während die Lebensdauer den Individuen unüberschreitbare und enge Grenzen gibt, deshalb ist das Schicksal dieser Traditionen von dem Schicksal der sich in ihnen beteiligenden Individuen weitgehend unabhängig, und zwar in dem Sinne, das es wohl an lebende Individuen überhaupt, aber nicht an bestimmte Individuen gebunden ist.

Die kontinuierliche Tradition, als die ununterbrochene Weitergabe von Lebenden an Lebende, kann durch Lebhaftigkeit und Frische ausgezeichnet sein, läuft aber die Gefahr der Lockerheit, ja sogar der Verflüchtigung der ursprünglichen Inhalte in eine Vielheit von Variationen, wie das sich in Fällen der Märchen und Volkslieder gezeigt hat, nämlich solange die verbalen Inhalte der Märchen und der Volkslieder noch nicht verbal-graphisch und die musikalischen Inhalte der Volkslieder musikalisch-graphisch, d.h. durch den Gebrauch der Musikschrift noch nicht festgelegt waren. Die sich durch die dritte Form der Objektivierung vollziehende diskontinuierliche Tradition ist, im Großen und Ganzen, nicht von derselben Lebhaftigkeit und Frische wie die kontinuierliche, kann aber die letztere in Festigkeit und Genauigkeit weitgehend übertreffen, freilich nur unter gewissen Bedingungen, und zwar in Abhängigkeit von der Art ihres realkörperlichen Ausdrucksmaterials. Man denke in diesem Zusammenhang an die sog. Blumensprache, an das Schreiben in Sand, in Schnee, an die von den Verliebten in der Rinde der Bäume geschnittenen Herzen (die bisweilen länger dauern als die in ihnen zum Ausdruck gebrachte Hitze der Liebe). Es lohnt sich auch, der „Weisen“ zu gedenken, von welchen es erzählt wird, daß während eines Krieges sie ihre Kostbarkeiten vor Plünderung sichern wollten, sie wasserdicht verpackten, in einen See versenkten und, um dieselben später finden zu können, über dem Ort, wo die Kostbarkeiten versenkt waren, eine Kerbe in den Rand ihres Bootes schnitten. Es ist ohne weiteres verständlich, wieso man immer auf der

Suche nach einem möglichst genau formbaren und lange dauernden Ausdrucksmaterial gewesen ist. Die ägyptischen Hieroglyphen waren in Stein gehauen. Der Gebrauch der Steine und des harten Holzmaterials war für die urgermanischen und insbesondere für die skandinavischen Runen charakteristisch. Von dem Standpunkt der Dauerhaftigkeit und der Möglichkeit verfeinerter Formung aus war der den antiken Griechen und Römern reichlich zugängliche Marmor viel geeigneter als der im übrigen Abendlande gebrauchte Sandstein, weshalb die antiken Griechen und Römer eine ganz besondere Anregung zu erleben hatten, ihre Werke der Kunst in den Gebieten von Architektur und Skulptur zu gestalten.

Seitdem es in manchen Objektivationsgebieten zur Möglichkeit einer unbegrenzten Vervielfältigung kam, eröffneten sich in diesen Gebieten bis dahin ungeahnte Möglichkeiten für die Tradition, wie das an der Herstellung des Schreibpapiers und an der von Gutenberg (†1468) erfundenen Buchdruckerkunst zum Vorschein kam und den heutigen Menschen bisweilen schon eine ganz erschreckende „Weltflut des gedruckten Wortes“ erleben läßt.

e. Über die Einteilung der Kulturgebiete

Um die mit der keinesfalls einfachen Problematik der Einteilung der Kulturgebiete verbundenen terminologischen Schwierigkeiten vermeiden zu können, empfiehlt es sich, dessen zu erinnern, was sich aus den oben (in den ersten vier Absätzen der Einleitung zu diesem, XII, Kapitel) entfalteten Ausführungen ergab, und zwar daß die Unterscheidungen zwischen Natur und Kultur, Natur und Geist, Materiellem und Immateriellem im Menschen nicht vermengt werden dürfen. Klarheitshalber möchten wir deshalb empfehlen, die folgende Einteilung vor Augen zu behalten:

Komponenten des Menschseins	{	1) Natur	{	a) materielle b) immaterielle (das biologisch bedingte, untergeistige, Bewußtsein)
		2) Kultur	{	a) materielle b) immaterielle (Geist)

Wie die Kultur im Menschen der Natur in ihm „super-existent“ ist, wird in einem späteren Zusammenhang, nämlich bei der Behandlung des Schichtenbaues des menschlichen Subjekts, erörtert werden (s. Kap. XVII, Einleitendes). Daß der Verschiedenheit der Kulturgebiete diejenige der Kulturwissenschaften, der theoretischen sowohl als der praktischen, entspricht, versteht sich von selbst. Die Einteilung dieser Wissenschaften braucht aber in unserem Problemzusammenhang nicht behandelt zu werden.

Die Vererbung bedeutet die Übertragung gewisser biologischen Strukturen von Generation auf Generation durch die Gene (die Erbanlagen in den Fortpflanzungszellen). Die in einem biologischen Individuum auf Grund der Vererbung entstehenden Eigenschaften verbinden sich mit den durch die Umwelt bedingten und also erworbenen. Infolgedessen bildet sich in jedem biologischen Individuum eine Duplizität aus, die sich an solchen Tatsachen wie die Domestikation und Dressur der wilden Tiere besonders klar gezeigt hat und immer noch zeigt.

Wegen der Unmöglichkeit der Übertragung der Kultur durch Vererbung kann ein Individuum sich an der Kultur nur durch Lernen beteiligen, und ursprünglich durch das Lernen von der Gruppe, zu welcher es gehört. Für ein in normalen Umständen (nicht etwa in einem Waisenhaus) aufwachsendes Kind ist diese Gruppe seine Familie. In diesem Zusammenhang versteht sich, wieso Alexander A. Goldenweiser (in seinem Buche „Anthropology: An Introduction to Primitive Culture“, 1937) hatte sagen können, daß die Familie „ein Übertragungspunkt der Zivilisation“ („a transfer point of civilization“) sei. Im menschlichen Leben sind die Glieder einer Gruppe immer auch schon irgendwie geistig verbunden, weshalb der Druck der Gruppe auf die Individuen – der soziale Druck – zugleich auch ein geistiger Druck ist.

Im Prozeß des Aufwachsens beginnt ein Kind auch mehr und mehr durch seine eigene Erfahrung zu lernen und ist somit auf dem Wege zu seiner Selbstständigkeit. Während der formalen Schulbildung, die grundsätzlich den Interessen der weiteren Gruppe dient, zu welcher seine Familie gehört, wird der ziemlich enge geistige Horizont, den man in

der Familie angeeignet hat, bedeutsam erweitert und die Selbstständigkeit des aufwachsenden Individuums gesteigert, was nicht nur die Möglichkeit der äußeren Konflikte mit den Eltern und der Gruppe, zu welcher diese gehören, bedeutet, sondern auch die Möglichkeit der Konflikte in dem aufwachsenden Individuum selber. Infolgedessen hat es bisweilen nicht nur an dem Gefühl der inneren Zerrissenheit, sondern gar der völligen Verlorenheit zu leiden, wie das besonders für die Pubertätsphase charakteristisch ist. In der dieser folgenden, als Jugendzeit im engeren Sinne bezeichneten Entwicklungsphase ist das Individuum schon gewissermaßen fixiert, obwohl in seinen Ansichten über das Gute und Böse noch immer geneigt, sich nach der Schwarz-Weiß-Skala der Wertung zu richten. Gerade die zu beiden erwähnten Entwicklungsphasen gehörenden Individuen bilden ein besonders geeignetes „Kanonenfleisch“ für allerlei radikale und superradikale Strömungen, insbesondere politische. Ist ein Mensch schon erwachsen und hat eine gewisse „Lebensweisheit“ und die derselben entsprechende Wertungsskala, dann kann es vorkommen, daß er sich im scharfen Konflikt mit demjenigen Lebenssystem findet, in welchem er zu leben hat, daß er zu einem der heutzutage so oft erwähnten „Dissidenten“ geworden ist.

Die Termini „Gruppengeist“, „Gemeingeist“, „objektiver Geist“ bedeuten ein und dasselbe, nämlich den lebenden nichtsubjektiven Geist, die lebende nichtsubjektive immaterielle Kultur. Der Inbegriff der geistigen Inhalte in einem Individuum – sowohl der mit dem objektiven Geist übereinstimmenden als auch der von ihm verschiedenen – kann als der „subjektive Geist“ bezeichnet werden, den Nic.Hartmann den „personalen Geist“ nennt. Dieser Geist vergeht mit dem Vergehen des jeweiligen Individuums, während der objektive Geist wohl an Individuen überhaupt, nicht aber an einzelne bestimmte Individuen gebunden ist. Eine wirklich bewunderungswürdige Behandlung des Problems des geistigen Seins überhaupt und insbesondere des Seins des objektiven Geistes findet sich bei Nic.Hartmann, und zwar in seinem umfangreichen Werk „Das Problem des geistigen Seins“ (2.Aufl., 1949, welche im Weiteren einfach als „Problem“ erwähnt wird).

„Man darf von Hegel sagen, daß er der Entdecker des objektiven Geistes ist. Gerade den überindividuellen, geschichtlich lebenden Geist meinte er, und für ihn prägte er diesen Terminus. Auf ihn bezog er das geschichtliche Geschehen, in ihm erblickte er den eigentlichen Geschichtsträger, den Schöpfer von Recht und Moral, Gemeinschaftsorganisation und Staat, Bildung, Zivilisation und Kultur. Denn diese Gebilde sind es, die Geschichte haben. Damit hat er der Philosophie des Geistes die Wege gewiesen.“ (Problem, S.198.) „Jeder Gemeingeist gehört zur realen Welt, wie der personale Geist auch. Er ist in keiner Weise ihr enthoben, hat kein schwebendes Sein, tritt auch nicht wie ein ihr Transzendentes in ihr auf. Er ist Lebendiges – mit der ganzen Endlichkeit und Vielspältigkeit der Realbedingtheit, wie sie allem Lebendigen eigen ist, nicht anders als die Einzelpersonen auch. Er ist zwar der Geist im Großen, und sein Leben fließt in anderem Tempo als das der Personen. Aber sein Leben ist deswegen nicht weniger wirkliches Leben und als solches dem Gesetz alles Realwirklichen – dem Gesetz der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit – nicht weniger unterworfen als anderes Leben auch.“ (Ibid., S.195-196.) „Es zeigt sich somit, daß das Sein des objektiven Geistes weder in der Summe der Individuen noch im Inbegriff der ihnen gemeinsamen Wesenszüge aufgeht.“ (Ibid., S.196.) „Er wächst nicht mit der Vermehrung der Individuen, schrumpft nicht mit ihrer Abnahme. Die größere Zahl bietet ihm nur die größere Chance der Entfaltung und des Ausgleichs; sonst ist er gleichgültig gegen sie, und stets ist er voll ausgeprägt nur in einer Elite von Individuen. Unter ihm her wechseln die Träger, ihre Anzahl schwankt in weiten Grenzen, er aber besteht fort – auch da, wo die Gemeinschaftsformen sich lösen und neue sich bilden. Er wandelt sich zwar seinerseits auch, aber sein Wandel ist ein anderer als die Folge der Generationen, ein anderer auch als die der Kollektivanzheiten. Er ist durch beide Arten der Folge mit bedingt, geht aber in ihnen nicht auf... Man kann ihn als Inbegriff von Anschauungen, Wertungen, Vorurteilen usw. fassen, er wird deswegen doch nicht zum Inbegriff der Personen, deren Gemeinsames er ausmacht... Schließlich ist es zu berücksichtigen, daß auch eine einzelne Person sehr wohl Repräsentant eines Gemeingeistes sein

kann. Sie wird ihn zwar nie ganz umspannen (der inhaltlichen Mannigfaltigkeit nach), wird als Repräsentant immer irgendwie einseitig bleiben. Dennoch kann er in seinen charakteristischen Wesenszügen an ihr beisammen und gerade als einheitliches Ganzes faßbar sein. Darum sucht der Historiker sich plastische Einzelgestalten heraus, um an ihnen einen Zeitgeist konkret zu charakterisieren. Er kann eben an ihnen das Wesentliche des Gemeingeistes aufzeigen. Was nur Sinn hat, wenn dieses Wesentliche nicht eine Summe von Individuen ist, sondern ein qualitativ Identisches an ihrer Vielzahl.“ (Ibid., S.193-194.) „Nicht überall tritt objektiver Geist in so aufdringlicher Form in die Erscheinung wie am fremdvölkischen Geist. Der Zeitgeist, der ganzen Völkergruppen gemeinsam sein kann, ist verschwiegener, eine andere Form des Gemeingeistes. Sich selbst wird er nur selten anschaulich; erst im historischen Rückblick ist er deutlich erkennbar. Der Sache nach aber ist der Unterschied nur ein solcher der Dimension. Geschichtlich überlagert sich stets der Zeitgeist mit dem völkischen Geist... Der Differenzierung sind hierbei keine prinzipiellen Grenzen gezogen. Ein Städtchen, eine Gemeinde, eine Berufsklasse, eine Arbeitergruppe können jede ihren bestimmt ausgeprägten Gemeingeist haben; nicht anders als eine politische Partei, ein Verein, ein Bataillon, ja eine Schulklassse. Und überall zeigt sich dieselbe Überlagerung, vermehrt noch um die Einbettung des partikulären Geistes in die umfassenden und an Prägung überlegenen Gestalten des Geistes. Das Phänomen ist dasselbe im Großen wie im Kleinen. Nur seine Durchbildung, seine Stabilität und sein Gewicht sind außerordentlich verschieden. Geschichtlich liegt das Übergewicht stets bei den großen Erscheinungsformen.“ (Ibid., S.190-191.) „Wir sprechen ganz zwanglos vom ‚Geist‘ des Hellenismus, der Renaissance, des Rokoko, auch wohl spezieller von dem des ciceronischen oder augusteischen Römertums. Jedermann versteht das, wenn er ein Bruchstück der Geschichte kennt. Und wenn man dann einige repräsentative Gestalten nebeneinanderstellt, die dem gleichen Geiste angehören – dem ‚Zeitgeiste‘, wie man sagt –, wenn man darüber hinaus gewisse charakteristische ‚Ideen‘ der Zeit oder charakteristische Ziele, Tendenzen, Leistungen, Geschehnisse oder gemeinsame Schicksale der Menschen je-

ner Zeit hinzufügt, so liegt darin bereits allemal ein gewisses Bild dieses ‚Geistes‘.“ (Ibid., S.189.) „Zwischen personalem und objektivem Geist ist das Tragen und Getragensein ein gegenseitiges.“ (Ibid., S.200.)

Weil die Kultur nie durch Vererbung übertragen werden kann und weil das Erwerben derselben nur im Zusammenhang mit der Sprache als dem artikulierten Symbolismus möglich ist (vgl. oben, Kap.XII, b), deshalb versteht sich die ganz besondere Bedeutung der Sprache im Sein des objektiven Geistes: „Das Grundverhältnis ist dieses: der Einzelne schafft sich seine Sprache nicht, er findet sie als die gesprochene Sprache vor und ‚übernimmt‘ sie in Mitsprechen von den Sprechenden. Was das Kind als Nichtsprechendes (infans) mitbringt, ist nichts als die Fähigkeit, überhaupt sprechen und Gesprochenes verstehen zu können, sowie die natürliche Tendenz zu beiden...Dieses Empfangen und Übernehmen ist ein langer, mannigfach abgestufter Prozeß des ‚Erlernens‘ unter ständigem Einsatz seelischer Kraft; zugleich aber auch Prozeß des Anteilgewinnens oder des ‚Hineinwachsens‘ in die schon vorbestehende Sphäre des geistig Gemeinsamen.“ (Ibid., S.213.) Das Kind „übernimmt damit das geistige Erbgut der Menschengemeinschaft, in der es sich bewegt, soweit ein solches in der gesprochenen Sprache zu einer gewissen Stabilität gelangt ist und ihm als Vorgeformtes entgegentritt. Und zwar übernimmt es dieses naiv, ohne zu wissen, was es damit übernimmt, ohne also sich auch nur in geringsten damit auseinanderzusetzen. Es weiß es nicht anders, als wie die gesprochene Sprache es ihm in ihren Prägungen darbietet.“ (Ibid., S.213-214.) „Dieses Verhältnis wird dadurch keineswegs durchbrochen, daß auch der Einzelne sprachlich schöpferisch sein kann, ja es ohne Wollen und Wissen überall ist, wo ihm Neuartiges auszusprechen die Kraft wächst... Aber alles das ändert am Grundverhältnis nichts. Denn vor allem Schöpferischsein steht für den Einzelnen allemal das Übernehmen und Hineinwachsen, das Zueigenmachen und Beherrschenlernen eben derselben Sprache, in der er nachmals schöpferisch formen mag.“ (Ibid., S.219.) „Was sich an der Sprache aufzeigen ließ, findet sich mutatis mutandis auf allen Gebieten des Geistes wieder. Er trägt, und er wird getragen. Und überall ist es so, daß sein Tragen das stärkere

ist, während das des Individuums erst zur Kollektivität integriert dem seinigen die Waage hält. Vor allem aber ist der Gemeingeist immer schon als bestimmter und geformter da, das Individuum aber muß aufnehmend und sich ihm angleichend in ihn hineinwachsen.“ (Ibid., S.221.) „So kann man am Beispiel der Sprache in nuce die Grundmomente des objektiven Geisteslebens alle beisammen finden. Das gilt insonderheit für das charakteristische Wechselverhältnis des Tragens und Getragenseins zwischen individuellem und objektivem Geist. Die Individuen sind die lebenden, aber wechselnden Träger des gemeinsamen Geistes; ihr schöpferischer Einsatz bewegt ihn, treibt ihn vorwärts, aber die Bewegung ist als einheitlich fortlaufende nur die seinige, nicht die ihrige. Und ebenso sehr ist wiederum der gemeinsame Geist das tragende Element der individuellen Spontaneität und Schöpferkraft. Denn in jedem Menschenleben formt zuerst er einerseits das Individuum, läßt es teilgewinnen im Heranwachsen an sein Niveau; und erst vom erreichten Niveau aus genießt das Individuum eine gewisse Freiheit eigener geistiger Initiative und Artung. Der Spielraum dieser Freiheit hat die Weite für unübersehbare Eigenart und Mannigfaltigkeit. Aber gemessen an dem, was der Einzelne übernimmt – der überkommenen Sprache, ‚die für ihn dichtet und denkt‘ –, ist das, was er von sich aus hinzufügt, minimal. Denn kein Einzelner leistet etwas annähernd dem Vergleichbares, was der im Gange der Jahrhunderte angehäuften und tradierten Sprachschatz darstellt. Niemand ist in der Lage, diese ‚geistige Masse‘ preiszugeben und durch eine neue, selbst geschaffene zu ersetzen... Im Ganzen aber kann sich die Tragkraft des individuellen Einzelgeistes mit der des objektiv fortlebenden in der Sprache so wenig messen wie auf irgendeinem anderen Geistesgebiet...“ (Ibid., S.220.)

Weil die Existenzialisten nur das unvertretbar Individuelle in der Tatsächlichkeit des Menschseins für eigentlich, alles Allgemeine aber für uneigentlich, verfallen halten, deshalb versteht es sich, daß sie auch den seit Hegel mit einer Art Ehrfurcht gebrauchten Terminus „objektiver Geist“ vermieden haben. In Fällen, in welchen es auf die Problematik des objektiven Geistes ankommt, findet sich bei Heidegger der Terminus „das Man“, bei Jaspers – „Wir alle“. Die Macht des

objektiven Geistes aber hat Heidegger unter dem Titel „das Man“ in einer bewunderungswürdigen Weise geschildert (s. unten, Kap.XIV, Absatz 2).

Hält man es für zulässig, die immaterielle Kultur als „Geist“ zu bezeichnen, dann kann die Gesamtheit der geistigen Inhalte eines Individuums mit Recht als „subjektiver Geist“ bezeichnet werden. Nic.Hartmanns Terminus in diesem Falle ist „personaler Geist“. Unter den geistigen Inhalten eines Individuums sind auch solche, die mit gewissen Inhalten anderer Individuen derselben Gruppe übereinstimmen und dadurch die inhaltlichen Komponenten derjenigen Ganzheit ausmachen, die man als „Gruppengeist“, „Gemeingeist“, „objektiver Geist“ bezeichnet hat. Diese Ganzheit ist in dem Sinne überindividuell, daß sie alle Individuen derselben Gruppe umfaßt.

Den objektiven Geist hat Hegel entdeckt und auch den Terminus „objektiver Geist“ geprägt. Seinem im absoluten Geist verwurzelten Idealismus entsprechend hat Hegel den objektiven Geist für ein vom absoluten Geist konstituiertes Seiendes gehalten. Es ist aber möglich, das Problem dieses Geistes noch diesseits von aller Idealismus-Realismus-Fragestellung zu behandeln, und zwar sofern man auf die Möglichkeit der Gruppenerhaltung im menschlichen Leben Rücksicht nimmt. Die Gruppenerhaltung im Leben der Tiere ist zutiefst auf die sozialen Instinkte gegründet, deren Wirkung durch das von den einzelnen Individuen aus ihrer eigenen Erfahrung Gelernte bestärkt wird, und zwar sofern diese Individuen in der Gruppe nicht nur eine größere Sicherheit, sondern auch ein Wohlbehagen daran erlebt haben, daß sie von den anderen Individuen derselben Gruppe angenommen, anerkannt werden. Im Falle des Menschen ist ein Novum da, nämlich das der animalischen Schicht superexistierende Leben, welches durch Werkzeugmachen, artikulierte Sprache und Weltoffenheit des Bewußtseins charakterisiert ist.

Wegen der Weltoffenheit des Bewußtseins (als dessen Befreitsein von der Beschränktheit bloß auf das biologisch Bedeutsame) kann alles und jedes zum Bewußtsein kommen und eventuell zu Aktionen motivieren, also auch das biologisch Neutrale und das Antisoziale. Infolgedessen wird die

bis dahin biologisch gesicherte Gruppenerhaltung bedroht. Die Lebensform sowohl des vorgeschichtlichen als auch des geschichtlichen Menschen ist aber sozial gewesen. Also sind gewisse Maßnahmen getroffen worden, um die soziale Form des Lebens zu sichern.

Eine geistige Gruppe kann aber nur sofern erhalten werden, als es gelingen kann, die in einem Individuum sich abspielenden geistigen Inhalte mit den Inhalten der anderen Individuen zu einer genügenden Übereinstimmung zu bringen, und vor allem solche wie Meinungen, Überzeugungen, Glaubens-, Fühlens-, Wollens- und Wertungsweisen, zu deren Formung in der Richtung nach der Übereinstimmung denn auch solche Maßnahmen wie Überwachen, Lehren, Führen, Loben, Mißbilligen, Strafen, Einschüchtern u.dgl. Weisen des sozialen Druckes getroffen worden sind. Im Zusammenhang damit hat sich die vorher erwähnte Form des geistigen Seins ergeben, zu deren Bezeichnung die gleichbedeutenden Termini Gruppengeist, Gemeingeist, objektiver Geist geprägt worden sind. Der objektive Geist ist eine Ganzheit, deren inhaltliche Komponenten nur innerhalb der einzelnen Individuen möglich sind. Die Einheit dieser Ganzheit ist in der Einheit der jeweiligen Gruppe verwurzelt und wohl in dem Sinne überindividuell, daß sie die geistigen Inhalte der einzelnen Individuen umgreift. Als selber durch Faktizität und also Zeitlichkeit charakterisiert, kann sie gewiß nicht in demselben Sinne überindividuell sein, in welchem die zeitlosen allgemeinen Wesenheiten überindividuell sind.

Objektivierung und Verstehen des Objektivierten sind Aktionen, die nur von Individuen ausgeübt werden können, weil nur Individuen bewußtseinsfähig sind. Was aber objektiviert und ev. verstanden wird, kann verschieden sein. Im Bereich des naturmäßigen Lebens zeigt sich dieser Unterschied im Zusammenhang mit demjenigen zwischen Individuen und Art, z.B., wenn ein Tier sich von einem anderen Tier bedroht fühlt und zum Zweck der Selbsterhaltung gewisse Laute und Ausdrucksbewegungen hervorbringt, die von dem Angreifer verstanden werden können und ihn abzuschrecken vermögen; wenn der der Arterhaltung dienende Trieb zur Paarung ein Tier zu solchen von außen wahrnehmbaren Ausdrucksweisen zwingt, welche imstande

sind, die Aufmerksamkeit der möglichen sexuellen Partner auf dieses Tier zu lenken. In derartigen Fällen wird etwas aus der animalischen Innerlichkeit in den von außen wahrnehmbaren Symbolen objektiviert, und zwar unabhängig von jeglicher Art Lernen, also rein instinktiv, vererbungsmäßig objektiviert, was gewiß nicht ausschließt, daß manche Tiere auch auf Grund des Lernens von gewissen Symbolismen Gebrauch machen können (vgl. oben, den Abschnitt b in diesem Kapitel).

Durch die objektivierenden Funktionen eines geistigen Individuums kann die kulturmäßige Innerlichkeit dieses Individuums – dessen „subjektiver Geist“ – in die allen zugängliche körperliche Öffentlichkeit symbolisch herausgetragen werden. Und weil diese Innerlichkeit, wie vorher erwähnt worden ist, sowohl die mit dem objektiven Geist übereinstimmenden als auch die von demselben verschiedenen Inhalte enthält, so kann es geschehen, daß ein Individuum, welches etwas zum objektiven Geist Gehörendes öffentlich zu vertreten hat, seine persönliche Nichtübereinstimmung mit demselben auch dann sozusagen „mitobjektiviert“, wenn es sie noch so sorgfältig zu verheimlichen versucht, wie das manchmal in Politik, Diplomatie, ja sogar in Kirchendienst der Fall gewesen ist.

Während Nic.Hartmanns Ausführungen über den objektiven Geist wirklich ausgezeichnet sind, kann nicht dasselbe von seinen Ausführungen über den objektivierten Geist gesagt werden. Die Einwände gegen das Unannehmbare in diesen Ausführungen dürften aber nicht als eine Ablehnung des Ganzen derselben mißverstanden werden. Behält man dieses Unannehmbare, zu dem es jetzt überzugehen gilt, und auch das oben (in den Abschnitten c und d dieses Kapitels) über die drei Formen der Objektivierung und die Tradition Gesagte vor Augen, dann läßt sich auch dasjenige aus Nic.Hartmanns Ausführungen über den objektivierten Geist herausbringen, was in ihnen unzweifelhaft wahr und bedeutsam ist.

Nach der Behandlung des objektiven Geistes schrieb Nic.Hartmann: „Der ‚objektivierte Geist‘ dagegen als dritte Grundgestalt verstanden, ist sowohl vom personalen als vom lebenden objektiven Geiste abgelöst...Er ist der ‚nur noch‘ als Objektivation bestehende, der selbst nicht lebende

und sich entwickelnde, also auch nicht geschichtlich reale, sondern der bloß in seiner Geformtheit stabil gewordene Geist.“ (Problem, S.408.) – In den angeführten Worten wird der objektivierter Geist als die „dritte Grundgestalt“, also als das Ganze des objektivierten Geistes in Betracht gezogen. Es ist aber unmöglich, dieses Ganze als von dem lebenden Geiste abgelöst, nicht lebend und stabil zu bezeichnen, und umso mehr unmöglich, als Nic.Hartmann selbst auch das Folgende niedergeschrieben hat: „So ist z.B. alle Rede ungeachtet ihrer Flüchtigkeit, doch schon Objektivation in weitem Sinne.“ (Problem, S.410.) „Objektivation dieser Art ist noch nicht verselbständigt. Sie besteht nur als die noch flüssige, mit allen Schwankungen des Augenblicks und der Individualität mitgehende, vom lebenden Geiste ganz getragene und ihm gegenüber unselbständige Ausformung. Sie ist also zwar Objektivation, tritt auch gelegentlich spürbar als solche hervor; aber sie funktioniert nur wie ein Lebenselement des lebenden Geistes.“ (Ibid., S.411.) Aus dem Gesagten geht es hervor, daß auch das Folgende nicht anerkannt werden kann: „Das Gesetz des objektivierten Geistes ist hiernach dieses: einmal als geschaffenes Produkt herausgeformt, gewinnt er Unabhängigkeit vom schaffenden Geiste.“ (Ibid., S.410.) Es ist doch offensichtlich, daß diese Behauptung nur von dem in der dritten Form objektivierten Geiste gelten kann.

Bedeutet die Rede den Prozeß der in den von außen wahrnehmbaren Lauten objektivierten geistigen Inhalte, die „nur wie ein Lebenselement des lebenden Geistes“ funktionieren, dann ist es schon zugegeben worden, daß die Objektivationen in der zweiten Form auch zum „lebenden Geist“ gehören. Dann steht aber nichts mehr im Wege, auch die in der ersten Form objektivierten geistigen Inhalte als den lebenden Geist zu bezeichnen: funktionieren doch z.B. auch die in Kopfbewegungen, Gesichtsausdrücken, Handschlägen objektivierten geistigen Inhalte „nur wie Lebenselemente des lebenden Geistes“. Vom nicht lebenden Geist kann man also nur in Bezug auf den in der dritten Form objektivierten Geist sprechen, weil es sich nur in diesem Falle um den Geist handelt, der weder gar nicht existierend noch aktuell existierend ist, sondern als reale Möglichkeit (Potenzialität) seines im Verstehen aktualisierbaren Lebens besteht. Findet

die Aktualisierung statt, dann hat man es wieder mit dem lebenden Geist zu tun, sozusagen mit der Wiedergeburt des Geistes, was gewiß nicht zu bedeuten hat, daß diese zwei Phasen der Aktualität notwendigerweise übereinstimmend sein müssen (vgl. in diesem Zusammenhang das oben, im Abschnitt d dieses Kapitels über die Tradition Gesagte). Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß das die Objektivierung ausübende und das das Objektivierte verstehende Subjekt ein und dasselbe Subjekt ist, wie etwa in Fällen des Lesens der selbstgeschriebenen Briefe vor deren Absendung. Mit Vorsicht muß auch das Folgende gelesen werden: „Aller lebende Geist objektiviert sich, der personale so gut wie der Gemeingeist, und zwar auf allen seinen Gebieten.“ (Problem, S.409.) Weil das Objektivieren nur vom Bewußtsein ausgeübt werden kann und weil nur der personale Geist Bewußtsein haben kann (s. *ibid.*, S.73), deshalb kann der objektive Geist (Gemeingeist) sich nicht objektivieren. Er kann aber wohl von dem personalen Geist objektiviert werden, und zwar deshalb, weil dieser in seiner Struktur sowohl die ihn von allen anderen Individuen unterscheidenden geistigen Inhalte hat, als auch solche, die mit den Inhalten anderer geistigen Individuen übereinstimmen und dadurch zu den inhaltlichen Komponenten der die Individuen umgreifenden und in diesem Sinne überindividuellen Ganzheit des objektiven Geistes gehören können, welche in der Einheit der geistigen Gruppe verwurzelt ist.

Das Verhältnis zwischen den drei Formen des geistigen Seins kann in aller Kürze wie folgt charakterisiert werden: 1) ohne personalen Geist kein objektiver Geist, weil die Inhalte des objektiven Geistes nur innerhalb der Struktur des personalen Geistes bestehen können; ohne personalen Geist kein objektivierter Geist, weil nur der personale Geist Bewußtsein hat und deshalb der Objektivierung fähig ist; 2) ohne objektiven Geist kein personaler Geist, weil die geistigen Inhalte des personalen Geistes ursprünglich nur auf Grund des Lernens von der durch den objektivierten Geist charakterisierten Gruppe entstehen können; ohne objektiven Geist auch kein objektivierter Geist, weil der selbst nur auf Grund des objektiven Geistes mögliche personale Geist allein der Objektivierung fähig ist; 3) ohne objektivierten Geist weder

der personale noch der objektive Geist möglich, weil die geistigen Inhalte der anderen Iche nur sofern erfaßt werden können, als sie objektiviert, d.h. im körperlichen Material zum Ausdruck gebracht worden sind und dadurch die zur Möglichkeit sowohl des personalen als auch des objektiven Geistes notwendige geistige Kommunikation zustandegebracht haben.- Die drei Formen des Geistes stehen also nicht im Verhältnis des Tragens und Getragenseins zueinander, d.h. nicht im Verhältnis des Schichtenbaues. Weil keine derselben ohne die anderen möglich ist, kann man in Bezug auf sie nur von wechselseitiger Bedingtheit, d.h. der Koordination sprechen. Eben in einer solchen Koordination bilden sie das Ganze der höchsten Schicht des realen Seins.

Die materiale Kultur ist selbst weder objektivierend noch objektiviert, sondern schlechthin als dasjenige da, was im Bereiche des kulturmäßigen Seienden räumlich-zeitlich ist, und nur, sofern es räumlich-zeitlich ist. Was an materiellen Dingen (Maschinen, Fahrzeugen, Gebäuden u.dgl.) zum „Ausdruck“ gehört, ist schon etwas Geistiges (wie etwa die ästhetische Linienführung im Falle der erwähnten Kulturdinge). Dieser Unterschied hebt sich besonders klar in den angewandten Künsten hervor. Freilich weist auch die materielle Kultur einen Unterschied zwischen Subjektivem und Nichtsubjektivem auf, und zwar sofern ein körperliches Kulturmäßiges entweder innerhalb eines psychophysischen Individuums, und also innerhalb dessen Leibkörpers, stattfindet oder außerhalb der Grenzen der Leibkörperlichkeit liegt. Ebenso weist sie den Unterschied zwischen Lebenden und Nichtlebenden auf: man denke nur an die Maschinen einerseits und an das Gebiet der kultivierten Pflanzen und Tiere andererseits, oder an die Atombomben und an die angeblich viel gefährlicheren, aus Mikroorganismen hergestellten „biologischen Bomben“.

Was in dem materiellen Sein kulturmäßig ist, kann nur im Zusammenhang mit den immateriellen Funktionen des Kulturmäßigen, und zwar als ein innerhalb des Materiellen hervorgebrachtes Produkt derselben, möglich sein. Hieraus versteht sich, was Nic.Hartmann von der durch den Geist ausgeübten „Rückdeterminierung“ hatte schreiben können: „Hierbei gehört das mannigfaltige Gebiet der

Naturbeherrschung, der Arbeit an Dingen, der Gestaltung des Vorgefundenen für menschliche Zwecke. Fast alles sichtbare Wirken gehört hierher und alles, was Technik heißt. Nicht alles Wirken des Geistes ist segensreich in der Welt. Im Kampfe ist der Mensch geworden, was er ist. Er hat Leben vernichtet, Tiergeschlechter ausgerottet. Aber er hat auch eine Dingwelt geschaffen, wie Natur sie nicht schafft; und diese selbstgeschaffene Dingwelt macht einen beträchtlichen Teil seiner Menschwelt aus – Landbau, Tierzucht, Verkehrswege, Städte. Mit dem Anwachsen dieser Dingwelt hat er sowohl sein eigenes Leben als das der Natur umgestaltet. Er hat das Antlitz der Erde verändert.“ (Problem, S.100.)

Kapitel XIII

Der existenzialistische Zugang zum Problem des subjektiven Seins

a. Das „bloße Daß“, das „Wie des Daß“ und das „Was“ des Seienden

Es kann nicht geleugnet werden, daß der sog. Existenzialismus in eminentem Sinne „subjektzugewandt“ ist, wie das schon in den Werken des eigentlichen Begründers desselben, eines Kierkegaards, in den Vordergrund gerückt worden ist. Freilich kommt in unserem Problemzusammenhang, der einer systematischen Behandlung gilt, das Historische nur sofern in Betracht, als es zur Klarlegung des Systematischen von Bedeutung sein kann.

Um einen möglichst sicheren Weg zu der sowieso sehr schwierigen existenzialistischen Problematik anbahnen zu können, möchten wir eine der für diese Problematik charakteristischen Unterscheidungen besonders hervorheben. Und nicht nur, weil ohne sie diese Problematik schlechthin unmöglich sein würde, sondern auch deshalb, weil die Gültigkeit dieser Unterscheidung über die Grenzen der existenzialistischen Fragestellung hinausragt, nämlich sofern sie eine allgemeinontologische Bedeutung hat. Wir glauben sagen zu müssen, daß gerade die Existenzphilosophien sich um die Betonung dieser nicht selten vernachlässigten Unterscheidung besonders verdient gemacht haben. Uns selbst hatte sich diese Unterscheidung wohl unabhängig von den Existenzphilosophien aufgenötigt und zwar im Zusammenhang mit der von Descartes aufgerollten radikalen Cogitoproblematik.

Obwohl die schon am Anfang des Mittelalters von Augustinus klar ausgesprochene und sodann am Aufgang der

sog. Neuzeit bei Campanella zu findende These der absoluten Gewißheit des Cogito von Descartes zum Ausgangspunkt seiner ganzen Philosophie erhoben und von dem größten Kartesianer der Gegenwart, Husserl, wieder einmal, und besonders ausdrücklich, hervorgehoben wurde, bezog man sie gewöhnlich auf alles, was zur Immanenz des Cogito gehört. Infolgedessen pflegten die Anhänger derselben in der angeblichen Sicherheit ihrer Forschungsergebnisse zu schwelgen, ohne durch das bisweilen sehr weite Auseinandergehen ihrer Theorien beunruhigt zu sein, während die Gegner sich nicht selten nur darum bemühten, solche Züge im Cogito aufzuweisen, deren Gewißheit unmöglich für absolut gehalten werden konnte. Nach unserer Überzeugung wäre dies ziemlich seltsame Schauspiel nicht entstanden, wenn man von vornherein die Aspekte des „bloßen Daß“, des „Wie des Daß“ und des „Was“ des Cogito unterschieden hätte.

Es ist durchaus möglich, daß ein Ding, welches sich als mit gewissen Bestimmtheiten ausgestattet gibt, außerhalb der Grenzen seiner jeweiligen Gegebenheit diese Bestimmtheiten nicht hat (man denke an die sog. Subjektivität der Sinnesqualitäten!). Unleugbar aber ist in diesem Falle, daß es Bewußtsein von diesem Ding als einem so und so bestimmten gibt. Es ist sogar möglich, daß in solch einem Falle weder den Bestimmtheiten noch dem Ding selbst ein vom Bewußtsein unabhängiges Sein zuerkannt werden kann, wie das von den Tatsachen der Halluzinationen immer wieder bestätigt wird. Wiederum aber ist es dann absolut unleugbar, daß es Bewußtsein von diesem Ding als wirklichem und mit solchen und solchen Bestimmtheiten ausgestattetem gibt. Der möglichen Leugbarkeit gewisser Gegenstände steht also die absolute Unleugbarkeit des Bewußtseins von ihnen gegenüber! Diese Einsicht hat immer als der letzte Stützpunkt für die Anhänger der These der absoluten Gewißheit des Cogito gegolten. Auf der Suche nach einer Rettung von der Qual der Zweifel war man bei der Bewußtseinsimmanenz wie bei einem „verheißenen Land“ angelangt und verständlicherweise geneigt, allem in derselben die Würde der absoluten Gewißheit zuzuerkennen, was umso leichter geschehen konnte, als man der Verschiedenheit der soeben erwähnten Aspekte des Bewußtseins nicht Rechnung trug.

Nach unserer festen Überzeugung ist die absolute Gewißheit der bloßen Tatsächlichkeit, des bloßen Bestehens, weder eine Garantie für das Ansichsein der Gegenstände desselben noch für das Wie des Daß und das Was des Bewußtseins. Fragte man jemanden, der offensichtlich in die Schönheit einer Landschaft und das Zwitschern der Vögel im Frühling versunken ist, ob er etwas sehe und höre, so würde er, falls nicht durch diese ihm als überflüssig erscheinende Frage verblüfft und den Fragenden für verdreht haltend, unverzüglich eine bejahende Antwort geben, ohne mit gleicher Unverzüglichkeit einen Bericht über die Struktur seiner Gesichts- und Gehörswahrnehmungen machen zu können. Eine durchgängige Übereinstimmung in Bezug auf die Struktur des Bewußtseins findet sich nicht einmal bei den hervorragendsten Forschern: sowohl in ihren Theorien der Wahrnehmung als auch in den übrigen Fragen über die Struktur des Bewußtseins gehen sie noch immer auseinander, und nicht nur in Bezug auf die Weisen des Bewußtseins und des Bewußten als solchem, also in Bezug auf die Verhaltensweisen zu dem jeweils als so und so bestimmten Bewußten, z.B. auf Stellungnahmen, die zu dem Wie des Daß des Bewußtseins gehören (vgl. hierzu oben, Kap.I, b, 14, Husserls Lehre von den „Charakteren“ – solchen wie „wirklich“, „möglich“, „zweifelhaft“, „originär“ gegeben, „erinnerungsmäßig“, „phantasiemäßig“ u.dgl.). Und all dies Auseinandergehen sogar in den Fällen der am sorgsamsten vorgenommenen Forschungen der Bewußtseinsimmanenz! Zieht man auch die in den Objektwissenschaften zu erlebenden Schwierigkeiten der Erkenntnis des Trans-Immanenten in Betracht, so muß in aller Bescheidenheit gesagt werden: das menschliche Erkenntnisvermögen kann wohl eine verhältnismäßig leicht zu gewinnende absolute Gewißheit in Bezug auf das bloße Daß des eigenen Cogito haben, muß aber die nie völlig zu überwindenden Schwierigkeiten im Erkennen des Wie des Daß und des Was des eigenen Cogito mit in Kauf nehmen, sowie die Schwierigkeiten des Erkennens des bloßen Daß, des Wie des Daß und des Was des fremden Cogito – und darüber hinaus die Schwierigkeiten des Erkennens des bloßen Daß, des Wie des Daß und des Was des Trans-Immanenten. Hier lohnt es sich wirklich der von

Windelband (im Schlußsatz seiner Abhandlung „Sub specie aeternitatis“, 1883) niedergeschriebenen Worte über das „problembekümmerte Haupt“ zu gedenken!

Die zu den Grundbedingungen der Möglichkeit der existenzialistischen Denkart gehörende Unterscheidung zwischen den Modi des bloßen Daß, des Wie des Daß und des Was ist, wie schon erwähnt, von allgemeinontologischer Bedeutung und muß also auch in den Fachwissenschaften, freilich unthematisch, im Gebrauch sein. Sagt man, beispielsweise, daß alle sonst noch so verschiedenen Tatsachen in gewissem Sinne gleich sind, daß die Milchstraße nicht mehr als ein Stäubchen und die Mücke nicht weniger als ein Elefant da ist, dann wird das bloße Daß, d.h. die bloße Tatsächlichkeit gemeint. Werden die sog. Naturgesetze als konstantes Verhalten oder konstantes Verhältnis, d.h. als Gleichförmigkeit verstanden, die für soseinsmäßig weitgehend verschiedene Fälle charakteristisch sein können, so denkt man das gleiche Wie des Daß in verschiedenen Fällen des Was. Hieraus versteht sich, wie man diese Gesetze als „Regeln des notwendigen Daseins“ hat bezeichnen können.

Ist nach dem Existenzialismus, wie Heidegger das zum Ausdruck bringt, die „Substanz“ des Menschen „nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz“ („Sein und Zeit“, unveränderte 5. Aufl., 1941, S.117), so versteht sich, daß die erwähnten Modi dabei in eigenartiger Weise in Betracht gezogen werden: während der Soseins-Aspekt (Was-Aspekt) nur erwähnt wird, um ihn von dem Problemkreis auszuschalten, ist die ganze Problemschwere auf die Daseinsaspekte des bloßen Daß und des Wie des Daß gerichtet, demzufolge das Ganze der existenzialistischen Problematik sich um die Dreiheit dreht, deren wurzelhafte Charakterisierung in den Termini Heideggers zum Ausdruck gebracht werden kann: Geworfenheit (als das bloße Daß), Eigentlichkeit (als das wahre Wie des Daß), Uneigentlichkeit (als das dekadente Wie des Daß). Die Aspekte des bloßen Daß und des Wie des Daß des Menschen machen dasjenige aus, was Heidegger „existenzielles Dasein“ und gewöhnlich einfach „Existenz“ nennt. Eine derart von der Tradition abweichende Terminologie Heideggers muß beim Lesen seiner Werke immer vor Augen behalten werden.

b. Die drei Aspekte der „Nacktheit“ des existenzialen Daseins

Die des öfteren hervorgehobene und für das existenzielle Dasein zweifellos sehr charakteristische „Nacktheit“ kann hinreichend nur verstanden werden, sofern die verschiedenen Aspekte derselben ins Auge gefaßt werden. Als einer dieser Aspekte muß der vorher schon klargelegte Aspekt des bloßen Daß hervorgehoben werden, und zwar als verschieden von den Aspekten des Wie des Daß und des Was. Ein weiterer Aspekt bedeutet die Indeterminiertheit des Wie des Daß, die nur das Bewußtsein des Menschen auszeichnet, während, z.B., das Wie des Daß des körperlichen Seienden überhaupt durch das Gesetz der Gravitation, das Wie des Daß des organischen körperlichen Seienden auch durch die biologische Notwendigkeit der Selbst- und Arterhaltung festgelegt ist. Sind die Weisen des Wie des Daß nicht determiniert, ist ein Dasein ohne dieselben unmöglich, so versteht sich, daß die Nichtdeterminiertheit des Wie des Daß die Notwendigkeit bedeutet, sich über diese Weisen frei zu entscheiden, d.h. die sog. existenziellen Entscheidungen zu vollziehen und somit die zu jeglicher freien Entscheidung gehörende Last der Verantwortung auf sich zu nehmen. In diesem Zusammenhang versteht sich der bekannte Ausdruck Sartres, daß der Mensch zur Freiheit verdammt sei.

Aus dem Gesagten leuchtet ein, daß der Aspekt des existenziellen Wie des Daß von dem Aspekt des bloßen Daß auch dadurch unterschieden ist, daß es die Freiheit zur Voraussetzung hat, während der Mensch sich für sein bloßes Daß nicht frei zu entscheiden hat, und deshalb nicht, weil er sich als seiend schon vorfindet, wie das bei Heidegger mit den treffenden Ausdrücken „Schon-sein“ und „Geworfenheit“ zum Vorschein gebracht worden ist. Das bloße Daß, obwohl die Unausweichlichkeit der Last der Verantwortung sozusagen einleitend, kann also selbst zu dieser Last nicht gerechnet werden.

Außer den zwei vorher erörterten gibt es noch einen dritten Aspekt der existenziellen Nacktheit, und zwar denjenigen der Nacktheit als der Unmöglichkeit, im Bereiche

des Existenziellen etwas für späteren Gebrauch aufzusparen. Diese Unmöglichkeit bedeutet die Notwendigkeit, immer von neuem zu entscheiden, und macht die von Kierkegaard besonders hervorgehobene „Wiederholung“ verständlich.

Will man die Nacktheit als das Nichtgekleidetsein bezeichnen, so können die Existenzialität konstitutiven Nacktheiten kurz wie folgt charakterisiert werden: 1) Nacktheit als das Nichtgekleidetsein in die Weisen des Was-seins (Soseins), 2) Nacktheit als das Nichtgekleidetsein in festgelegte, nicht erst entscheidungsmäßig hervorzubringende Weisen des Wie des Daß, 3) Nacktheit als das Nichtgekleidetsein in Resultate der früheren freien Entscheidungen über das Wie des eigenen Daß. Nur sofern eine Fragestellung sich auf die existenzielle Nacktheit bezieht, dürfte sie als im eigentlichen Sinne existenzialistisch bezeichnet werden. Und weil zum Bereich dieser Nacktheit Freiheit der Entscheidungen gehört, die nur auf der Höhe des biologischen entfesselten kulturmäßigen Bewußtseins möglich ist, so versteht sich auch, daß dieser Art Fragestellung auf das Gebiet des kulturmäßigen Lebens eingeschränkt ist und also auf das bloß naturmäßige Leben nicht bezogen werden kann.

Aus der Nichtfestgelegtheit des eigenen Wie des Daß, d.h. aus der zweiten der vorher erwähnten Nacktheiten, versteht sich, was die Existenzialisten besonders hervorzuheben pflegen: daß das durch die Existenzialität charakterisierte Dasein sich zu sich selbst zu verhalten habe, wohl nicht im Sinne irgendwelcher theoretisch reflektierenden Betrachtungen über sich selbst, also nicht kontemplativ, sondern im Sinne der praktischen Wahl der Weisen des Wie des eigenen Daß, d.h. in der Selbstwahl; daß diese Selbstwahl nicht die Wahl der bloßen Faktizität des eigenen Daß bedeuten könne, weil diese Faktizität jede Art der Wahl erst ermögliche, sondern als die Wahl der Weisen des Wie des eigenen „schon da“ Seins verstanden werden müsse. In Bezug auf diese Weisen stimmen die Existenzialisten darin überein, daß grundsätzlich es derselben nur zwei gebe: eine wahre, echte, eigentliche, und eine unwahre, unechte, uneigentliche (verfallene, dekadente); daß alle übrigen nur für die Modifikationen dieser zwei Grundweisen, dieses zweigliederigen „Entweder-Oder“ zu halten seien.

c. Terminologische Schwierigkeiten

Bei der Behandlung der existenzialistischen Fragestellung hat man es mit besonders großen terminologischen Schwierigkeiten zu tun, weil gewisse Ausdrücke, die das Grundlegende dieser Fragestellung zum Vorschein zu bringen versuchen, Bedeutungen aufweisen, die nicht nur von der Tradition abweichen, sondern auch innerhalb des Existenzialismus selbst nicht immer dasselbe bedeuten, wie das vor allem mit „Dasein“ und „Existenz“ der Fall ist. Gerade deshalb wollen wir in unseren Untersuchungen, in welchen die existenzialistische Denkart nur eine Teilproblematik ausmacht, so weit wie nur möglich von der traditionellen Terminologie Gebrauch machen.

Der traditionellen Unterscheidung zwischen „*existentia*“, „*quidditas*“ und „*essentia*“ entsprechen in der traditionellen deutschen Terminologie „Dasein“, „Sosein“ und „Wesen“ (nämlich als notwendiges Sosein). Bei Heidegger bedeutet das Dasein nur durch die vorher erörterten drei Aspekte der Nacktheit charakterisiertes Daß-sein. Als „Existenz“ bezeichnet er den Seinscharakter solch eines Daß-seins. Die Termini Dasein und Existenz beziehen sich also bei ihm auf das Ganze des Menschseins, unabhängig davon, ob es eigentlich oder uneigentlich ist. Obwohl auch Jaspers vom Dasein nur in Bezug auf den Menschen spricht, bezieht sich dieser Terminus bei ihm nicht auf das Ganze des Menschseins. Dasselbe gilt von seinem Terminus „Existenz“. Auch der Mensch selbst ist nach der Terminologie von Jaspers Weltsein, soweit er Gegenstand praktischer oder forschender Weltorientierung werden kann, wie in allen objektivierenden Wissenschaften: der Biologie, der Psychologie, der Soziologie und der Charakterkunde. Sofern der Mensch nun selber der Vergegenständlichung fähiges Weltsein ist, heißt er bei Jaspers Dasein. Er trennt also scharf zwischen Dasein als bloßem Dasein und möglicher Existenz als eigentlichem Selbstsein. Dagegen bezeichnet Heidegger mit dem Ausdruck Dasein die von allem Weltsein, dem Vorhandensein und Zuhandensein, grundsätzlich unterschiedene Weise des menschlichen Seins (s. Franz Josef Brecht, „Heidegger und

Jaspers. Die beiden Grundformen der Existenzphilosophie“, Marée-Verlag, Wuppertal, 1948, S.14-15).

Zur terminologischen Eigenart Heideggers sei noch etwas gesagt. Kant und Husserl gehörten zu den „Hohenpriestern“ derjenigen Philosophie, die zu den Bedingungen der Möglichkeit alles Tatsächlichen vorzudringen versuchte. Während aber diese Denker den Apriorismusgedanken selber zum Problem machten und dieses Problem eingehend behandelten, wurde dasselbe von Heidegger einfach übernommen und der Eigenart seiner existenziellen Fragestellung entsprechend modifiziert. Nämlich, weil die existenzielle Fragestellung sich grundsätzlich nicht auf das Soseinsmäßige richtet, kann das „Wesenhafte“ bei Heidegger nicht mehr das Notwendige im Soseinsmäßigen allein bezeichnen (wie das in der Tradition der Fall gewesen war), sondern erstreckt sich auf alles Notwendige (Andersunmögliche) überhaupt, also unabhängig von der Verschiedenheit von Dasein und Sosein. Hieraus versteht sich, wie er seine existenzielle Fragestellung „nicht auf beliebige und zufällige, sondern wesenhafte Strukturen..., die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten“ („Sein und Zeit“, 5.unveränderte Auflage, 1941, S.17), auf „Wesensverfassung des Daseins“ (ibid., S.8) beziehen kann.

Heidegger wollte auch die traditionellen Termini „Bewußtsein“, „bewußt“, „sich eines Etwas bewußt werden“ u.dgl. mitsamt ihren Derivaten so weit wie nur möglich vermeiden. Anstatt derselben finden sich bei ihm solche Ausdrücke wie „erschließen“, „Erschlossenheit“, „aufschließen“, „Aufgeschlossenheit“, „entdecken“, „Entdecktheit“, „freigeben“, „Freigabe“ bzw. „aufleuchten“, „in die Sicht kommen“, „sichtbar werden“, u.dgl. In den meisten Fällen operiert er mit „erschließen“ und „Erschlossenheit“, weshalb dasjenige festgehalten werden sollte, was er von denselben gesagt hat: „ , erschließen‘ und ,Erschlossenheit‘ werden... terminologisch gebraucht und bedeuten ,aufschließen‘, ,Aufgeschlossenheit‘. ,Erschließen‘ meint demnach nie so etwas wie ,indirekt durch einen Schluß gewinnen‘.“ (Ibid., S.75.) Franz Josef Brecht hebt seine Stellungnahme zu dem Terminus Bewußtsein schon in dem Titel seines Werkes „Bewußtsein und Existenz“ (1948) hervor. Bei Sartre wird der Terminus

Bewußtsein wohl durchgängig beibehalten, jedoch mit einer Bedeutung, die umfangsmäßig dem Dasein bei Heidegger entspricht, inhaltlich aber von dem traditionellen Wortgebrauch dermaßen verschieden ist, daß eine Nichtbeachtung dieser Verschiedenheit den Eintritt in seine Philosophie völlig unmöglich macht. Hieraus glauben wir, läßt sich verstehen, weshalb Forest Williams und Robert Kirkpatrick, die Übersetzer seines Werkes „La Transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique“ ins Englische, dem englischen Titel „The Transcendence of the Ego“ als Untertitel „An Existentialist Theory of Consciousness“ hinzugefügt haben – einen Untertitel, der in deutscher Sprache „Eine existenzialistische Theorie des Bewußtseins“ lauten würde.

Sollte es der erwähnten Beispiele eigenartiger, weit auseinandergehender, leicht verwirrender und umständliche Klärungen heischender Terminologien nicht genug sein, um sich der traditionellen Terminologie so weit wie nur möglich zu bedienen? Weil diese aber gewisse von den Existenzialisten hervorgehobene Aspekte des subjektiven Seins nicht zum Vorschein bringt, so muß sie, um diesen Rechnung tragen zu können, entsprechend ergänzt werden, was u.E. wie folgt geleistet werden kann. Vom Dasein als Existenz im traditionellen Sinne ausgehend, könnte man vom menschlichen Dasein sprechen und innerhalb desselben von dem durch die existenzielle Nacktheit charakterisierten existenziellen Dasein. Wegen der Gleichbedeutung von „Dasein“ und „Existenz“ könnte dann die zweifellos seltsame terminologische Konstruktion „existenzielle Existenz“ nicht ausgeschlossen werden. Um dieser vorzubeugen, könnten im Sinne des existenziellen Daseins auch die Termini „existenzielles Selbstsein“, „existenzielles Subjekt“ gleich gut gebraucht werden. Und dies, glauben wir, ist alles, was geleistet werden kann, wenn man in einem so nahen wie nur möglich Anschluß an die traditionelle Terminologie verbleiben will.

d. Ein fundamentaler Unterschied innerhalb des Existenzialismus

All den sonst noch so weit auseinandergehenden Richtungen des Existenzialismus ist gemeinsam, daß sie das

Spezifische des Menschseins in dessen nacktem Daß-sein (in dem vorher geklärten Sinne) erblicken zu müssen glauben. Dementsprechend halten sie jede auf das Was-sein (Sosein) abzielende Fragestellung für nicht fundamental, für nicht fähig an die Tiefen des Menschseins heranzuführen. Daß solch eine Denkart völlig neuartig ist, scheint unleugbar zu sein: hielt man doch im Laufe der ganzen Geschichte des abendländischen Denkens daran fest, daß der Mensch ein bestimmtes Sosein habe. Dementsprechend versuchte man, das „Wesen“ des Menschen klarzulegen und sein Leben – individuelles, gesellschaftliches, historisches – als eine Verwirklichung von Möglichkeiten zu deuten, deren Grenzen von seinem Sosein vorgezeichnet sind, sozusagen als ein bestimmtes Thema mit Variationen aufzufassen. Sogar noch Max Scheler, in dessen 1926 veröffentlichtem Aufsatz „Mensch und Geschichte“ eine scharf umrissene Darstellung von fünf verschiedenen, angeblich noch jetzt im Abendlande herrschenden Theorien vorliegt, zieht diese Theorien ohne weiteres als Theorien über das Wesen des Menschen und seiner Geschichte in Betracht, ohne irgendwie angedeutet zu haben, daß es eine wesentlich verschiedene Fragestellung über den Menschen und seine Geschichte geben kann.

Jedoch war schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein einsamer dänischer religiöser Denker, Sören Kierkegaard (†1855), und zwar in seinen meisten in den 40-er Jahren dieses Jahrhunderts veröffentlichten Werken, mit der Forderung einer völlig neuen Fragestellung über den Menschen hervorgetreten, freilich ohne im geringsten geahnt zu haben, daß diese einmal einen gewaltigen Einfluß auf das abendländische Denken ausüben würde. Weil all seine Werke in dänischer Sprache abgefaßt und veröffentlicht waren, blieben sie für über ein halbes Jahrhundert so gut wie begraben. Erst nach der Veröffentlichung seiner Werke in deutscher Sprache (um die Jahrhundertwende) und sodann in französischer, italienischer und zuletzt in englischer, gewannen sie, insbesondere nach dem Ende des 1. Weltkrieges, wenn deren Gedankenwelt von Jaspers und Heidegger aufgegriffen wurde, immer mehr Einfluß. In Bezug auf die kurz nach dem 1. Weltkrieg übermäßig populäre Psychoanalyse hatte Max Scheler gelegentlich von „psychoanalytischer Psychose“ gesprochen. In Bezug

auf die Zeit kurz nach dem Ende des 2. Weltkrieges könnte man, glauben wir, ohne besondere Übertreibung von „existenzialistischer Psychose“ sprechen. Zu hohem Maße war diese auch den literarischen Werken Sartres zu verdanken, obwohl er selbst in seinem 1946 veröffentlichten philosophischen Aufsatz „L'Existentialisme est un Humanisme“ vor der Gefahr warnte, den Terminus Existenzialismus, der dem philosophischen Wortgebrauch vorbehalten werden müsse, in einem derart weiten Sinne zu gebrauchen, daß er letztlich keine irgendwie bestimmte Bedeutung mehr habe und sogar einen Musiker oder Maler als Existenzialisten bezeichnen lasse.

In den Grenzen des nicht in dem soeben erwähnten Sinne vulgarisierten Existenzialismus zeigt sich ein Unterschied, dessen Klarlegung die nächsten Ausführungen gelten sollen.

Kierkegaards Übergang von „Essenzialismus“ zum „Existenzialismus“ in der Behandlung des spezifisch Menschlichen bedeutete wohl eine neue Ontologie des Menschen, aber keine neue allgemeine Ontologie, und zwar war weder mit seiner radikal neuen Bewußtseinslehre noch mit einer gleichfalls neuen Zeitlehre verbunden. Die Subjektlehre Kierkegaards gehört zu denjenigen Subjektlehren, nach welchen das menschliche Subjekt wohl empirisch, also nicht zeitlos, ist, aber weder die Zeit als die Ordnung des Nacheinander, noch die zeitlichen Gegenstände ursprünglich konstituiert, sondern selbst in solch eine Zeit eingebettet und also „innerzeitlich“ ist. Hieraus versteht sich, wieso Heidegger über Kierkegaard in vorwurfsvoller Weise hat schreiben können: „Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften“ („Sein und Zeit“, 5.unver. Aufl., 1941, S.338., Fußnote). All diesen Subjektlehren trat nun Heidegger mit dem Programm einer grundsätzlich neuen allgemeinen Ontologie gegenüber, aus dem Zusammenhang mit welchem seine Ausführungen über Subjekt und Zeit zu verstehen sind. Diese Ontologie plante er dermaßen radikal, daß er dem ganzen 6.Paragrafen seines Hauptwerkes „Sein und Zeit“ den Titel „Die Aufgabe einer Destruktion der Ontologie“ gab, im selben Paragraphen diese Destruktion als „eine im Lichte der Problematik der Temporalität“ durchzuführende charakterisierte und am Ende des 75. Paragraphen sich sogar

zur Idee „einer Destruktion der Geschichte der Philosophie“ emporschwang. Heideggers allgemeine Ontologie kulminiert in der Behauptung, daß die ursprüngliche, nicht irgendwie abgewandelte, Zeit nicht als eine im traditionellen Sinne verstandene Zeit, d.h. nicht als eine Ordnung des Nacheinander, verstanden werden dürfe. Die letztere, von ihm als „vulgäre Zeit“ bezeichnet, versuchte er als eine Abwandlung der sich selbst ursprünglich zustandebringenden – sich „zeitigenden“ – Subjektivität, welche die Horizonte der Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit „ekstatisch“, d.h. aus sich heraustretend, konstituiert. Diese mit der „ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit“ identische Subjektivität dürfe nicht als eine „innerzeitliche“, in die Ordnung des Nacheinander eingebetteten Selbstheit verstanden werden. Aus dem Gesagten geht hervor, wieso Heidegger die folgenden, auf die ursprüngliche Zeit und die Zeitigung bezogenen Worte hatte niederschreiben können: „Die Zeitlichkeit ‚ist‘ überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich...Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst“ (SZ, S.328). „Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst. Wir nennen daher die charakteristischen Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die Ekstasen der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus sich heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der Ekstasen (ibid., S.329). „Die Zeitigung bedeutet kein ‚Nacheinander‘ der Ekstasen. Die Zukunft ist nicht später als die Gewesenheit und diese nicht früher als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft“ (ibid., S.350).

Das zweifellos Originelle der Subjektlehre Heideggers besteht darin, daß er die ursprüngliche Zeit und die reine individuelle – durch die „Jemeinigkeit“ charakterisierte – Subjektivität für ein und dasselbe hält. Die Zeitlehren Sartres und Merleau-Pontys bewegen sich weitgehend in den von Heidegger vorgezeichneten Bahnen, d.h., auch in diesen Subjektlehren hat man es mit einem ekstatisch-zeitlichen Subjekt zu tun (vgl. oben, Kap.I, c).

Die Zeitlehre Heideggers ist ein neues Beispiel der Ansicht, daß die Zeit als Sukzession nicht ursprünglich sei, sondern eine Abwandlung von etwas darstelle, was selber durch Sukzession nicht charakterisiert ist. Diese Ansicht

war, freilich mit Ausnahme Herakleitos, für die antike Philosophie charakteristisch: findet sich doch im Bereiche dessen, was Parmenides, Demokritos, Platon, Aristoteles, Plotinos als die „ersten Prinzipien“ in Betracht zogen, die Zeit nicht, weshalb hat man sagen können, daß die antike Weltanschauung statisch, nicht dynamisch, gewesen sei. Die höchste Glorifizierung der Zeit als Sukzession findet sich bei Bergson, der sie nicht nur für ursprünglich hält, sondern ihr die Würde der letzten, absoluten Wirklichkeit zuerkennt. Eine Gleichsetzung von reiner Subjektivität und ursprünglicher Zeit gibt es auch bei Bergson, aber nicht in demselben Sinne wie bei Heidegger. Bei diesem wird die ursprüngliche Zeit der sich selbst konstituierenden, also endlichen, Subjektivität gleichgesetzt, während bei Bergson die unendliche Subjektivität Gottes sich selbst als schöpferische Sukzession (schöpferische Evolution) konstituiert und die endlichen Subjekte als bloße Komponenten, sozusagen als bloße Pulsschläge, in sich enthält (vgl. oben, Kap.I, b, insbesondere den Punkt g). Bergsons Ontologie ist entschieden idealistisch, während Heidegger in seiner Ontologie äußerst vorsichtig verfährt und nur solche Ausdrücke zu gebrauchen versucht, die keine Entscheidung in der Idealismus-Realismus Frage implizieren würden (vgl. unten, Kap.XV, Nr.4, 5.Absatz).

Die Zeit als die Ordnung des Nacheinander wurde auch von Kant selbst nicht für irgendwie abgewandelt gehalten, sondern – gleich den anderen die reine Subjektivität ausmachenden Formen – als eine der notwendigen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung angesehen. Freilich hatte er in der Vorrede der ersten Ausgabe der Kr.d.r.V. – wohl nur mit Hinsicht auf die Formen des reinen Verstandes – angedeutet, daß die Deduktion dieser Formen zwei Seiten habe, von welchen die eine die objektive Gültigkeit derselben zum Problem habe, die andere aber den reinen Verstand selbst „in subjektiver Beziehung“ betrachten müsse, nämlich „nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht“. Ausdrücklich aber hatte Kant seine Ausführungen nur auf die objektive, d.h. die gegenständliche Gültigkeit betreffende, Deduktion beschränkt und in der Vorrede zur 2.Ausgabe der Kr.der reinen V. die Deduktion in subjektivi-

ver Hinsicht nicht mehr erwähnt. In dem letzten Absatz der Einleitung zur Kr.d.r.V., in welchem die Einteilung dieses Werkes behandelt wird, schrieb Kant: „Nur soviel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich, Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.“ Diese Worte, sofern als sie auch die Problematik der Deduktion „in subjektiver Hinsicht“ betreffen, erwähnen, als zu dieser Problematik gehörend, auch die reine Sinnlichkeit (Raum und Zeit), freilich in einer äußerst vorsichtigen Weise als „vielleicht“ und der „uns unbekannten“ Wurzel. Und das scheint auch alles zu sein, was bei Kant selbst über das Problem der Deduktion in subjektiver Hinsicht zu finden ist. (1. Kant's deed was: knowable things [are] not things-in-themselves, but synthetic products of consciousness. 2. But: consciousness itself has something like thing-in-itself: time, space, categories. 3. Instead of ready-given things Kant presumed ready-given forms of consciousness. 4. They also must be viewed as products of activity. 5. Activity, for which nothing is ready-given, even this activity itself. 6. The deepest ground of everything = the absolute activity which constitutes itself. 7. Absolute consciousness = absolute Ego. 8. Constituting itself as consciousness, it must constitute its object = not-self = non-Ego. 9. Here time and space are constituted.)

All diejenigen Kantianer, welche die reinen Formen des endlichen Subjekts für in dem unendlichen Subjekt Gottes verankert, in diesem ihren Seinsgrund habend, hielten, interpretierten das unendliche Subjekt selbst als in gar keinem Sinne zeitlich, wie das in einer großartigen Weise in der Entwicklung des deutschen Idealismus von Fichte bis Hegel zum Vorschein kam. Der Seinsgrund der Zeit als der Ordnung des Nacheinander wurde somit selber für absolut zeitlos erklärt.

Ob man die Zeit idealistisch, wie im Kantianismus, oder realistisch, wie, z.B., in der Newtonschen Weltanschauung, interpretiert hat, ist sie immer für die majestätische universale Weltzeit gehalten worden, die von den selber zeitlichen

Einzelsubjekten so wenig abhängig ist, als sie vielmehr zu den Bedingungen der Möglichkeit derselben gehört. Die Monadologie Leibnizs könnte hier nicht als eine Ausnahme ins Feld geführt werden, weil bei ihm die Monaden nicht selber zeitlich sind, sondern die Zeit als eine der zeitlosen Formen in ihrer zeitlosen Struktur enthalten, und zwar als die Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen (des Wandels) innerhalb der von den Monaden bloß vorgestellten, nicht an sich bestehenden, Welt (s. oben, die letzten drei Absätze des II Kapitels). Den Unterschied zwischen dem statischen Aspekt der Zeit als zeitloser Form und dem dynamischen der Veränderungen innerhalb der Zeit hob der von Leibniz tief beeinflusste Kant wie folgt vor: „...Die Zeit verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist“ (s. Kr.d.r.V., den letzten Absatz der Erläuterung zur Transzendentalen Ästhetik). „Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren“ (ibid., s. den 13. Absatz im „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“).

Bei Heidegger wird die Zeit als die Ordnung des Nacheinander für eine Abwandlung der ursprünglichen Zeit gehalten, diese aber den sich selbst als ursprünglich ekstatisch konstituierenden Einzelsubjekten gleichgesetzt, und somit der ganze Bereich der Zeitlichkeit sozusagen zu einem Kleinkram von einzelnen Subjektivitätsinseln herabgewürdigt (vgl. oben, Kap.I, c). All die Versuche, dieser Kleinkramerei dadurch einen Anschein der Würde zu verleihen, daß man von der Geschichtlichkeit des Daseins spricht, sind äußerst erkünstelt und ohne jegliche Überzeugungskraft.

Der vorher erörterte Unterschied innerhalb des Existenzialismus ist dermaßen fundamental, daß eine Behandlung des Existenzialismus über die Grenzen dessen hinaus, was allen Formen gemeinsam ist, nur in gesonderter Weise vorgenommen werden kann. Terminologisch könnten beide Formen als der mäßige und der extreme Existenzialismus auseinandergehalten werden.

Kapitel XIV

Die Subjektstruktur nach dem mäßigen Existenzialismus

a. Die existenziell verstandenen Situation, Individualität, Augenblick, Wiederholung, Identität des Selbst, Intersubjektivität (Gemeinschaft und Geschichtlichkeit)

Wie am Anfang des vorangehenden Kapitels erwähnt, kann der Existenzialismus in unserem Problemzusammenhang nur sofern in Betracht gezogen werden, als er für das Systematische der Subjektproblematik von Bedeutung sein kann. In Bezug auf den mäßigen Existenzialismus hoffen wir das durch die Klarlegung der existenziell verstandenen Situation, Individualität, Augenblick, Wiederholung, Identität des Selbst, Intersubjektivität, Gemeinschaft und Geschichtlichkeit leisten zu können.

Die allgemeine Struktur dessen, was man im spezifischen Sinne als Situation zu bezeichnen pflegt, ist von Nic. Hartmann in einer in ihrer Kernhaftigkeit kaum zu übertreffenden Weise beschrieben worden: „Die Situation, in der wir handeln, wählen wir uns nicht nach Belieben. Wir können, wo wir sie kommen sehen, höchstens in gewissen Grenzen vorbauen oder ausweichen; aber selbst in Ausweichen beschwören wir die neue ungewollte Situation herauf, und im Allgemeinen sehen wir sie nicht einmal kommen. Die Situation kommt ungerufen, sie überfällt den Menschen, er ‚gerät‘ in sie.“ („Zur Grundlegung der Ontologie“, 3. Auflage, 1948, S. 207.)

„Darin hat er keine Freiheit, ob überhaupt er handeln und entscheiden will oder nicht. Tatsächlich entscheidet er auch stets so oder so, wie immer er sich verhalten mag...Das

Unterlassen ist auch ein Handeln, und was es in der realen Welt anrichtet, ist von derselben Folgeschwere wie das aktive Tun...Wie sich der Mensch auch stellt, zum Handeln zwingt ihn die Situation unter allen Umständen. Wie aber er zu handeln hat, schreibt sie ihm nicht vor. Darin hat er Freiheit...Oder in Kürze: die einmal gewordene Situation ist für ihn der ‚Zwang zur Freiheit‘“ (ibid., S. 208). „Was er unter dem ‚Zwang zur Freiheit‘ entscheidet und anrichtet, fällt auf ihn zurück. Nun aber besteht das Menschenleben wesentlich in der ununterbrochenen Kette der Situationen, es wird von ihr dauernd in Atem gehalten...Es ist ein einziges, andauerndes Belastetsein durch die nicht abreißende Kette von Anforderungen an seine Freiheit. Er erfährt darin – in noch einmal anderer und tieferer Weise – die Härte des Realen. Er erfährt sie mit dem Organ seiner Freiheit“ (ibid., S. 209).

In den für die Existenzialität bedeutsamen Situationen (von welchen bei Nic.Hartmann deshalb keine Rede sein konnte, weil er die existenzialistische Denkart überhaupt für verfehlt hielt) besteht der sie ausmachende Zwang zur Freiheit darin, daß der Mensch gewaltsam an die Grenze zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gestellt wird und der freien Entscheidung zwischen ihnen nicht ausweichen kann. Obwohl die durch ein derartiges Entweder-Oder charakterisierten Situationen nicht existenziell im Sinne der entscheidungsmäßig aktualisierten Eigentlichkeit sind, weil das Resultat der von ihnen erzwungenen freien Entscheidung gelegentlich auch die Uneigentlichkeit sein kann, müssen sie doch als existenziell bezeichnet werden, weil die reale Möglichkeit der Eigentlichkeit zu ihrer Struktur wesensnotwendig gehört. Der sonst ausgezeichnete, von Jaspers geprägte Terminus „Grenzsituationen“ könnte leicht zu Mißverständnissen führen: während er mit diesem Terminus solche Tatsachen wie Kampf, Leid, Schuld, Tod meint, die nach ihm den Menschen gleichsam an eine Wand stoßen, ihm die unüberschreitbaren Grenzen seines Seins, seine Endlichkeit offenbaren, zugleich aber auch „Zeiger“ in Richtung auf die jenseits dieser Grenzen liegende absolute Transzendenz sind, wollen manche Existenzialisten, wie, z.B., Heidegger, die Grenze zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit in rein immanenter Weise gezogen haben,

d.h. innerhalb des Menschseins selber und also unabhängig von jeglicher Stellungnahme zur absoluten Transzendenz.

Die „Geworfenheit“ in existenzielle Situationen bedeutet nicht die Geworfenheit in die Eigentlichkeit, sondern in die Notwendigkeit der freien Entscheidung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Der die Möglichkeit der Eigentlichkeit eventuell verwirklichende (aktualisierende) Prozeß kann nach der Existenzphilosophie nur ein entscheidungsmäßiger Prozeß sein, die Verwirklichung dieses Prozesses aber, als das Resultat desselben, kann nur da sein, solange der Prozeß da ist, also nie als etwas auch nachher und also schon unabhängig von diesem Prozeß bestehen könnte, d.h. selber immer nur als prozeßhaftes Werden, nie als gewordenes Fertigsein, nie als „Vorhandenes“. Von der jeweils erreichten Eigentlichkeit kann also nichts für einen späteren Gebrauch aufgespart werden. Hieraus läßt sich der vorher erörterte dritte Aspekt der Nacktheit des Existenziellen Daseins begreifen, und zwar als eines Daseins, welches weder in die Resultate der früher von ihm selbst vollzogenen, noch in die Resultate der von den anderen über das Wie seines Daseins getroffenen Entscheidungen gehüllt werden kann (und deshalb immer aufs Neue zu entscheiden hat). Die Rigorosität im Verstehen der Eigentlichkeit kann mit derjenigen verglichen werden, die im Gebiet der Erkenntnistheorie gedacht werden kann. Hält man in dieser daran fest, daß eine Fürwahrhaltung nur sofern als Erkenntnis angesehen werden kann, als man aktuell den zureichenden Grund für diese Fürwahrhaltung hat, dann ist, z.B., der pythagoreische Lehrsatz eine Erkenntnis nur, sofern man auch dessen Beweis aktuell im Bewußtsein hat und sich etwa nicht einfach dessen erinnert, daß man diesen Beweis gehabt hat und nötigenfalls wiederum haben kann; dann kann auch im Gebiet der Erkenntnis nichts für einen späteren Gebrauch aufgespart werden, sondern dieselbe Möglichkeit der Erkenntnis muß immer neu aktualisiert, neu aktuell „wiederholt“ werden. Die Übertriebenheit einer solchen Rigorosität in der Erkenntnistheorie läßt die hier von uns nicht zu behandelnde Frage auftauchen, ob auch die Eigentlichkeit in der Existenzphilosophie nicht übertrieben rigoros behandelt worden ist.

Sofern die Existenzphilosophen im Bereiche des so-seinsbestimmten Seienden die von Platon ins Leben gerufene Unterscheidung zwischen allgemeinen Wesenheiten und deren individuellen Vereinzelungen aufrechterhalten, haben auch sie in diesem Bereiche dieselbe Last des Problems über das Verhältnis zwischen diesen und jenen, mit welchem sich die nichtexistenzialistischen Philosophen abgequält haben. Das im Zusammenhang mit dieser Unterscheidung entstandene Individualitätsproblem ist also im Sinne der existenzialistischen oder nichtexistenzialistischen Denkart noch völlig neutral. Sollte es einen spezifisch existenziellen Aspekt der Individualität geben, so kann er nur im Bereiche des Daß-seins möglich sein.

In existenziellen Situationen erlebt der in sie Verstrickte, daß er unausweichlich auf sich selbst, und nur auf sich selbst, zurückgeworfen ist; daß es gar keinen Vertreter für ihn geben kann, der anstatt seiner in der jeweiligen Situation sein, anstatt seiner die in derselben unausweichlichen Entscheidungen machen und durch diese Entscheidungen auferlegte Verantwortung übernehmen könnte. Eben diese Unvertretbarkeit in existenziellen Situationen macht das Spezifische der existenziell verstandenen Individualität aus. Weil solch eine Last der Unvertretbarkeit äußerst schwer sein kann, deshalb versteht es sich, wieso Sartre in diesem Zusammenhang von der „Verdammtheit zur Freiheit“ hat sprechen können. Ebenso versteht sich, daß man dieser Last ausweichen und in einer entindividuierten Form leben möchte – in einer Form, die von Heidegger in einer unübertrefflichen Weise als das „Man“ bezeichnet worden ist (vgl. unten, Abschnitt b, 2. u. 10. Absatz). Die entindividuierte Form des Lebens wird bei Jaspers als das „Dasein ohne Existenz“ bezeichnet. In seiner den brennenden Problemen der Gegenwart gewidmeten Schrift „Die geistige Situation der Zeit“ (1931) schwang er sich sogar zur Behauptung empor, daß die Zerstörung des Existenziellen im Menschen durch das „Dasein ohne Existenz“ für die tiefste Wurzel der geistigen Krisis der Gegenwart gehalten werden müsse.

Die alles Individuelle überhaupt charakterisierende Einmaligkeit spezifiziert sich also im Falle der existenziellen Individualität als die Einmaligkeit der Unvertretbarkeit in

existenziellen Entscheidungen und der damit verbundenen Verantwortung. Die letzte Art der Individualität ist in den unheimlich monumentalen Worten Heideggers zum Ausdruck gebracht worden: „Das Sterben, das wesenhaft unvertretbar das meine ist“ (SZ, S.253). Die existenzielle Individualität bedeutet eine eigenartige, in der Existenzphilosophie so oft hervorgehobene Vereinsamung. Ist ein Kind im Walde verloren, ein Soldat auf dem Schlachtfelde von seinen Kameraden abgewichen und dadurch nur auf sich selbst gestellt, dann gibt es auch Einsamkeit, die geradezu

erdrückend sein kann. Diese Vereinsamung aber ist keine existenzielle: sie ist nur da, weil die Anderen nicht da sind. Das Erscheinen der Anderen würde sie unverzüglich aufheben. Dagegen kann die existenzielle Vereinsamung durch keine Anwesenheit der Anderen aufgehoben werden. Das peinliche Gefühl der existenziellen Einsamkeit kann durch die Anwesenheit der Anderen gelegentlich sogar gesteigert werden, nämlich sofern diese Anwesenheit die existenzielle Unvertretbarkeit im Sterben in all ihrer Erbarmungslosigkeit erleben lassen kann.

Entscheidet sich der Mensch in existenziellen Situationen für seine Eigentlichkeit, dann wird er im aktuellen Sinne zum existenziellen Selbst. Des Menschen Leben ist wohl ein kontinuierlicher Prozeß, seine Existenzialität aber kann nur dann und wann aufleuchten. Die verhältnismäßig seltenen Momente, in welchen das stattfindet, werden von den Existenzialisten als „Augenblicke“ bezeichnet. Der Augenblick im gewöhnlichen, nicht existenziellen, Sinne bedeutet einen unaufhaltsam verschwindenden Zeitmoment, ein punktuell Jetzt, das einem nächsten, ebenso verschwindenden Zeitmoment weicht. In einem existenziellen Augenblick ist mehr als einem bloß zeitlichen Moment enthalten. Kierkegaard, der die Existenzialität des Menschen von vornherein als ein Sein zu Gott verstand, schrieb von dem existenziellen Augenblick: „Ein solcher Augenblick ist eigener Natur. Er ist kurz und zeitlich, wie der Augenblick es ist, rasch vorübergehend wie der Augenblick; und doch ist er das Entscheidende, doch ist er erfüllt von Ewigem. Ein solcher Augenblick muß doch einen besonderen Namen haben; wir wollten ihn nennen die Fülle der Zeit.“ (Bd. V, S.16

der in Jena von Eugen Diederichs veröffentlichten deutschen Übersetzung der Werke Kierkegaards.) „Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der Zeitlichkeit gesetzt, in dem die Zeit die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit die Zeit durchdringt“ (ibid., S.86). „So verstanden ist der Augenblick nicht eigentlich ein Atom der Zeit, sondern ein Atom der Ewigkeit. Er ist der erste Reflex der Ewigkeit in der Zeit, ihr erster Versuch, gleichsam die Zeit zum Stehen zu bringen.“ (ibid., S.85.) Hieraus versteht sich auch, wieso Kierkegaard von dem eigentlichen Sein des Menschen hatte schreiben können, es sei „ein Verhältnis, das zu sich selbst verhält und in diesem Zu-sich-selbst-Verhalten sich zu einem anderen verhält“ (ibid., Bd. VIII, S.10), wobei er dies andere als die Ewigkeit verstand.

Wegen der existenziellen „Nacktheit“, derzufolge nichts für einen späteren Gebrauch aufgespart werden kann, ist man auch in den existenziellen Augenblicken immer daselbst, wo man war und später sein wird, nämlich an der ursprünglichen, immer neu vorzunehmenden Errichtung des Gebäudes der Eigentlichkeit, von welchem nach diesen Augenblicken sozusagen kein Stein auf dem anderen bleiben kann. Was in solchen Augenblicken stattfinden kann, ist also nichts als eine neue Verwirklichung der früher schon gewesenen Möglichkeiten der Existenzialität, d.h. eine bloße Wiederholung der eigentlichen Selbstheit, ohne jeglichen Fortschritt oder Rücktritt in derselben. Die Unterschiede zwischen Verwirklichungen können nicht in der jeweils verwirklichten Möglichkeit der Eigentlichkeit, sondern nur in dem Wie der Verwirklichung, z.B., in der Intensität, derselben sein. Das Moment der Wiederholung, welches die Existenzialität von dem in gar keiner Weise wiederholbaren Leben unterscheidet, ist denn auch von den Existenzphilosophen hervorgehoben worden. In Bezug auf dieser Art Wiederholung schrieb Kierkegaard: „Wiederholung, das ist Wirklichkeit und des Daseins Ernst. Wer die Wiederholung will, erweist sich als zum Ernst herangereift“ (ibid., Bd.III, S.120). Entschieden behauptete auch Heidegger: „Die Wiederholung ist...der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins“, die „eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit“

(SZ, S.385). „Die Wiederholung überläßt sich weder dem Vergangenen, noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig“ (ibid., S.386). Aus diesen Worten geht besonders klar hervor, daß die Wiederholung in dem spezifisch existenziellen Sinne kein bloßes Wiederkehren eines vormals Gewesenen ist, sondern als eine entscheidungsmäßig neu hervorgebrachte Verwirklichung der Möglichkeit der Eigentlichkeit verstanden werden muß, die, als Möglichkeit, immer dieselbe ist; anders ausgedrückt: daß die in individuell-einmaligen Situationen hervorgerufenen Entscheidungen selber, als Prozesse, wohl individuell-einmalig sind, die durch sie immer neu verwirklichte Möglichkeit der Eigentlichkeit aber immer nur dieselbe sein kann. Eine ausgezeichnete Charakterisierung der zum existenziellen Augenblick gehörenden Wiederholung findet sich auch bei O.F.Bollnow: „Es gibt keinen stetigen Fortgang von Augenblick zu Augenblick, es gibt kein Bewahren des Errungenen im Flusse der Zeit, sondern wie die Existenz in jedem einzelnen Augenblick immer neu errungen werden muß, so bleibt im Lebensverlauf als das Höchste die Kette der einzelnen existenziellen Momente, die sich wie einzelne leuchtende Punkte aus dem dunklen Untergrund des sonstigen Daseins herausheben“ (s. sein Buch „Existenzphilosophie“, Teildruck aus: Systemat. Philos., herausgegeben von Nic. Hartmann, 2.Aufl., S.409). Zu diesen Worten sei bemerkt, daß deren Verfasser, in Übereinstimmung mit Jaspers, als Existenz nur das eigentliche Selbstsein bezeichnet.

Kann das eigentliche Selbstsein nur diskontinuierlich bestehen, nämlich in zeitlich getrennten existenziellen Augenblicken, dann darf auch seine Identität nicht im gewöhnlichen Sinne, d.h. nicht als eine durch die Kontinuität des Erlebnisstromes sich erstreckende Identität verstanden werden. Wie das eigentliche Selbstsein nur da ist, solange es entscheidungsmäßig konstituiert wird, so kann auch dessen Identität nur als eine durch die Wiederholung neu geschaffene da sein. Vor dem Mißverstehen der Identität des eigentlichen Selbst hat auch Heidegger gewarnt: „Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist...durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich“ (SZ, S.130).

b. Zur Frage der existenziellen Intersubjektivität (Gemeinschaft und Geschichtlichkeit)

All die vorangehenden Betrachtungen über das Existenzielle wurden ohne jegliche Bezugnahme auf die Frage der Intersubjektivität entfaltet. Nun gilt es, über die Grenzen dieser aus methodischen Gründen vorgenommenen Einengung hinauszugehen und das Existenzielle vom Standpunkt der Intersubjektivität aus in Betracht zu ziehen.

Die Eigentlichkeit bedeutet eine besondere Seinsart, nämlich das Sein in unvertretbarer Verantwortlichkeit für das wahre Wie des eigenen Daß. Jeder Art Abweichung von dieser Seinsart ist Uneigentlichkeit. Die durch die in der sozialen Umwelt üblichen Verhaltensweisen bedingte Uneigentlichkeit hat Heidegger als das "Man" bezeichnet und in einer wirklich bemerkenswerten Weise beschrieben. "Das Belieben der Anderen verfügt über die Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei nicht bestimmte Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen. Man selbst gehört zu Anderen und verfestigt ihre Macht...Wir genießen und vergnügen uns, wie man genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom 'großen Haufen' zurück, wie man sich zurückzieht; wir finden 'empörend', was man empörend findet...Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab...Das Man entlastet so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. Nicht nur das; mit dieser Seinsentlastung kommt das Man dem Dasein entgegen, sofern in diesem die Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen liegt. Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein immer entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft." (SZ, S.126-128.) Die angeführten Sätze Heideggers zeigen besonders klar, daß das Zusammensein (Mitsein) mit den Anderen im Modus des Man auf der Suche nach der Möglichkeit der existenziell

verstandenen Gemeinschaft nicht in Betracht kommen kann. Sollte solch eine Gemeinschaft möglich sein, dann kann sie nur im Bereich der existenziellen Entscheidungen gefunden werden.

Das soeben Gesagte könnte in einer explizierten Weise wie folgt zum Ausdruck gebracht werden. Was Heidegger als das Verlorensein in das Man bezeichnet, entspricht im wesentlichen demjenigen, was wir als das Verlorensein in die lebende nichtsubjektive immaterielle Kultur bezeichnen würden, was nach Nic.Hartmann als das Verlorensein in den lebenden objektiven Geist, nach Jaspers als das Verlorensein in das "Wir alle" zu bezeichnen wäre. Ein solches Verlorensein, als Verlorensein in das lebende geistige Milieu, ist Verlorensein in die uneigentliche Intersubjektivität, weil der lebende objektive Geist (wie das oben, Kap.XIII, e, gezeigt worden war) eine ganzheitliche Einheit ist, welche die individuellen geistigen Einheiten der Personen als ihre Komponenten umfaßt. Im Falle einer ganzheitlichen Einheit aber handelt es sich nicht nur um die Abhängigkeit ihrer Komponenten voneinander, sondern auch, und vor allem, um die Abhängigkeit von dem diese Komponenten umgreifenden Ganzen. Ein Individuum kann eigentlich im Sinne der Existenzialität nur sein, sofern es über seine eigenen Daseinsweisen selbst, und nur selbst, zu entscheiden hat, d.h., sofern jegliche Art Determiniertheit von außen ausgeschlossen ist. Eine existenzielle ganzheitliche Einheit von Individuen ist also unmöglich, und unmöglich somit auch ein existenzieller lebender objektiver Geist, der dem nichtexistenziellen objektiven Geist entsprechen würde. Eine existenzielle Intersubjektivität kann also, wenn überhaupt, nur als Einheit von Individuen in deren voller Einsamkeit möglich sein, d.h. in deren voller Zurückgeworfenheit auf sich selbst. Nur in solch einer Einsamkeit kann der Durchbruch zur existenziellen Intersubjektivität stattfinden und nur in solcher Einsamkeit, nicht in der Abkehr von ihr, kann die existenzielle Intersubjektivität konstituiert werden. Dieser Art Intersubjektivität kann also nur als Begegnung eines einsamen existenziellen Individuums mit anderen ebenso einsamen existenziellen Individuen möglich sein. Und weil die Eigentlichkeit nie kontinuierlich sein kann, sondern nur in existenziellen Augenblicken aufblitzt, um nachher wieder

zu erlöschen, so kann auch die existenzielle Intersubjektivität sozusagen nur in diskontinuierlichen Effulgurationen da sein.

Weil der ursprüngliche Durchbruch zur Existenzialität nur in der Einsamkeit des Daseins stattfinden kann, war der eigentliche Urheber der Idee der Existenzialität, Kierkegaard, von dem Aspekt der Einsamkeit dermaßen in Anspruch genommen, daß es für ihn keine irgendwie genügende Veranlassung geben konnte, dem Problem der Intersubjektivität im Existenziellen Rechnung zu tragen. Die Problematik der Existenzialität rollte er deshalb als Problematik des einzelnen Daseins auf und berücksichtigte das Intersubjektive nur so weit, als es für die Abkehr von der Existenzialität von Bedeutung sein konnte. Demgegenüber versuchte Jaspers den Aspekt der Intersubjektivität von vornherein zu berücksichtigen und sowohl der positiven als auch der negativen Bedeutsamkeit der Intersubjektivität für die Existenzialität Rechnung zu tragen. Wiederholentlich hervorhebend, daß ein Individuum überhaupt nur im Zusammensein mit anderen Individuen möglich ist, bemühte er sich zu zeigen, daß die Kommunikation mit den Anderen notwendig sei, um in einem Individuum das Bewußtsein dessen entstehen zu lassen, daß es unvertretbare Entscheidungen über sein eigenes Dasein zu machen und ebenso unvertretbare Verantwortlichkeit dafür an sich zu nehmen hat. Ebenso entschieden versuchte er den Nachweis dessen zu erbringen, daß die Kommunikation auch die größte Gefahr für die Existenzialität bedeuten kann, nämlich sofern sie ein „Dasein ohne Existenz“ hervorzubringen vermag, in dem alles eigentlich Individuelle, also auch die individuelle Verantwortung, in der entindividuierten verantwortungslosen Masse eingeebnet wird. Über eine solche Masse, die er als „Wir alle“ bezeichnete, schrieb er: „Nichts bleibt als nur das gesellschaftliche Dasein, und ich bin darin, was ich in ihm an Rechten und Pflichten habe. Ein jeder ist im Prinzip wie der andere, nur noch ein Exemplar, das auf gleiche Art an den gesellschaftlichen Möglichkeiten, Versorgung, Arbeit und Genuß teilnehmen soll. Als dieses soziale Ich werde ich wie alle.“ („Philosophie“, Berlin, 1932, Bd.2, S.30.) „Im naiven Dasein tue ich, was alle tun, glaube, was alle glauben, denke, wie alle denken. Meinungen, Ziele, Ängste, Freuden

übertragen sich von einem zum anderen, ohne daß er es merkt, weil eine ursprüngliche, fraglose Identifizierung aller stattfindet“ (ibid., S.51). Eine weitgehende Übereinstimmung dessen, was Jaspers als „Wir alle“ und Heidegger als „das Man“ bezeichnet haben, ist offensichtlich.

Sollte aus der Feststellung, daß die existenzielle intersubjektivität nur aus einsamen existenziellen Individuen bestehen kann, nicht gefolgert werden, daß sie gar keine durch Wechselwirkung charakterisierte Gemeinschaft sein kann, sondern nur als eine Vielheit von nichts füreinander zu tun fähigen und also im wahren Sinne fenster- und türlosen existenziellen Monaden verstanden werden müßte? Daß diese Frage negativ beantwortet werden muß, dürfte aus Folgendem einleuchten: erstens aus der unleugbaren Feststellung, daß das Menschenleben nur im Verkehr mit den Anderen möglich ist; zweitens aus der ebenso unleugbaren Feststellung, daß die Unvertretbarkeit einer Entscheidung in gar keinem Sinne die Notwendigkeit bedeutet, alles zur Möglichkeit dieser Entscheidung Gehörende auf Kosten nur desselben Subjektes zu setzen, dessen unvertretbare Entscheidung jeweils in Betracht kommt: kann doch so etwas wie die Aufklärung über die existenzielle Situation, Ermutigung, Beispiele als Musterbilder u.dgl. „von außen“ an diejenigen herangebracht werden, der eine existenzielle Entscheidung zu machen hat. Und welches ist denn das Ziel alles existenziellen Lehrens und Schreibens selber, wenn nicht dies, dem Menschen auf dem Wege zu seiner Eigentlichkeit Hilfe zu leisten?

Die für die Existenzialität überhaupt charakteristische Unvertretbarkeit der Entscheidungen über das Wie des eigenen Daseins hat also zwei Aspekte: den der Unvertretbarkeit der Entscheidungen über das Wie des eigenen Daseins in dessen In-sich-selbst-sein und den der Unvertretbarkeit der Entscheidungen über das eigene Dasein in dessen Mitsein mit den Anderen. Eine existenzielle intersubjektivität im wahren Sinne wird nur konstituiert, sofern auch die Anderen dabei in Betracht kommen. Eine derartige intersubjektivität, sozusagen ein Zusammensein durch Vereinsamung, kann, wie schon erwähnt worden ist, nie kontinuierlich bestehen, sondern wird in den diskontinuierlich aufblitzen-

den existenziellen Augenblicken, zu deren Struktur die Möglichkeit der Wiederholung gehört, durch die existenziellen Entscheidungen der einsamen Individuen immer neu konstituiert, nämlich als eine immer neue Verwirklichung der existenziellen Intersubjektivität. Die zu einer existenziellen Intersubjektivität gehörenden Individuen können sich sowohl auf Grund ihres lebendigen Verkehrs miteinander für diese Intersubjektivität entscheiden, als auch durch dasjenige dazu aufgefordert werden, was ihnen in der oben (Kap. XII, c) behandelten dritten Form der Objektivierung von der Existenzialität bekannt geworden ist, d.h. durch dasjenige, worum sie auf Grund ihres Lesens der existenzialistischen Schriften wissen.

Weil die Existenzialität nur in der Innerlichkeit des endlichen Bewußtseins möglich ist, darf auch der Zwang zur freien Entscheidung über das Wie des eigenen Daß nicht als etwas schlechthin Objektives verstanden werden, sondern nur als eine Nötigung, deren man sich bewußt ist, die man erlebt, „fühlt“, unabhängig davon, ob man sie für eine zur Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft gehörende Wirklichkeit oder gar für ein Produkt der Phantasie hält. Deshalb brauchen auch diejenigen Anderen, das Bewußtsein von welchen zur Intersubjektivität gehört, nicht notwendig wirklich zu sein. Es ist also möglich, in einem existenziellen Verhältnis nicht nur zu den noch lebenden, sondern auch gewesenen, den in der Zukunft zu erwartenden, ja sogar phantasierten Anderen zu sein. Wesensnotwendig ist nur, daß diese Anderen einen zu existenziellen Entscheidungen zu zwingen vermögen. Kann doch, z.B., vorkommen, daß eine in der Kunst dargestellte Persönlichkeit jemanden unausweichlich vor die Frage seines eigenen Wie des Daseins auch dann stellt, wenn man sich dessen bewußt ist, daß diese Persönlichkeit ein Produkt der künstlerischen Phantasie ist. Daraus versteht sich, daß nicht selten imaginäre Persönlichkeiten im Ernst des Lebens von größerer Bedeutung sein können als die zweifellos realen Vertreter der „durchschnittlichen Alltäglichkeit“. Ebenso versteht sich, die Unausrottbarkeit des sog. Legendären. Die Legende, als eine ursprünglich im religiösen Gebiet entstandene und gewöhnlich mit einer realen Persönlichkeit verbundene Sage, schießt weit über die Grenzen der Wirklichkeit

hinaus (wie in den Heiligensagen). Ihre motivierende Kraft kann sich auch dann zeigen, wenn man nichtreligiös oder gar antireligiös ist: dann ändert nicht die Kraft des Legendären, sondern nur dessen Träger. Um sich davon überzeugen zu können, genügt es sich, dessen zu gedenken, was in dem angeblich am meisten realistischen 20. Jahrhundert im Bereiche des Weltpolitischen von den modernen Diktatoren erwirkt worden ist und noch immer erwirkt wird und was in hohem Maße auf Kosten des Legendären zu setzen ist, zu dem sie sich haben erheben können und welches sie – bisweilen mit erbarmungslosen Gewalttaten – um sich zu weben vermocht haben.

Aus dem vorher über die existenzielle Intersubjektivität Gesagten versteht sich, daß man in der Existenzphilosophie von der Existenzialität auch in Bezug auf das Historische gesprochen und dieser Art Existenzialität von dem Kontinuierlichen im historischen Geschehen ebenso scharf unterschieden hat, wie die Existenzialität im Leben der Individuen von dem Kontinuierlichen im Leben derselben.

Die Zugehörigkeit eines Etwas zur Geschichte pflegt man als dessen Geschichtlichkeit zu bezeichnen. Wie vorher erwähnt worden ist, kann die existenzielle Intersubjektivität nicht als eine ganzheitliche Einheit in Betracht kommen. Dementsprechend kann die existenzielle Geschichtlichkeit nicht als ein Charakteristikum des bestimmt ganzheitlich strukturierten kontinuierlichen historischen Geschehens sein. Die Geschichtlichkeit des Existenziellen kann nur ein solches Gehören zur Geschichte bedeuten, welches aus den diskontinuierlichen existenziell entscheidungsmäßigen Stellungnahmen zu diesem Geschehen besteht. Und existenziell sind nur diejenigen historischen Situationen, in welchen es sich um den Zwang zur Ausübung solcher Stellungnahmen handelt. Sofern es einen solchen Zwang gibt, ist das existenzielle Dasein notwendig „geschichtlich“ (in dem soeben festgestellten Sinne der Geschichtlichkeit).

Alle Komponenten des kontinuierlichen historischen Geschehens sind individuell im Sinne ihrer Einmaligkeit und Unvertretbarkeit. Der zu einer historischen Situation gehörende Zwang (als ein Zwang zur Freiheit) ist ein individueller, ebenso wie die von ihm erzwungenen Aktionen

der Freiheit individuell sind. Entscheidet sich diese Freiheit für das Eigentliche, dann gibt es einen individuierten, immer neuen Akt der Wiederholung immer derselben Möglichkeit der Eigentlichkeit, d.h., dann gibt es einen historischen existenziellen „Augenblick“. Die existenzielle Geschichtlichkeit des Daseins kann also weder Fortschritt noch Rücktritt aufweisen. Dieser Art Geschichtlichkeit ist denn auch gelegentlich schon von Kierkegaard sehr zutreffend charakterisiert worden: „Was auch die eine Generation von der anderen lernt, das eigentlich Humane lernt keine Generation von der vorhergehenden. In dieser Hinsicht beginnt jedes Geschlecht primitiv, hat keine andere Aufgabe als jedes vorhergehende Geschlecht, kommt auch nicht weiter als irgendeines, das nicht seiner Aufgabe untreu wurde und sich selbst betrog... Keine (Generation) kann darin auf einem anderen Punkt anfangen als am Anfang. Keine hat eine kürzere Aufgabe als die vorige; und wenn man hier nicht, wie die vorhergehenden Generationen, dabei stehenbleiben will..., sondern ‚weitergehen‘ will, so ist das bloß ein müßiges und törichtes Gerede.“ (Bd.3, S.114. der größtenteils von Schrempf besorgten deutschen Übersetzung der Werke Kierkegaards, Verlag von Eugen Diederichs, Jena.) Bei Heidegger, der die Eigentlichkeit als „eigentliches Selbstsein“, „eigentliches Seinkönnen“, als „vorlaufende Entschlossenheit“ zum Ausdruck zu bringen pflegt, wird der entscheidungsmäßige Ursprung der eigentlichen Geschichtlichkeit und der zu ihrer Struktur gehörenden eigentlichen Überlieferung wie folgt charakterisiert: „Das Geschehen dieser Entschlossenheit..., das vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten, interpretieren wir als eigentliche Geschichtlichkeit... Die Entschlossenheit konstituiert die Treue der Existenz zum eigenen Selbst. Als... Entschlossenheit ist die Treue zugleich mögliche Ehrfurcht vor der einzigen Autorität, die ein freies Existieren haben kann, vor den wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz.“ (Sein und Zeit, unveränderte 5. Auflage, 1951, S.390-391.) Der so zu verstehenden eigentlichen Geschichtlichkeit wird von Heidegger die uneigentliche scharf gegenübergestellt: „...Als Man-selbst gegenwärtigt das Dasein ‚Heute‘. Gewärtig des nächsten Neuen hat es auch schon das Alte vergessen. Das Man weicht der Wahl

aus. Blind vor Möglichkeiten vermag es nicht, Gewesenes zu wiederholen, sondern es behält nur und erhält das übrig gebliebene ‚Wirkliche‘ des gewesenen Welt-Geschichtlichen, die Überbleibsel und die vorhandene Kunde darüber. In die Gegenwärtigung des Heute verloren, versteht es die Vergangenheit aus der ‚Gegenwart‘. Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wiederholender Augenblick eine Entgegenwärtigung des Heute und eine Entwöhnung von den Möglichkeiten des Man. Die uneigentlich geschichtliche Existenz dagegen sucht, beladen mit der ihr selbst unkenntlich gewordenen Hinterlassenschaft der ‚Vergangenheit‘, das Moderne. Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als die ‚Wiederkehr‘ des Möglichen und weiß darum, daß die Möglichkeit nur wiederkehrt, wenn die Existenz...für sie in der erschlossenen Wiederholung offen ist.“(Ibid., S.391-392.)

Seinerzeit hatte schon Nietzsche die Geschichte, von ihm als die „Historie“ bezeichnet, im Zusammenhang mit den Möglichkeiten des subjektiven Verhaltens zu dem Gewesenen behandelt: „In dreierlei Hinsicht gehört die Historie dem Lebendigen: sie gehört ihm als dem Tätigen und Strebenden, ihm als dem Bewahrenden und Verehrenden, ihm als dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen. Dieser Dreiheit von Beziehungen entspricht eine Dreiheit von Arten der Historie: sofern es erlaubt ist, eine monumentalisch, eine antiquarische und eine kritische Art der Historie zu unterscheiden.“ („Unzeitgemäße Betrachtungen“, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1873/74, „Abschn.2, s. „Nietzsches Werke“, Druck und Verlag von C.G.Naumann, Leipzig, 1905.) „Daß die großen Momente...eine Kette bilden, daß ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde, daß für sich das Höchste eines solchen längst vergessenen Momentes noch hell und groß sei – das ist der Grundgedanke im Glauben an die Humanität, der sich in der Forderung der monumentalischen Historie ausspricht“ – in einer Historie, die Nietzsche auch als den „schwierigen Fackel-Wettlauf der monumentalischen Historie...„durch den allein das Große weiterlebt“ – charakterisiert hat (ibid., S.296). „Wenn der Mensch, der Großes schaffen will, überhaupt die Vergangenheit braucht, so bemächtigt er sich vermittelst der

monumentalischen Historie; wer dagegen im Gewöhnten und Altverehrten beharren mag, pflegt das Vergangene als antiquarischer Historiker; und nur der, dem eine gegenwärtige Not die Brust beklemmt, und der um jeden Preis die Last von sich abwerfen will, hat ein Bedürfnis zur kritischen, das heißt richtenden und verurteilenden Historie.“ (Ibid., S.302.)

Vor der Gefahr des Mißverstehens des soeben erwähnten Gedankenganges Nietzsches hat Bollnow gewarnt: „Die Wiederholung im Sinne der Existenzphilosophie ist...streng zu unterscheiden von dem Sinn, in dem Nietzsche von einer ‚ewigen Wiederkunft‘ spricht. Während es sich dort um einen Kreislauf allen Geschehens handelt, bei dem die objektive Wirklichkeit mit allen ihren einzelnen Umständen wieder heraufkommt, handelt es sich hier um eine vom Menschen selber zu vollziehende Leistung. Während dort die Wiederkehr in bestimmten, den Umlaufszeiten der Gestirne vergleichbaren Abständen geschieht, handelt es sich hier um einen Vorgang, der in jedem einzelnen Augenblick neu geleistet werden muß. Grundsätzlich ähnlich wie bei Luther ‚der alte Adam durch tägliche Reue und Buße soll ersäufet werden und täglich wiederum auferstehen ein neuer Mensch‘, handelt es sich auch in der existenziellen Wiederholung um einen in der Ebene des objektiven Geschehens ergebnislosen Vorgang, in dem die Existenz zu ihren ursprünglichen Möglichkeiten zurückkehrt („Existenzphilosophie“. Teildruck aus: „Systematische Philosophie“, 2.Aufl., herausgegeben von Nic.Hartmann, S.416). Äußerst zutreffend ist auch, was Bollnow von dem Verhältnis zu dem historischen Erbe geschrieben hat: „Die Aufgabe des Einzelnen im Verhältnis zur Geschichte bestimmt sich...als ein ‚Übernehmen‘ dieses Erbes, als ein ‚Aneignen‘ der in ihm gegebenen geistigen Gehalte...Hierin zeigt sich zugleich schon der eigentümliche Unterschied zwischen dem existenzphilosophischen Ansatz der Geschichtlichkeit und dem der Lebensphilosophie. Beide könnten noch übereinstimmen in der Einsicht, daß jedes einzelne Dasein in einen Gesamtstrom der Geschichte eingegliedert ist, daß es aus ihm jeweils sein Erbe überliefert bekommt und sich damit auseinanderzusetzen hat. Aber beide unterscheiden sich dann grundlegend durch die Art und Weise, wie sie diese Auseinandersetzung auffassen. Für die Lebensphilosophie

lag bei dieser Auseinandersetzung das Entscheidende in der schöpferischen Weiterbildung, in der die neue Generation und der bedeutende einzelne Mensch das überkommene Erbe zu vermehren und zu verwandeln imstande sind. Sie betonte, und auf ihrer Ebene auch mit vollem Recht, daß jede Leistung wirklichen innerlichen Aneignens notwendig zugleich schon ein schöpferisches Fortbilden darstelle und daß es ein bloßes Nachvollziehen der früheren Leistung gar nicht geben könne. Der Begriff des Schöpferischen bildet den leitenden Gedanken in ihrem Verständnis der Geschichte, und mit ihm öffnet sich die Enge der geschichtlichen Bedingtheit wieder zur Freiheit ungeahnter neuer Möglichkeiten. Aber dieser Enthusiasmus des schöpferisch sich vermehrenden und verwandelnden Lebens versinkt vor dem existenzphilosophischen Blick gegenüber der Unbedingtheit eigentlicher Existenz. Solange man im Schöpferischen das entscheidende Moment der Geschichtlichkeit sieht, glaubt man noch in irgendeiner Weise an den Fortschritt oder wenigstens einen positiven Sinn des Weltgeschehens und bestimmt die Sinngebung des eigenen Lebens nicht aus dessen reiner Innerlichkeit, sondern aus dem, was gegenüber der reinen Existenz doch ‚nur Welt‘ ist. Darum verlagert sich in der Existenzphilosophie aller Nachdruck von dem ‚Was‘ der übernommenen oder selbstgeschaffenen Gehalte auf das ‚Wie‘ der Aneignung selbst. Es geht ausschließlich und unabhängig von allem doch immer noch relativen Gehalt um den Vorgang des Aneignens selbst, bei dem das Dasein beim unbedingten Ergreifen der überlieferten Möglichkeit eine letzte Entschiedenheit gewinnt. Sah also das lebensphilosophische Geschichtsverhältnis im Menschen vor allem den schöpferischen Quellpunkt, der von sich aus seine Wirklichkeit hervorbringt, so achtet die Existenzphilosophie ausschließlich auf das Verhalten des Menschen in einer und zu einer schon vorgegebenen geschichtlichen Wirklichkeit.“ (Ibid., S.413-415.)

Den Unterschied zwischen dem Schöpferischen in der „Verwandlung aus neuem Ursprung“ und der existenziellen „Wiederholung“, „Wiederherstellung“ hat Jaspers besonders scharf im Zusammenhang mit seiner Charakterisierung des existenziellen Verhältnisses zu der Geschichte der Philosophie hervorgehoben. Bekanntlich ist er auch in der

Hervorhebung der Tragik des augenblickartigen Eigentlichen in der Geschichte äußerst entschieden gewesen: „Was eigentlich ist, das tritt mit einem Sprung in die Welt und erlischt, indem es sich verwirklicht.“ („Philosophie“, 1932, Dd.3, S.227-228.) „Chiffre der Geschichte ist das Scheitern des Eigentlichen“ (ibid., S.183). Freilich hatte er in diesem Zusammenhang auch geschrieben, und zwar auf Nietzsches „schwierigen Fackel-Wettlauf der monumentalen Historie“ Bezug nehmend, daß trotz alledem „neue Menschen die Fackel eines anscheinend Verlorenen ergreifen“ (ibid., S.183). Mit Rücksicht auf den Gedanken, daß eine noch so weitgehende zeitliche Verschiedenheit für die Eigentlichkeit nichts bedeuten kann, weil diese immer die Wiederholung ein und derselben Möglichkeit der Eigentlichkeit ist, schrieb Bollnow: „Zwischen den einzelnen großen Gestalten der Geschichte besteht aber ebensowenig wie zwischen den einzelnen existenziellen Augenblicken im Leben des einzelnen Menschen ein durch die zeitliche Verschiedenheit begründeter Abstand...Sie grüßen sich wie die Gipfel der Berge über die trennenden Täler hinweg...Über die trennenden Zeiten hinweg kann sich unmittelbar an der vergangenen Existenz neue Existenz entzünden“ (s. das vorher erwähnte Werk Bollnows „Existenzphilosophie“, S.420). Den Unterschied zwischen der Kontinuität in der zeitlichen Dauer und der eigenartigen existenziellen Kontinuität hat auch Heidegger hervorgehoben, wohl auf dem Hintergrunde seiner ekstatischen Zeitlehre. Von der Entschlossenheit, die bei ihm das Sichentscheiden für die Eigentlichkeit bedeutet, schrieb er: „Die Entschlossenheit konstituiert die Treue der Existenz zum eigenen Selbst...Die Entschlossenheit wäre ontologisch mißverstanden, wollte man meinen, sie sei nur so lange als ‚Erlebnis‘ wirklich, als der ‚Akt‘ der Entschließung ‚dauert‘. In der Entschlossenheit liegt die existenzielle Ständigkeit, die ihrem Wesen nach jeden möglichen, ihr entspringenden Augenblick schon vorweggenommen hat. Dadurch wird die Stetigkeit der Existenz nicht unterbrochen, sondern geradezu augenblicklich bewährt.“ (Sein und Zeit“, S.391.)

* * *

Die existenziell verstandenen Dasein, Situation, Individualität, Augenblick, Wiederholung, Identität des Selbst, Intersubjektivität (Gemeinschaft und Geschichtlichkeit) sind wesensnotwendig zeitliche Seinsbestimmtheiten. Nach dem mäßigen Existenzialismus ist deren Zeitlichkeit dieselbe, die auch die nicht existenziellen Regionen des zeitlichen Seins charakterisiert und dementsprechend als universal gefaßt werden muß. Der Urheber der existenzialistischen Denkart, Kierkegaard, blieb am universalen Zeitbegriff haften und muß demnach zu den mäßigen Existenzialisten gerechnet werden. Ihm gegenüber ist der Begründer des extremen Existenzialismus, Heidegger, mit der entschiedenen Behauptung hervorgetreten, daß es nicht nur eine spezifisch existenzielle Zeitlichkeit gebe, sondern daß diese auch die ursprünglichere, von der nicht existenziellen Zeitlichkeit vorausgesetzte, sei. Jedenfalls stimmen alle Ansichten über die eigentliche Intersubjektivität darin überein, daß die eigentliche Intersubjektivität (Gemeinschaft und Geschichtlichkeit) nur da sein könne, sofern man sich für sie entscheide, nämlich sofern man sich für die Wiederholung der dagewesenen Möglichkeiten der Eigentlichkeit entscheide.

Kapitel XV

Subjektlehren des extremen Existenzialismus

Der von Heidegger heraufbeschwörte Existenzialismus liegt in einer kaum mehr zu übertreffenden Form in der Philosophie Sartres vor, welcher, und sozusagen als ein enfant terrible der existenzialistischen Familie, viele der Heideggerschen Thesen auf die Spitze getrieben hat. Für unseren Problemzusammenhang, in dem es nicht auf das Historische, sondern das Systematische der Subjektproblematik ankommt, scheint es zweckmäßig zu sein, vor allem die Philosophie Sartres als ein Beispiel der extrem existenzialistischen Subjektlehren in Betracht zu ziehen und auf Heidegger selbst nur so weit zurückzugreifen, als es für die Klarlegung und Stellungnahme zu dieser Art Subjektlehren von Bedeutung sein kann. Hat doch Sartre selbst zugegeben, daß seine Philosophie sich weitgehend in den von Heidegger vorgezeichneten Bahnen bewege. Jedenfalls sollte vor Augen behalten werden, daß beide streng phänomenologisch zu verfahren versuchten.

Obwohl Husserl in der Intentionalität den am meisten charakteristischen Wesenszug des Bewußtseins sah, hielt er immer daran fest, daß es auch nichtintentionale Komponenten des Bewußtseins gebe. Dementsprechend pflegte er die Intentionalität wohl als das Titelproblem, nie aber als das ganze Problem der phänomenologischen Subjektlehre zu bezeichnen (vgl. oben, Kap.I, b, Abschn.13). Im Gegensatz zu Husserl trat nun Sartre mit seiner These hervor, daß das Bewußtsein nichts als bloße Intentionalität sei, d.h., daß es keine nichtintentionale Komponenten des Bewußtseins gebe. Eine der wichtigsten Konsequenzen dieser

übermäßig vereinfachenden Ansicht über das Bewußtsein war die Notwendigkeit, die sinnlichen Data (Husserls hyletische Data) für nicht zur Immanenz des Bewußtseins gehörend zu halten, d.h. die Bewußtseinsimmanenz für nur aus intentionalen Komponenten bestehend zu erklären und allen inhaltlichen (hyletischen) ein vom Bewußtsein unabhängiges Ansichsein (*être-en-soi*) zuzuerkennen, welches Sartre der Kürze halber einfach als das An-sich (*en-soi*) zu bezeichnen pflegte. Mit Rücksicht darauf, daß das ursprüngliche – nicht reflektierende – Bewußtsein eine Bezogenheit auf etwas bedeutet, was selber nicht Bewußtsein ist, glaubte er behaupten zu müssen, daß das Bewußtsein ursprünglich nur als das nicht An-sich-Seiende verstanden werden müsse, d.h., daß es nur durch die Negierung (*néantisation*) möglich sein könne. Gewiß könne einem solchen Bewußtsein keiner Art Ansichsein zuerkannt werden. Als bloß durch die Negierung des An-sich ermöglicht, sei das Sein des Bewußtseins ein vom Sein des An-sich „abgeliehenes“ Sein.

Aus dem vorher über das Bewußtsein Gesagten geht hervor, daß es – als das Nicht-sein des An-sich – kein absolutes Nichts (*nullum absolutum*) bedeuten kann. Ebenso versteht sich der Titel des Hauptwerkes Sartres „Sein und Nichts“ (*L'Être et le Néant*), ein Titel, der ebenso gut als „Sein und Bewußtsein“ formuliert werden könnte und nach unserer Überzeugung unter dem Einfluß des Titels des Heideggerschen Hauptwerkes „Sein und Zeit“ geprägt worden ist. Weil Heidegger den Terminus „Bewußtsein“ aufs radikalste zu vermeiden versuchte und weil seine Daseinslehre, die eigentlich eine Bewußtseinslehre ist, in der Gleichsetzung des Daseins und der ursprünglichen Zeitlichkeit kulminierte, so könnte auch der Titel seines Hauptwerkes ebenso gut „Sein und Bewußtsein“ gewesen sein.

Die zur Möglichkeit des Bewußtseins gehörende Negierung wurde von Sartre nicht als die Negierung des An-sich als des Ganzen, sondern immer nur als die Negierung der jeweiligen einzelnen Fälle des An-sich verstanden. Dementsprechend müßte, z.B.; die Wahrnehmung dieses Baumes, dieses Tisches als mein jeweiliges nicht dieser Baum, nicht dieser Tisch seiend verstanden werden. Daß eine solche, durch die Negierung eines Seienden ein an-

deres Seiendes konstituierende Negierung nur als ontologisch, nicht als logisch (urteilsmäßig) in Betracht kommen kann, leuchtet ohne weiteres ein. Des Weiteren wurde das Bewußtsein von Sartre ausdrücklich im Sinne Heideggers als „Da-sein“, Anwesenheit, Präsenz gefaßt. Dementsprechend hob er den Unterschied zwischen dem, was anwesend ist, und demjenigen, bei welchem es anwesend ist, hervor. Im Hintergrunde dieser Unterscheidung liegt die Heideggersche Unterscheidung zwischen der „Welt“ und dem „Wer“ als den Strukturmomenten des In-der-Welt-seins (SZ, S.53). Weil der Terminus „Anwesenheit“ hier nicht die Anwesenheit im allgemeinen Sinne bedeuten kann (und, dementsprechend, nicht etwa auf die Präsenz der Steine auf der Oberfläche des Mondes bezogen werden darf), sondern als Struktur des Bewußtseins verstanden werden muß, deshalb versteht sich, was Heidegger von dem „Dasein“ hatte schreiben können: „Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, ist selbst je sein ‚Da‘ ...Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck ‚Da‘ meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst ‚da‘ ...Es ist ‚erleuchtet‘ besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist...Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. Das Dasein ist seine Erschlossenheit.“ (SZ, S.132-133; vgl. hierzu das oben in dem vorletzten Absatz des Abschnittes c im Kapitel XIII über die Erschlossenheit Gesagte.) In der traditionellen Terminologie ausgedrückt: das Bewußtsein von der Welt ist bei Heidegger mit dem Bewußtsein von sich selbst – dem Selbstbewußtsein – unzertrennlich verbunden. Ob dieses mit jedem Bewußtsein von dem Nicht-selbst verbundene Selbstbewußtsein alles in der Struktur des Bewußtseins offenbart oder nicht, ist eine Fragestellung, die bei Heidegger selbst nicht zu finden ist. Hier schoß nun Sartre wieder einmal über die Grenzen der Heideggerschen Fragestellung hinaus und behauptete schon in seinem ersten philosophischen Werk „Die Transzendenz des Ego“ („La Transcendance de L'Ego“, zum ersten Mal

veröffentlicht in „Recherches Philosophiques“, VI, 1936-37): „Die Art der Existenz des Bewußtseins ist, Bewußtsein von sich selbst zu sein. Und Bewußtsein ist seiner selbst sofern gewahr, als es Bewußtsein von einem transzendenten Objekt ist. Alles ist deshalb klar und hell im Bewußtsein: das Objekt mit der für es charakteristischen Undurchsichtigkeit ist vor dem Bewußtsein, aber Bewußtsein ist rein und einfach Bewußtsein vom Bewußtsein von diesem Objekt...Es bleibt deshalb ein ‚Phänomen‘ in dem sehr speziellen Sinne, in welchem ‚zu sein‘ und ‚zu erscheinen‘ ein und dasselbe sind. Es ist alles Helligkeit, alles Durchsichtigkeit“ (s. I, A, die letzten 3 Absätze). Aus diesen Worten Sartres läßt sich verstehen, wieso er, und terminologisch auf Heidegger Bezug nehmend, vom Bewußtsein als dem „offenbarend-offenbarten“ Seienden hatte sprechen können und es auch – im Unterschied von dem An-sich (en soi) – einfach als Für-sich (pour soi) zu bezeichnen pflegte.

Auf Grund der Anerkennung dessen, daß ein jedes Bewußtsein vom Nicht-Selbst zugleich auch ein Bewußtsein vom Selbst, d.h. ein Selbstbewußtsein, ist, muß zugegeben werden, daß es ein vorreflexives und ein reflexives Selbstbewußtsein gibt. Während das erstere dann als zu einer jeden Intentionalität gehörend, immer da ist, hat man es mit dem letzteren nur sofern zu tun, als das Bewußtsein von dem Nicht-Selbst „zurückgebogen“ wird und also sich selbst zum Gegenstand macht, vergegenständlicht, gegenständlich „setzt“. Bei Sartre kommt dieser Unterschied als derjenige zwischen nichtpositionalem, nichtthetischem, und positionalem, thetischem Selbstbewußtsein zum Ausdruck. (Über eine anders motivierte Unterscheidung zwischen zwei Arten des Selbstbewußtseins s. oben, Kap.XI, b.)

Nach der Husserlschen, in diesem Falle von der Kantischen grundsätzlich verschiedenen und auch von Sartre übernommenen Terminologie (vgl. oben, Kap.I, b, 12), bedeutet „Transzendenz“ soviel als zu den Gegenständen des „geraden“, d.h. nicht reflektierenden Aktes des Bewußtseins zu gehören. Behält man das und die soeben erwähnte Unterscheidung Sartres vor Augen, dann läßt sich der wahre Sinn des sonst als seltsam erscheinenden Titels seines Werkes „Die Transzendenz des Ego“ verstehen. Der leitende Gedanke

dieses Werkes ist, daß Ego, als eine im Erlebnisstrom durchhaltende Identität, als Husserls „Ichpol“, in der ursprünglichen, durch das vorreflektive Selbstbewußtsein offenbarten Struktur des Bewußtseins nicht gefunden werden könne und deshalb für ein Produkt des reflektierenden – Gegenstände setzenden – Bewußtseins, für ein zur Transzendenz gehörendes „Ich-Objekt“ gehalten werden müsse. Dieser Gedanke ist auch für das Sartres übermäßig umfangreiche, ziemlich systemlose und des fteren auf kleine und unnötige Einzelheiten eingehende Hauptwerk „Sein und Nichts“ charakteristisch.

Das zweifellos Eigenartige der Subjektlehren des extremen Existenzialismus hatte sich schon an der vorangehenden Behandlung der Fragen über Bewußtsein und Selbstbewußtsein gezeigt. Durch die Behandlung mancher anderen Fragen kann es noch mehr zum Vorschein gebracht werden.

Überraschenderweise findet sich in Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit“ keine Behandlung der hyletischen Data, die in der langen Tradition der abendländischen Philosophie, und insbesondere seit dem englischen Empirismus und dem von ihm tief beeinflussten Kantianismus, zu den fundamentalsten Problemen gehört haben und auch in der von Husserl aufgerollten phänomenologischen Problematik wiederholentlich berücksichtigt worden sind. Von der für jeder Art Philosophie so grundsätzlich wichtigen Fragestellung über die Leiblichkeit hat er sich ausdrücklich fernzuhalten versucht (s. SZ, S.108). Demgegenüber zog nun Sartre diese Probleme tapfer in Betracht, vermochte aber – und, glauben wir, gerade wegen seiner Interpretation des Bewußtseins als der bloßen Intentionalität und wegen seines Anschlusses an die Grundlinien der Heideggerschen, in der ekstatischen Zeitlehre kulminierenden Subjektlehre – keine irgendwie befriedigende Lösung zu geben. Was angeblich als Lösung vorliegt, muß zu den geradezu bestürzend erkünstelten Konstruktionen in der abendländischen Philosophiegeschichte gerechnet werden.

Nach der Eliminierung aller nichtintentionalen Komponenten aus dem Bewußtsein blieb für Sartre nur noch eine Möglichkeit offen: diese Komponenten für zum Gebiet des An-sich gehörend zu halten. Seine Interpretation die-

ser Komponenten möchten wir wie folgt wiedergeben. Die Qualität ist nicht etwas subjektives, was objektiviert (vergegenständlicht) und als eine intuitiv erfaßbare Bestimmtheit am Objekt vorgefunden werden könnte, d.h., sie ist nicht eine der anschaulichen, von dem unanschaulichen Objektpol zusammengehaltenen (vereinigten) Bestimmtheiten des vom Bewußtsein konstituierten gegenständlichen Ganzen, wie sie wohl nach Husserl zu denken ist. Die Qualitäten bedürfen keines solchen Zusammenhaltens, weil sie ursprünglich im Verhältnis einer gegenseitigen Durchdringung da sind: „... Das Gelb der Zitrone ist nicht ein subjektiver Modus der Wahrnehmung der Zitrone. Und es ist auch nicht wahr, daß das Objekt als die leere Form erscheint, welche die verschiedenartigen Qualitäten zusammenhält. In der Tat, die Zitrone ist durch all ihre Qualitäten ausgedehnt und jede dieser Qualitäten ist durch jede andere ausgedehnt. Es ist das Saure der Zitrone, das gelb ist, es ist das Gelb der Zitrone, das sauer ist. Man ißt die Farbe eines Kuchens, und der Geschmack dieses Kuchens ist das Instrument, welches die Form und die Farbe dieses Kuchens demjenigen offenbart, was wir die zur Nahrung gehörige Intuition nennen könnten...Es ist dieses, was die Erfahrungen der Maler, und insbesondere des Cézanne, gut bewiesen haben: es ist nicht wahr, wie Husserl glaubt, daß eine synthetische Notwendigkeit die Farbe und die Form unbedingt verbinde; aber die Form ist es, was Farbe und Licht ist...In diesem Sinne ist jede Qualität des Seins das All des Seins...“ (s. Sartre, „L'Être et le Néant“, 1943, S.235-236.) Wenn kein Bewußtsein da ist, dann hören die Qualitäten nicht auf, zu sein. Ihr Sein ist dann aber ein Sein innerhalb der undifferenzierten Massivität des An-sich. Ist aber das Bewußtsein da, dann ist Folgendes am Werke: erstens die inneren Negierungen, durch welche das Bewußtsein sich selbst als das Nicht-sein des An-sich konstituiert; zweitens die äußeren Negierungen, welche eine bestimmte Qualität als „diese“ von den anderen als „nicht diesen“ unterscheidet und somit das „Dieses-Jenes-Verhältnis“ konstituiert.

Das ursprüngliche Verhältnis zwischen „Diesen“ und „Jenen“ ist eine äußere Relation, welche nichts Inhaltliches zu demjenigen beizutragen vermag, was jeweils als „Dieses“ oder „Jenes“ da ist. Ebenso äußerlich sind die quantitativen

und die räumlichen Verhältnisse: auch sie sind nichts anderes als die unendlich verschiedenen Weisen, in welchen das Für-sich die undifferenzierte Massivität des An-sich zu differenzieren vermag, ohne etwas Inhaltliches ihr beigetragen zu haben.

Das vorher über die äußeren Verhältnisse Gesagte dürfte jedoch nicht ohne weiteres auf die zeitlichen Verhältnisse bezogen werden, und deshalb nicht, weil Sartres Interpretation der Zeit sich in den von Heidegger vorgezeichneten Bahnen der Unterscheidung zwischen ursprünglicher, ekstatischer, und der von derselben abgewandelten vulgären Zeit (als der Ordnung des Nacheinander) bewegte, welche Unterscheidung die Husserlsche Unterscheidung zwischen der immanenten Zeit des Bewußtseins selbst und der transzendenten Zeit der Gegenstände des Bewußtseins in ihrem genetischen Hintergrunde hatte. Die Zeit der Gegenstände des Bewußtseins wird von Sartre aufs entschiedenste zu den äußeren Verhältnissen gerechnet. (Über unsere Stellungnahme zu der ekstatischen Zeitlehre s. unten, Kap. XVI, Nr.2.) Im Zusammenhang mit seiner Behandlung der äußeren Verhältnisse schrieb Sartre, daß auch Husserls „Kategorien“ (Einheit-Vielheit, Verhältnis des Ganzen zum Teil, mehr und weniger, umher, neben, folgend, erstes, zweites usw., eins, zwei, drei usw., innerhalb, außerhalb, usw.) nichts anderes als ideal konstruierte Verhältnisse der Dinge seien, welche die Dinge unberührt ließen („L'Être et le Néant“, 1943, S.241). Und nun zurück zur Darstellung der Sartreschen Ansicht über das Inhaltliche.

Die Intuition der Qualität ist nicht eine passive Kontemplation des unabhängig von ihr bestehenden Seienden, welches sich einer solchen Kontemplation gibt und einfach hingenommen werden muß. Das die Qualität anschauende Bewußtsein bringt sie durch seine negierenden Funktionen erst zustande, und zwar als ein von allen übrigen „Diesen“ unterschiedenes Dieses mit dessen äußeren Verhältnissen. Die Seinsweise der Qualität ist also nicht ein bloßes „ist“, sondern ein „zu sein“ (ibid., S.237). Im Hintergrunde dieser Ansicht Sartres steht die Heideggersche Interpretation des Menschseins als „In-der-Welt-sein“. Nach dieser Interpretation ist das ursprüngliche In-der-Welt-sein

„zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen. Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt benommen. Damit Erkennen als betrachten-des Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. Im Sichenthaltenden von allem Herstellen, Hantieren u.dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch Verweilen-bei...“ („Sein und Zeit“, 1941, S.61). Im Unterschied von der „Vorhandenheit“ als dem Seinscharakter dessen, was sich solch einem Nur-noch-Verweilen-bei offenbart, pflegte Heidegger die Seinsart desjenigen, was von dem ursprünglich aktiven – praktischen, besorgenden – Bewußtsein entdeckt wird, als „Zuhandenheit“ zu bezeichnen, welche Sartre die „Instrumentalität“ nannte. Das ursprüngliche In-der-Welt-sein bedeutete also bei beiden das Sein in der Sphäre der Zuhandenheit. Alles, was zur praktischen – besorgenden – Aktivität gehört, ist wesensnotwendig auf die Zukunft, als auf den Bereich der offenstehenden Möglichkeiten, eingestellt. Hieraus versteht sich die ekstatische Zeitlehre Heideggers, welche die Zeitproblematik von dem Standpunkt der Zukunft aus entwirft und zu lösen versucht. Ebenso versteht sich seine Charakterisierung des Daseins als des Seins zu Möglichkeiten, als des Seinkönnens, Vorlaufens, Sichvorwegseins, was sich in der Ansicht Sartres zum Vorschein brachte, daß Bewußtsein, Tätigkeit, Wahl, Freiheit ein und dasselbe bedeute, nämlich das Menschsein.

Zur Klarlegung der Sartreschen Interpretation des Inhaltlichen sei noch Folgendes gesagt. Das rein inhaltliche in den Gegebenheiten des An-sich wurde von Sartre für eine bloße Herausforderung der negierend-differenzierenden Funktionen des Für-sich gehalten. Und weil er in der undifferenzierten Massivität (Dichtheit, Totalität) des An-sich nichts glaubte finden zu können, was zu einer bestimmten Art der Differenzierung derselben zwingen würde, deshalb hielt er sich gezwungen, alles, was zur Organisation (Detotalisierung, Konkretisierung) der Massivität des An-sich gehört, auf Kosten der Freiheit zu setzen. Hieraus versteht sich, wie er das Verbum „existieren“ gelegentlich auch in transktivem Sinne zu gebrauchen wagte, z.B., in dem Satz

„Ich existiere meinen Leib“ („J'existe mon corps“, „L'Être et le Néant“, 1943, S.418).

Die für den extremen Existenzialismus charakteristische Tendenz, jeglicher Art Passivität aus der Struktur des Bewußtseins (Heideggers „Daseins“) radikal „wegzuphilosophieren“, und zwar dieselbe auf gewisse Aktivitäten des Bewußtseins zurückzuführen versuchend, trat schon in der Denkart des Urhebers dieser Art des Existenzialismus – des Heidegger – hervor. Weil die Geschichte der Philosophie vor Heidegger zur Genüge bewiesen zu haben scheint, daß, z.B., solche Probleme wie diejenigen über Empfindung, Erinnerung, Vorerwartung, Phantasie ohne Annahme gewisser Passivitäten im Bewußtsein nicht lösbar sind, deshalb standen für den extremen Existenzialismus nur noch zwei Möglichkeiten offen: entweder solchen Problemen so weit wie nur möglich auszuweichen oder mit äußerst erkünstelten Lösungen derselben hervortreten zu wagen. Gerade hier zeigte sich der wichtigste Unterschied zwischen beiden „Hohepriestern“ des extremen Existenzialismus: während Heidegger in einer geradezu überraschend vorsichtiger Weise diesen Problemen zu entfliehen versucht hat, hat Sartre die Last derselben tapfer auf seine Schultern gewälzt. Uns will es scheinen, daß das unbestreitbar wichtige philosophische Verdienst Sartres darin besteht, daß er die Ansätze des Heideggerschen Existenzialismus bis zu ihren letzten Konsequenzen – und damit zur Absurdität – geführt hat. Hieraus läßt sich das sonst als ziemlich seltsam erscheinende Verhalten beider zueinander verstehen: das wiederholente Sichberufen Sartres auf Heidegger und das radikale Ablehnen Sartres bei Heidegger. Das letztere scheint nur daraus erklärbar zu sein, daß Heidegger die von ihm so hochmütig geplante Destruktion der Geschichte der Ontologie ja sogar der ganzen Geschichte der Philosophie in dem Existenzialismus Sartres als zur Absurdität führend erblicken zu müssen hatte. Wir glauben dasjenige nicht leugnen zu können, was Fritz Heinemann einmal über Heidegger geschrieben hat: „Ein ungeheuerlich begabter, aber potenziell verleitender und völlig unverantwortlicher Irrgeist? Eine Enttäuschung über Heidegger scheint eine Vorbedingung für einen neuen Anfang der kontinentalen Philosophie zu

sein.“ („Existentialism and the Modern Predicament“, Harper Torchbooks, New York, 1958, S.216.)

Der für jegliche Art Existenzialismus unausweichlichen Fragestellung über die Situation vermochte auch Heidegger nicht auszuweichen. Wie überall, so zeigte sich auch in seinen hierauf bezüglichen Ausführungen die Tendenz, jede Art Passivität so weit wie nur irgendwie möglich auf die Aktivitäten des Selbst zurückzuführen. Weil solch eine Tendenz bei Sartre zu kaum mehr zu übertreffenden Resultaten gebracht hatte, deshalb können wir uns auch in diesem Falle mit der Betrachtung bloß der Sartreschen Interpretation der Situation zufrieden stellen.

Sartre gab zu, daß im Falle der Situation es sich um gewisse Schranken handelt, die von dem An-sich, von den Anderen und ev. von beiden der Ausübung der Freiheit gesetzt werden. In diesem Zusammenhang sprach er von dem Koeffizienten der Widersetzlichkeit (*coefficient d'adversité*). Ein Felsen könne einem athletischen Bergsteiger leicht, einem nicht genügend trainierten Neuling, der schwachen Körper hat, schwer sein. Einem Rechtsanwalt, der in der Stadt geblieben ist, seinen Körper in die offizielle Tracht gehüllt hat und einen Prozeß führt, sei dieser Felsen weder leicht noch schwer, sondern bestehe nur als eine in gar keiner Weise emportauchende Komponente der undifferenzierten Totalität des An-sich. Jegliches Erklettern oder Nichterklettern eines Felsens, Trainieren oder Nichttrainieren des eigenen Körpers, Bleiben oder Nichtbleiben in der Stadt, um einen Prozeß zu führen, – all das sei auf Kosten der freien Wahl zu setzen. Es gebe keine Freiheit ohne Situation, keine Situation ohne Freiheit. Das Menschsein müsse als das „Sein in Situationen“ definiert werden. Mit seinen biologischen, ökonomischen, politischen, kulturmäßigen u.dgl. Situationen konstituiere der Mensch ein synthetisches Ganzes, von welchem er nicht unterschieden werden könne, und deshalb nicht, weil die Situationen ihn gestalteten und seine Möglichkeiten bestimmten, und, umgekehrt, weil er den Situationen deren Sinn verleihe. Der Unterschied der Sartreschen Interpretation von der traditionellen ist offensichtlich: während nach dieser zur Situation eine unabhängig von der Freiheit bestehende, ihr sozusagen vorgegebene Differenzierbarkeit von Faktoren gehört,

ist nach Sartre diese Differenzierbarkeit selber ein Resultat der Freiheit. Hieraus lassen sich, z.B., die folgenden Worte Sartres verstehen, freilich nur, sofern man nicht vergißt, daß das Bewußtsein nach ihm nichts als bloße Intentionalität ist und dementsprechend nur intentionale Komponenten haben kann: "Die Totalität dessen, was ich habe, widerspiegelt die Totalität meines Seins. Ich bin, was ich habe. Ich bin dasjenige, was ich auf dieser Tasse, auf dieser kleinen Schmucksache berühre. Ich bin dieser Berg, den ich ersteige, und zwar zu dem Maße, zu welchem ich ihn erobere; und wenn ich auf seinem Gipfel bin, den ich 'erworben' habe, und um den Preis meiner Anstrengungen diesen weiten Ausblick auf das Tal und die umgebenden Gipfel habe, dann bin ich dieser Ausblick; das Panorama ist mein bis zum Horizont ausgebreitetes Ich, weil dieses Panorama nicht anders als durch mich und für mich bestehen kann." ("L'Être et le Néant", 1943, S.680-681.)

Kommt der undifferenzierten Massivität des An-sich keine Zeitlichkeit zu (s. oben, Absätze 4 und 5 des 2. Abschnittes dieses Kapitels), dann kann dieses An-sich weder vergangen, noch gegenwärtig oder zukünftig sein, dann muß für das Gesetz seines Seins das Prinzip der Identität gehalten werden (ibid., S.257-258). Gleicherweise kann dann dem An-sich auch nichts von Aktivität, Passivität, Entstehen, Vergehen, Aktualität, Potenzialität, Kausalität, zugeschrieben werden, weil all derartige Bestimmtheiten den Aspekt der Nicht-Identität einschließen. Und weil diese Bestimmtheiten nicht geleugnet werden können, deshalb habe man sie auf Kosten des Für-sich zu setzen und somit zuzugeben, daß die als organisiert erscheinende Welt eine durch die negierenden Funktionen des Für-sich konstituierte Welt sei, d.h., daß das Für-sich den Kosmos aus dem Chaos des An-sich konstituiere.

Aus dem vorher über die Philosophie Sartres Gesagten geht hervor, daß in derselben drei Regionen des Seienden in Betracht kommen: das Für-sich als die Immanenz des reinen Bewußtseins, welche angeblich aus lauter intentionalen Beziehungen besteht; die von jeglichem Bewußtsein unabhängige undifferenzierte Massivität des An-sich; die von der Bezogenheit des Für-sich auf das An-sich resultierende Gegenstandswelt. Die letztere ist sozusagen eine Zwischenregion, die mit dem Wort "Welt" in dem von

Heidegger übernommenen Ausdruck des "In-der-Welt-seins" gemeint ist, was nicht außer Acht gelassen werden dürfte. Freilich wurde der Terminus "Welt" manchmal von Sartre auch auf das An-sich bezogen, was keinesfalls einen unbedeutenden Beitrag zu den sowieso schon großen Schwierigkeiten des Verstehens seiner Werke zu bedeuten hatte.

Im Hintergrunde der erwähnten Dreiheit steht Heideggers Gedanke über das In-der-Welt-sein als der "Grundverfassung" des Daseins und die auf diese Grundverfassung bezogene Dreiheit der Fragestellung über "Weltlichkeit" als den Seinscharakter der Welt, über das "Wer" des "In-der-Welt-seins" und über das "In-Sein". Das In-Sein bedeutet bei Heidegger nicht das Sein einer Komponente der Welt neben den anderen, d.h., das In-Sein bedeutet in diesem Falle nicht die Innerweltlichkeit, sondern das Sein bei der Welt. Über die Weisen eines solchen In-Seins schrieb Heidegger: "Die Mannigfaltigkeit solcher Weisen des In-Seins läßt sich exemplarisch durch folgende Aufzählung anzeigen: zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen..." (SZ, S.56-57.) Hieraus versteht sich Heideggers Bezeichnung des In-Seins als des besorgenden Bei-Seins und dementsprechend des Seins des Daseins als der Sorge (ibid., S.57). Die ursprüngliche Beziehung des Wer auf das ihm begegnende Seiende sei demnach ein besorgend-vertrauter Umgang mit den innerweltlich begegnenden Dingen, deren Seinscharakter er als die "Zuhandenheit" bezeichnete und von der "Vorhandenheit" als dem Seinscharakter des dem "Nur-hinsehen" entsprechenden Seienden – des "bloßen", von jeglicher praktischen Bedeutsamkeit herausgelösten Dinges – scharf unterschied (ibid., S.69). Von der ursprünglichen, dem besorgend-vertrauten Umgang mit den innerweltlich begegnenden Dingen zu verdankenden Enthülltheit der Dinge unterschied Heidegger das Erkennen, welches das Seiende "nur noch in seinem reinen Aussehen" begegnen lasse und als ein "betrachten-des Bestimmen" sich auf die praktisch (sorgenmäßig) schon entdeckten Dinge beziehe (ibid., S.61). Die "Weltlichkeit" sei eine Seinsart des Daseins selber und nicht eine solche des

innerweltlich Zuhandenen oder Vorhandenen. Nur kraft der Weltlichkeit des Daseins und der Möglichkeiten und Arten seiner Verweltlichung könnten die innerweltlichen Dinge da sein (ibid., S.65).

Mit den vorangehenden Betrachtungen kam die für Heidegger so fundamentale Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein desselben zum Vorschein, eine Unterscheidung, ohne welche die Problematik seiner nicht auf das Seiende, sondern auf das Sein des Seienden bezogenen allgemeinen Ontologie nicht verstanden werden kann. "Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind" (ibid., S.6-7), d.h. seiend ist auch das Dasein selber. Hieraus versteht sich Heideggers Einteilung des Seienden in Dasein und nicht daseinsmäßiges (nicht daseinsartiges) Seiendes (ibid., S.183). "Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden ist eigen, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt daran, daß es ontologisch ist. Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden. Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sinn des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das behauptet aber nicht etwa soviel wie einfach ontisch seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein" (ibid., S.12). Kurz gesagt: das Seiende ist nach Heidegger entweder einfach seiend (ontisch) oder seinsverstehend seiend (ontologisch). "Sein aber 'ist' nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden" (ibid., S.183); "unbegriffen" bedeutet in diesem Falle "nicht gedanklich, (d.h. nicht begrifflich) erfaßt". In der traditionellen Terminologie könnte das wie folgt zum Ausdruck gebracht werden: das Sein kann nur in den das Seiende betreffenden Akten des Bewußtseins, nie im Seienden selbst vorkommen. (Über die Heideggersche Stellungnahme zu den von Platon und Aristoteles in Bewegung gebrachten Ontologien s. ibid., S.3-4.)

Behält man im Auge, daß Reales bei Heidegger ein Seiendes, Realität aber dessen Seinsweise bedeutet, dann lassen sich seine folgenden Worte verstehen: "Daß Realität ontologisch im Sein des Daseins gründet, kann nicht bedeuten, daß Reales nur sein könnte als das, was es an ihm selbst ist, wenn und solange Dasein existiert...Die gekennzeichnete Abhängigkeit des Seins, nicht des Seienden, von der Sorge, sichert die weitere Analytik des Daseins von der unkritischen, aber immer wieder sich eindringenden Interpretation des Daseins am Leitfaden der Idee von Realität." (ibid., S.212.) Mit diesen Worten muß man äußerst vorsichtig sein, weil sie, streng genommen, nur soviel behaupten, als daß die Abhängigkeit der Realität als des Seinscharakters, von dem Seinsverständnis noch nicht die Abhängigkeit des Realen selbst, als des Seienden, impliziere, d.h., daß diese Worte die Realismus-Idealismus Frage unentschieden lassen. An einem anderen Orte jedoch finden sich Worte, die leicht als Heideggers Entscheidung über die Realismus-Idealismus Frage gedeutet werden könnten: "Seiendes ist unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird" (ibid., S.183). Die wahrhaftig große Schwierigkeit der Frage über Heideggers Realismus oder Idealismus wird schon daraus ersichtlich, daß unter denjenigen, deren Kenntnis der Philosophie Heideggers nicht bezweifelt werden kann, Szilasi diese Philosophie ontologisch-realistisch interpretiert hat, Fink dagegen im kantischen Sinne subjektivistisch, wie F.H.Heinemann darauf hinweist, indem er sich auf die Berichte beider Denker in "Actas del Primer Congreso de Filosofia", Mendoza, Argentina, 1949, beruft (s. F.H.Heinemann, "Existentialism and the Modern Predicament", Harper Torchbooks, New York, 1958, S.108).

Im Unterschied von den nicht selten äußerst ausweichenden Verhaltensweisen Heideggers hat Sartre am Anfang seiner Bewußtseinslehre hervorgehoben, daß die Struktur des Bewußtseins nur auf Grund eines vom Bewußtsein unabhängigen Seienden möglich sei, welches er (wie das vorher schon eingehend behandelt worden ist) als das An-sich-Seiende (*être-en-soi*) oder einfach als das An-sich (*en-soi*) zu bezeichnen pflegte. – Wie oben (im 2.Absatz des 4.Abschnittes dieses Kapitels) festgestellt wurde, kommen in der Ontologie Sartres

drei scharf umrissene Regionen des Seienden in Betracht: die Bewußtseinsimmanenz, die vom Bewußtsein unabhängige undifferenzierte Massivität des An-sich, die durch die Funktionen des Bewußtseins konstituierte gegenständliche Welt. Diese Dreiheit erinnert an die kantische Dreiheit von dem Bewußtsein selbst, dem Gebiet der Dinge-an-sich und von der die empirische Gegenstandswelt konstituierenden Funktionen des Bewußtseins. Hieraus versteht sich, wieso Maurice Natanson dem VIII Kapitel seines in allerlei Hinsicht ausgezeichneten Buches "A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology" (University of Nebraska Studies, 1951) den Titel " 'Sartre's Copernican Revolution': An Interpretation" hat geben können, freilich nicht ohne schon am Anfang dieses Kapitels darauf hingewiesen zu haben, daß Sartre selbst von der kopernikanischen Revolution nie gesprochen habe und daß Sartres kopernikanische Revolution von der kantischen in vielerlei Hinsicht verschieden sei. Weil es für unsere Zwecke nicht notwendig ist, dieser Verschiedenheit näher zuzugehen, möchten wir hier nur folgendes gesagt haben: erstens, daß die Bewußtseinsimmanenz nach Kant aus apriorischen Formen und empirischen Stoffen besteht, nach Sartre aber aus lauter intentionalen Beziehungen; zweitens, daß die Stoffe nach Sartre ursprünglich als Komponenten der undifferenzierten Massivität des An-sich bestehen; drittens, daß die "Dinge-an-sich", mit deren Behauptung Kant in der "Transzendentalen Ästhetik" seiner "Kritik der reinen Vernunft" begann, später von ihm, als angeblich theoretisch völlig problematisch, von dem Gebiet der theoretischen Vernunft ausgewiesen wurden (vgl. oben, den ersten Absatz des Kap.IV), um ihnen sodann nur als notwendigen Postulaten der praktischen Vernunft die Rückkehr zu genehmigen, während Sartre, wie vorher erwähnt, von vornherein behaupten zu müssen glaubte, daß das Bewußtsein nur durch seine das An-sich negierenden Funktionen möglich sei, d.h., daß das Sein des Bewußtseins nur als das Nichtsein des An-sich bestehen könne (was wieder einmal an den Titel seines philosophischen Hauptwerkes "Sein und Nichts" erinnert).

Freilich findet man nach Sartre die empirischen Stoffe zunächst in den vom Bewußtsein konstituierten äußeren Relationen vor, aus welchen sie nur abstrakt-isolierend in

Betracht gezogen werden können, d.h., das Anschauen der empirischen Stoffe ist nach ihm zugleich ein Mitschauen der äußeren Relationen derselben. Es fragt sich nun, ob nicht ein Anschauen dieser Stoffe ohne ein Mitschauen der äußeren Relationen derselben möglich sei. Obwohl unseres Wissens Sartre selbst diese Frage nie gestellt hat, scheint er doch sie einmal positiv beantwortet zu haben, und zwar in seinem literarischen Werk *“La Nausée”*, in welchem in diesem Zusammenhang das ganze Kapitel *“Die Wurzel des Kastanienbaumes”* von Bedeutung ist, vor allem aber das Folgende: *“Und dann, plötzlich, da war es, so klar, wie der Tag: die Existenz hatte sich selbst plötzlich entschleiern. Sie hatte das harmlose Aussehen einer abstrakten Kategorie verloren, sie war ein Teig der Dinge, diese Wurzel war in die Existenz geknetet. Oder, vielmehr, die Wurzel, die Tore des Parkes, die Bank, das spärliche Gras – all das war verschwunden: die Verschiedenheit der Dinge und deren Individualität waren nur eine Tünche. Diese Tünche war geschmolzen, weiche, unförmliche Massen hinter sich lassend, in fürchterlicher, unanständiger Nacktheit.”*

Zu all dem vorher über den Unterschied zwischen Kant und Sartre Gesagten möchten wir noch folgendes hinzufügen: bei Kant das Erhabene des bestirnten Himmels über uns, bei Sartre die gräuliche Formlosigkeit des An-sich außerhalb unser; bei Kant der majestätische kategorische Imperativ in uns, bei Sartre das würgende Gefühl der Nichtigkeit und des Ekels in uns...

Kapitel XVI

Zur Kritik des extremen Existenzialismus

1. Die äußerst ungewöhnliche Denkart des extremen Existenzialismus läßt sich nicht leicht verstehen. Weil nach unserer Überzeugung eine Klarlegung der mit ihr verbundenen Schwierigkeiten das Verstehen derselben erleichtern kann, deshalb möchten wir den vorangehenden Ausführungen über diese Denkart eine kurze Charakterisierung der mit der ekstatischen Zeitlehre verbundenen Schwierigkeiten hinzufügen. Gewiß wird ein solches Verfahren die Fragen darüber stellen, weshalb in Fällen der Behandlung der von Heidegger aufgestellten Subjektlehren es keine der Kritik gewidmeten Kapitel gab und weshalb im Falle Heideggers die kritischen Ausführungen nur auf seine ekstatische Zeitlehre bezogen werden dürften. Die Antwort auf diese Fragen wird sich aus der Rücksicht auf folgende Feststellungen ergeben: der von Heidegger aufgestellte Subjektbegriff, welcher, wie vorher erwähnt worden war, für den historisch letzten unter den abendländischen Grundbegriffen zu halten ist, "lebt" noch, während die anderen schon mehr oder weniger "historisch" geworden sind; bei der Behandlung dieser anderen kamen gewöhnlich auch die Schwierigkeiten in Betracht, welche von den früheren zu den späteren Subjektbegriffen geführt hatten; obwohl es an Kritiken des extremen Existenzialismus nicht gefehlt hat, unter welchen die von Maurice Natanson (als "A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology", 1951) und Wilfrid Desan (als "The Tragic Finale", 1954) veröffentlichten zu den ausgezeichnetsten zu rechnen sind, ist der zentralsten Komponente des extremen Existenzialismus – der ekstatischen Zeitlehre – nicht

Rechnung genug getragen worden; die vor Heidegger aufgestellten Zeitlehren sind immer noch diskutabel, während die Heideggersche zu unüberwindbaren Schwierigkeiten zu führen scheint, in welchem Zusammenhang man an dasjenige erinnert wird, was Fritz Heinemann (in "Existentialism and Modern Predicament", 1958, S. 216) über Heidegger geschrieben hat: "...An enormously gifted, but potentially misleading and wholly irresponsible Irrgeist? A disillusionment about Heidegger would seem to be a prerequisite for a new start of Continental philosophy."

Als Heidegger den Entwurf seiner Philosophie ausarbeitete, stand er noch unter starkem Einfluß Husserls und Kierkegaards, von welchen er manche Gedanken übernahm, manche anderen aber auch radikal ablehnte. Beispielsweise sei hier nur folgendes gesagt. Von Husserl nahm er die Methode der eidetischen Phänomenologie (mit deren Umständlichkeit der Begriffsbildung und Genauigkeit des Ausdrucks) und die Zurückführung der gegenständlichen Zeit auf eine ursprünglichere Zeitlichkeit des Bewußtseins selbst, von Kierkegaard – den Zugang zum Problem des Menschseins von dem Standpunkt nicht des Was-seins (der *essentia*), sondern des Daß-seins (der *existentia*) aus. Während aber Husserl die ursprünglichere (von ihm als "immanent" bezeichnete) Zeit immer noch für eine Art Sukzession hielt, sah Heidegger in derselben eine jeglicher Sukzession bare Zeitlichkeit. Ähnliches hatte auch Kierkegaard zu erfahren, dem Heidegger vor allem das Bleiben bei dem "vulgären" Zeitbegriff verwarf (SZ, S. 338, Fußnote).

Husserls phänomenologische Methode auf die Spitze treibend gelangte Heidegger an den phänomenologischen Begriff der Wahrheit, nach welchem die Wahrheit ursprünglich, d.h. vor deren Ausdruck in intellektiven Formen des Urteils, nichts anderes als phänomenale Entdecktheit, Enthülltheit, Offenbarkeit, Unverborgenheit sei (SZ, S. 32–34, 212–230). Hält man sich konsequent an diesen Wahrheitsbegriff, dann muß jeder Art Wahrheit über das im traditionellen Sinne Vergangene (als das nicht mehr phänomenal Gegebene) und das Zukünftige (als das noch nicht phänomenal Gegebene) für unmöglich gehalten werden. Hieraus versteht sich, wieso Heidegger, um sich aus dieser Klemme ziehen zu

können, nach einer Zeitlichkeit zu greifen hatte, welche die Phänomenalität von Vergangenen und Zukünftigem nicht ausschließen würde. Von dieser Zeitlichkeit schrieb Heidegger: "Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des 'Auf-sich-zu', des 'Zurück-auf', des 'Begegnenlassens von'. Die Phänomene des zu..., auf..., bei...offenbaren die Zeitlichkeit als das *εκστατικον* schlechthin. Zeitlichkeit ist das ursprüngliche 'Außer-sich' und für sich selbst. Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die Ekstasen der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus sich heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der Ekstasen." (SZ, S. 328-329.) "Die Zeitigung bedeutet kein 'Nacheinander' der Ekstasen. Die Zukunft ist nicht später als die Gewesenheit und diese nicht früher als die Gegenwart. Die Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft" (ibid., S. 350).

Gewiß sollte sich aus solch einer Zeitlehre eine negative Einstellung demjenigen gegenüber ergeben, was Heidegger als die "Zeitauslegung, wie sie sich im traditionellen Zeitbegriff niederschlagen hat, der sich seit Aristoteles bis über Bergson hinaus durchhält," bezeichnet und als das "vulgäre Zeitverständnis" gebrandmarkt hatte (ibid., S. 18). Dementsprechend war es nur zu natürlich, daß er von der "Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie" (ibid., S. 19, 22-23, 26) hatte sprechen können und diese Aufgabe "im Lichte der Problematik der Temporalität" (ibid., S. 25), "am Leitfaden der Problematik der Temporalität" (ibid., S. 39) zu lösen versuchte. In seinem Radikalismus schreckte er sogar vor der "Aufgabe einer historischen Destruktion der Geschichte der Philosophie" (ibid., S. 392) nicht zurück. (Über Heideggers Versuche, auch die Transzendentallogik Kants zu destruieren, s. oben, Kap VI, 2.) Freilich dürfte nicht übersehen werden, was Heidegger selbst über die von ihm geplanten Aktionen der Destruktion geschrieben hatte: "Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das 'Heute' und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will aber nicht

die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat positive Absicht" (ibid., S. 22–23), und zwar Heideggers Absicht auf die Errichtung eines radikal neuen Gebäudes der Philosophie. Weil nach ihm die wesentlichen Daseinsstrukturen nichts anderes als Modi der Zeitlichkeit (nämlich der ekstatischen) sind (ibid., S. 17), deshalb kann die kritische Stellungnahme zu seiner Zeitlehre von der Rücksichtnahme auf diese Strukturen ausgehen. Dabei sollte nicht vergessen werden, daß der für Heidegger überhaupt charakteristische Radikalismus auch in seiner Terminologie zum Vorschein kam. Diesem entsprechend versuchte er, sich der traditionellen Terminologie so wenig wie nur möglich zu bedienen: manche traditionellen Termini hatte er völlig vermieden, manche anderen in einem neuen Sinne gebraucht und nicht wenige neue gebildet. Und nun zu der Zeitlehre Heideggers!

Das „Schon-sein“ („Schon-da“) des Daseins bedeutet bei Heidegger, daß das Dasein nicht sich selbst in sein Da gebracht hat, sondern sich als schon da seiend vorfindet. Dieses Vorfinden, von Heidegger als die stimmungsmäßige „Befindlichkeit“ bezeichnet, darf nicht mit der sog. „Reflexion“ vermengt werden, welche nicht stimmungs-, sondern vorstellungsmäßig ist und deren zwei Modi – die Anschauung des eigenen Selbst (wie in der inneren Wahrnehmung) und das begriffliche Denken über sich selbst – Heidegger für „entfernte Derivate“ des stimmungsmäßigen Enthüllens hält (ibid., S. 147).

Über das „Seinkönnen“ des Daseins schrieb Heidegger: „Das Dasein ist als wesentlich befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es ist, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig den Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich. Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch geworfene Möglichkeit. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen. Das Möglichsein ist ihm selbst in verschiedenen Weisen und Graden durchsichtig“ (ibid., S.144). „Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist“ (ibid., S.143).

Wie aus den soeben angeführten Sätzen Heideggers hervorgeht, offenbart die Befindlichkeit nicht nur das bloße Schon-da-sein des Daseins, sondern auch dessen „Seinkönnen“ als „Freisein“ für die Möglichkeiten der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit und die dem Dasein aufgebürdete Last der Verantwortlichkeit für die freien Verhaltensweisen zu diesen Möglichkeiten. „Das Sein ist als Last offenbar geworden“ (ibid., S.134). – All dasjenige, was die Befindlichkeit als das nicht vom Dasein selbst Hervorgebrachte offenbart, wird von Heidegger auf Kosten der „Geworfenheit“ gesetzt. „Die Geworfenheit aber liegt nicht hinter ihm als ein tatsächlich vorgefallenes und vom Dasein wieder losgefallenes Ereignis, das mit ihm geschah, sondern das Dasein ist ständig – solange es ist – als Sorge sein ‚Daß‘ „ (ibid., S.284).

Weil die aristotelische Potenzialität nicht Möglichkeiten des Freiseins, die daseinsmäßige dagegen wesensnotwendig diejenigen des Freiseins sind, deshalb hatte Heidegger den Terminus „Potenzialität“ nicht gebraucht. In Fällen, in welchen es auf die daseinsmäßigen Möglichkeiten ankommt, hat er von „faktischen existenziellen Möglichkeiten“ (ibid., S.301), vom „Spielraum des faktischen Seinkönnens“ gesprochen (ibid., S.145) und die faktischen Möglichkeiten von den „leeren logischen“ unterschieden. Diese Unterscheidung entspricht der traditionellen Unterscheidung zwischen reinen (apriorischen) und empirischen (faktischen, aposteriorischen) Möglichkeiten. Heidegger hat auch nicht den Terminus „Sollen“ gebraucht, wohl aber gelegentlich von der „Moralität“ gesprochen (ibid., S.286), ohne das moralische Sollen erwähnt zu haben. Schreckt man vor diesem Terminus nicht zurück, dann kann von der existenziellen Faktizität gesagt werden, daß sie folgendes umfaßt: 1) das bloße Da des Daseins als von dessen Nicht-da unterschieden; 2) das freie Seinkönnen; 3) das Sollen der Eigentlichkeit; 4) das freie Handeln nach diesem Sollen, d.h. die faktische Eigentlichkeit; 5) das Verfallen als faktisches Abweichen von dem Sollen der Eigentlichkeit, welches „zunächst und zumeist“ als Verlorenheit in das Man vorkommt, über deren Wirksamkeit Heidegger hatte folgendes niederschreiben können: „Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen Wahl dieser Möglichkeiten“ (ibid., S.268; vgl.

auch S.193 das über das unwillentliche Verhalten zu diesen Möglichkeiten Gesagte).

„...Das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg. Dasein ist immer schon ‚über sich hinaus‘, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften ‚es geht um...‘ fassen wir als das Sichvorweg-sein des Daseins“ (ibid., S.191-192). „Das Dasein muß als es selbst, was es noch nicht ist, werden, d.h. sein“ (ibid., S.243). Aus den soeben angeführten Sätzen Heideggers geht hervor, daß das Dasein mit dem Spielraum der noch nicht verwirklichten faktischen Möglichkeiten sich selbst – als dem jeweils schon verwirklichten (aktualisierten) – vorweg ist.

„Das primäre Moment der Sorge, das ‚Sichvorweg‘, besagt doch: Dasein existiert umwillen seiner selbst. ‚Solange es ist‘, bis zu seinem Ende, verhält es sich zu seinem Seinkönnen... Dieses Strukturmoment der Sorge sagt doch unzweideutig, daß im Dasein immer noch etwas aussteht, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht ‚wirklich‘ geworden ist. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine ständige Unabgeschlossenheit. Diese Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen“ (ibid., S.236). „Zum Dasein gehört, solange es ist, ein Noch-nicht, das es sein wird – der ständige Ausstand...Das Dasein ist eine ständige ‚Unganzheit‘, die mit dem Tod ihr Ende findet, undurchstreichbar“ (ibid., S.242). Der Tod ist also eine „Seinsart des Daseins, in der es als Dasein ganz sein kann“ (ibid., S.259). „Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Seins des Da. Der Übergang zum Nichtmehrdasein hebt das Dasein gerade aus der Möglichkeit, diesen Übergang zu erfahren und als erfahrenen zu verstehen. Dergleichen mag allerdings dem jeweiligen Dasein bezüglich seiner selbst versagt bleiben. Umso eindringlicher ist doch der Tod Anderer. Eine Beendigung des Daseins wird demnach ‚objektiv‘ zugänglich. Das Dasein kann, zumal da es wesentlich Mitsein mit Anderen ist, eine Erfahrung vom Tode gewinnen“ (ibid., S.237).

All das vorher über Schon-sein, Geworfenheit, Seinkönnen, Vorweg-sein, Noch-nicht-Sein, Tod als Nichtmehrdasein Gesagte könnte auch von den Vertretern des mäßigen Existenzialismus anerkannt werden, welche die zeitliche

Sukzession in der Struktur des Subjekts nicht geleugnet haben. Gerade die erwähnten Feststellungen haben Heidegger im Bereich des existenzialistischen Denkens so berühmt gemacht. Und weil die Behandlungen Heideggers in seiner Zeitlehre nicht das zentralste Stück seines Existenzialismus erblickt hatten (was auch von den Kritiken dieses Existenzialismus zu sagen ist), deshalb pflegte man Heidegger und den seine Zeitlehre einfach übernehmenden Sartre für die größten Vertreter der existenzialistischen Denkart zu halten, ohne eingesehen zu haben, daß diese Zeitlehre die existenzialistische Denkart schlechthin unmöglich macht.

Freilich hatte es schon vor Heidegger Versuche gegeben, die zeitliche Sukzession auf etwas zurückzuführen, was durch eine solche Sukzession nicht charakterisiert ist, wie etwa in Fällen von Fichte und Hegel, welche die zeitliche Sukzession in der realen Welt auf das zeitlose absolute Subjekt zurückführten. Es dürfte aber nicht übersehen werden, daß beide das absolute Subjekt dialektisch interpretierten. Solch einer Interpretation entsprechend implizierte das absolute Subjekt die Konstituierung seines dialektischen Gegensatzes – der Sphäre der empirischen Mannigfaltigkeit, für deren notwendige Formen beide Raum und Zeit hielten. Heidegger aber hielt die ganze Sphäre der Subjektheit für ursprünglich pluralistisch, faktisch und also kontingent. Es hat auch einen Versuch gegeben, nämlich denjenigen Bergsons, die Subjektheit mit der nicht gegenständlichen Zeit zu identifizieren, die aber immer noch als Sukzession verstanden wurde, in welcher die einzelnen Subjekte bloß sozusagen als partielle Pulsationen der unendlichen Subjektheit Gottes bestehen können (vgl. oben, Kap.I, b, 8). Das soeben Gesagte läßt auch die einzelnen Subjekte in verschiedenem Licht erscheinen: bei Heidegger zeigen sie sich aus dem Nichts ins Da geworfen und ins Nichts hineingehalten, bei Bergson als in den Strahlenglanz des göttlichen Subjekts eingebettet.

Oben (im 3.Absatz des vorliegenden Kapitels) wurde gezeigt, wie Heideggers radikales Sichhalten an Phänomene und nur Phänomene ihn gezwungen hatte, nach einer solchen Interpretation der Zeitlichkeit zu suchen, welche die Phänomenalität des Vergangenen und Zukünftigen nicht ausschließen würde. Eben in diesem Zusammenhang versteht

sich seine Rede von den „phänomenalen Charakteren“ der Zeitlichkeit: „Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des ‚Auf-sich-zu‘, des ‚Zurück-auf‘, des ‚Begegnenlassens von‘.“ (SZ, S. 328.) „Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft“ (ibid., S. 329). Heideggers Begründung seiner Lehre von der ekstatischen Zeitlichkeit, zu deren Eigenart er auch den Vorrang der Zukunft rechnet, könnte in aller Kürze wie folgt dargestellt werden. Um die bei der Charakterisierung dieser Begründung angeführten Sätze Heideggers korrekt verstehen zu können, sollte vor Augen behalten werden, daß bei ihm die Termini „eigenstes“ und „eigentliches“ nicht ein und dasselbe bedeuten, und zwar sofern nicht, als der erstere von Heidegger auf den Bereich des existenziell Möglichen überhaupt, also desjenigen der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, bezogen wurde, während der letztere nur das Möglichsein der Eigentlichkeit zu bedeuten hatte.

„Das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch geworfene Möglichkeit. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen (ibid., S.144), d.h. des Freiseins „für die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens“ (ibid., 188). Des Daseins Freisein ist als das „Freisein für das eigenste Seinkönnen und damit für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit“ (ibid., S.191). „Dergleichen ist nur möglich, daß das Dasein überhaupt in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen kann und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, d.h. existiert. Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr auf sich Zukommenlassen ist das ursprüngliche Phänomen der Zukunft“ (ibid., S. 325). „Bei der Aufzählung der Ekstasen haben wir immer die Zukunft an der ersten Stelle genannt. Das soll anzeigen, daß die Zukunft in der ekstatischen Einheit der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit einen Vorrang hat, wenngleich die Zeitlichkeit nicht erst durch eine Anhäufung und Abfolge der Ekstasen entsteht, sondern je in der Gleichursprünglichkeit derselben sich zeitigt. Aber innerhalb dieser sind die Modi der Zeitigung verschieden. Und die Verschiedenheit liegt darin, daß sich die Zeitigung aus den verschiedenen Ekstasen primär bestimmen kann.

Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft.“

Die ersten soeben angeführten (auf den Seiten 144, 188 und 191 des Buches „Sein und Zeit“ zu findenden) Feststellungen Heideggers könnten auch von den Vertretern des mäßigen Existenzialismus anerkannt werden. Dagegen bedeuten die zwei letzteren (den Seiten 325 und 329 desselben Buches entnommenen) Feststellungen den Übergang zu dem ekstatisch-zeitlichen Subjektbegriff und somit zu dem extremen Existenzialismus – den Übergang, den wir als die „Heideggersche Wendung“ des Existenzialismus bezeichnen möchten. Eben diese Wendung ist der Punkt, an welchem man mit der Kritik der ekstatischen Zeitlehre zu beginnen hat.

2. Die für die ekstatische Zeitlehre Heideggers charakteristischen Schwierigkeiten sind von zweierlei Art: die einen zeigen sich an dem Gehalt dieser Zeitlehre, die anderen an den Konsequenzen derselben. Es empfiehlt sich, mit der Berücksichtigung der ersteren zu beginnen.

Im Allgemeinen bedeutet das Wort „schon“ ein Etwas, welches einem anderen Etwas in irgendwelcher Weise vorausgeht. In einem besonderen Fall kann das Vorausgehende eine notwendige Bedingung der Möglichkeit dessen sein, dem es vorausgeht, d.h. eine Bedingung, ohne welche das letztere nicht möglich sein kann. Beispielsweise sei hier einerseits das Vorausgehen der allgemeinen Wesenheiten ihren faktischen Vereinzelungen genannt werden, andererseits das Vorausgehen der Phase der Kindheit derjenigen der Jugend in der Entwicklung des Menschen. Das im Falle Heideggers in Betracht kommende Schon-sein ist das Vorausgehen der letzteren Art. Es bedeutet, daß das Dasein nicht sich selbst in sein Da gebracht hat, sondern in der ursprünglichsten Form der Selbsterschlossenheit (des Selbstbewußtseins) – in der nicht vorstellungs-, sonder stimmungsmäßigen „Befindlichkeit“ – sich als schon da seiend, als „geworfen“ vorfindet. Ein so verstandenes Schon-sein muß für das notwendige Vorausgehende alles dessen gehalten werden, was auf Kosten der Tätigkeit des nicht mehr bloß möglichen, sondern faktisch schon bestehenden Daseins zu setzen ist, also auch für den Grund der Möglichkeit der sich selbst konstituierenden – „zeitigenden“ – ekstatischen Zeitlichkeit.

Weil das Schon-sein mit dem jeweiligen individuellen Dasein entsteht und vergeht, kann es nicht zeitlos sein. Als Grund der Möglichkeit der ekstatischen Zeitlichkeit kann es nicht ekstatisch zeitlich sein. Es kann aber auch nicht im Heideggerschen Sinne vulgär-zeitlich sein, weil die durch Sukzession charakterisierte Zeit nach Heidegger nichts anderes als eine bloße Abwandlung der ekstatischen Zeitlichkeit ist. Und weil in der Heideggerschen Subjektlehre nur zwei Zeitlichkeiten – die ekstatische und die von derselben abgewandelte vulgäre – in Betracht gezogen sind, deshalb kann man nicht umhin, zuzugeben, daß es in dieser Subjektlehre keinen Platz für dasjenige gibt, was angeblich die Kulmination derselben ausmacht – für die ekstatische Zeitlehre. Und all das deshalb, weil Heidegger die zeitliche Sukzession aus der Struktur des Subjekts selbst herauszuschlagen versucht hatte. Bei Husserl konnte eine derartige Schwierigkeit deshalb nicht vorkommen, weil nach ihm das die zeitlichen Gegenstände konstituierende Bewußtsein selbst durch eine ihm immanente Sukzession – die immanente Zeit – charakterisiert ist, welche er, und zwar als den Möglichkeitsgrund aller vom Bewußtsein vollzogenen Formungen, als die Urform bezeichnet hatte. Freilich hatte Heidegger gelegentlich auch eine dritte Art von Zeitlichkeit erwähnt, sie aber deshalb nicht behandelt, weil die Behandlung derselben über die Grenzen der Phänomenalität hinaus führen würde: „Daß der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des ‚stehenden Jetzt‘ (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der ‚ständigen‘ Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Wenn die Ewigkeit Gottes sich philosophisch ‚konstruieren‘ ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und ‚unendliche‘ Zeitlichkeit verstanden werden. Ob hierzu die via negationis et eminentiae einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt“ (SZ, S.427, Fußnote).

Das Wesentliche des vorher Gesagten könnte auch wie folgt ausgelegt werden. Schon-sein und Aktiv-sein sind Seinsbestimmtheiten, die ohne einander nicht möglich sein können. Ihre wesentliche Verschiedenheit besteht darin, daß das Schon-sein die Bedingung der Möglichkeit des Aktiv-seins ist, nicht umgekehrt, d.h., daß das Schon-sein im Sinne

der Bedingtheit dem Aktiv-sein vorausgeht. Die im traditionellen Sinne verstandenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nach Heidegger auf Kosten der Aktivität des Daseins zu setzen, und zwar die Vergangenheit auf die „gewesenden“, die Gegenwart auf die „gegenwärtigenden“, die Zukunft auf die „auf-sich-zukommen-lassenden“ Aktionen des Daseins zurückzuführen. Weil jeglichem Aktiv-sein des Daseins sein Schon-sein als notwendiger Möglichkeitsgrund vorausgeht, deshalb müssen die genannten, ekstatisch die Zeit konstituierenden („zeitigenden“) Aktionen des Daseins für ohne das Schon-sein unmöglich gehalten werden; deshalb kann das Schon-sein selbst nicht ekstatisch-zeitlich sein. Als zur Faktizität gehörend kann es weder zeitlos noch zeitlich im Sinne der durch Sukzession charakterisierten „vulgären“ Zeit sein, welche nach Heidegger eine bloße Abwandlung der ekstatischen Zeitlichkeit ist. Und weil in den Ausführungen Heideggers nur diese Zeiten in Betracht gezogen sind, deshalb muß gesagt werden, daß in der Subjektlehre Heideggers kein Platz für den Möglichkeitsgrund der ekstatischen Zeitlichkeit – und somit auch für diese Zeitlichkeit selbst – zu finden ist.

Zur Eigenart der Zeitlehre Heideggers gehört auch die Behauptung des Vorrangs der Zukunft in der ekstatischen Zeitlichkeit: „Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zeitigt sich primär aus der Zukunft (SZ, S.427). „Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft“ (ibid., S.350). Um den Vorrang korrekt verstehen zu können, empfiehlt es sich, auf die Geworfenheit zurückzugehen, welche, wie vorher schon erwähnt worden ist, eine unteilbare Einheit von drei Aspekten bedeutet: Geworfenheit in das Da, Geworfenheit in das Freisein für die existentielle Möglichkeit der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, Geworfenheit in die Verantwortlichkeit für die Eigentlichkeit. Der dritte Aspekt kann in der traditionellen, von Heidegger nicht gebrauchten Terminologie als das existenzielle Sollen bezeichnet werden.

Das jeder Art Sollen auf die Zukunft eingestellt ist, läßt sich nicht bestreiten. Es fragt sich aber, ob es wirklich notwendig ist, auf Grund des Sollens der Eigentlichkeit gerade der Zukunft den Vorrang in der ekstatischen „Zeitigung“ zuzuerkennen: ist doch dieses Sollen nicht ein im kanti-

schen Sinne apriorisches Prinzip, nicht ein kategorischer Imperativ, sondern selber nur faktisch und also kontingent, mit dem jeweiligen Dasein entstehend und vergehend, von dem Schon-sein des jeweiligen Daseins abhängig. Deshalb scheint auch Heideggers Entscheidung für den Vorrang der Zukunft bisweilen auf des Messers Schneide gestanden zu haben: „Die ursprüngliche und eigentliche Zukunft ist das Auf-sich-zu...“ (SZ, S.330.) „Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich-bin-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es zurückkommt“ (ibid., S.326). „Der primäre existenziale Sinn der Faktizität liegt in der Gewesenheit“ (ibid., S.328). Und nun – zu den wichtigsten Konsequenzen der Zeitlehre Heideggers.

Gibt es weder eine Zeit noch einen Raum an sich und sind Zeit und Raum auch nicht, wie bei Kant, apriorische und überindividuelle Formen, dann ist die Übereinstimmung der Resultate der von verschiedenen Einzelsubjekten vorgenommenen Forschungen im Bereiche der empirischen Wissenschaften unerklärlich, was insbesondere von der Übereinstimmung derjenigen Resultate zu sagen ist, zu welchen die Forschungen der durch Millionen von Lichtjahren von uns entfernten Vorgänge im physischen Universum geführt haben; dann kann es keine numerisch identische räumlich-zeitliche Welt geben, d.h., dann hat jedes Einzelsubjekt nur seine eigene, von ihm konstituierte räumlich-zeitliche Welt, welche mit ihm entsteht und vergeht; dann kann es auch keine einheitliche empirische Wissenschaft von der zeitlich-räumlichen Welt geben.

Die vorher in Betracht gezogenen Schwierigkeiten der ekstatischen Zeitlehre sind nicht alle, sondern nur die wichtigsten der ekstatischen Zeitlehre. Jedenfalls aber sind sie zum Verstehen dessen zureichend, daß diese Zeitlehre, mit welcher Heidegger seine „Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie“ (SZ, S.19) ja sogar „einer historischen Destruktion der Geschichte der Philosophie“ (ibid., S.392), und zwar „im Lichte der Problematik der Temporalität“ (ibid., S.25) zu lösen versuchte – daß diese Zeitlehre sich selbst und somit auch den extremen Existenzialismus destruiert, was jedoch nicht zu bedeuten hat, daß die ganze Gedankenwelt Heideggers für selbstdestruierend gehalten werden dürfte.

Im Gegenteil: dasjenige in dieser Gedankenwelt, was von der ekstatischen Zeitlehre unabhängig ist und auch von den Vertretern des mäßigen Existenzialismus angenommen werden kann, gehört zu den am meisten klaren, deutlichen und exakten Aussagen über das existenziell verstandene Sein des Menschen.

In den Rahmen unserer Untersuchungen hatten wir die Philosophie Heideggers sofern in Betracht zu ziehen, als sie eine existenzialistische Subjektlehre ist und – vor allem – als sie die endliche Subjektheit als eine Art Zeitlichkeit darzustellen versucht. Dieses Ziel scheinen die vorhergehenden Behandlungen dieser Subjektlehre erreicht zu haben. Somit ist auch die Möglichkeit desjenigen der abendländischen Grundbegriffe vom Subjekt klargelegt worden, was im ersten Teil unserer Untersuchungen bloß angedeutet wurde (s.oben, Kap.VI, Nr.2). Auf die Realismus-Idealismus Frage in Bezug auf diese Philosophie brauchen wir hier nicht einzugehen.

Kapitel XVII

Der Schichtenbau der realen Welt

Einleitendes

Schon unsere früheren Betrachtungen über Natur und Kultur im Menschen (s. oben, Kap.XII) haben die Anerkennung dessen unausweichlich gemacht, daß das menschliche Subjekt durch einen eigenartigen Schichtenbau charakterisiert ist. (Einen Entwurf von Schichtungslehre der menschlichen Person hat Erich Rothacker, in Spanien Ortega y Gasset gegeben. (Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1948, S.600², Ende.)) Jetzt gilt es, das Verankertsein des menschlichen Schichtenbaues im Kosmischen vor Augen zu bringen.

Der Schichtungsgedanke darf nicht für ein bloßes Produkt der theoretischen Haarspaltung gehalten werden, und vor allem schon deshalb nicht, weil man von ihm schon im Alltagsleben des öfteren Gebrauch zu machen hat. Handelt es sich um die Konstruktion der Dielen in Gebäuden, insbesondere der Dielen in öffentlichen Versammlungsstellen, dann kommt das Gewicht der Menschen in Betracht. Bei der Planung der Größe der durch Wände begrenzten Räume ist die Undurchdringlichkeit der Menschenkörper entscheidend. In all derartigen Fällen wird nur dasjenige in Betracht gezogen, was den Menschen von anorganischen Körpern nicht unterscheidet. Die Lüftungs- und Kanalisationsfragen im Falle des Hausbaues beziehen sich hauptsächlich auf die vegetativ organischen, die Planung von Türen, Treppen u.dgl. Bewegungsmöglichkeiten auf die animalisch organischen Funktionen des Menschen, während für die Einrichtung von Empfangsräumen, Gastzimmern,

Bibliothekräumen u.dgl. das immateriell Kulturmäßige (Geistige) im Menschen entscheidend ist.

Über die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Antike hat Nic.Hartmann folgendes geschrieben: „In der Tat ist der Schichtungsgedanke an sich nicht neu, nur ist er von den älteren Denkern, wo er bei ihnen auftaucht, meist nicht in seiner Gesetzlichkeit erkannt, auch vielfach mit anderweitigen mehr oder weniger metaphysischen Ideen vermengt worden, so daß es nicht leicht fällt, ihn im Rahmen der verschiedenartigen Lehrgebäude wiederzuerkennen.“ („Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie“, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1943, Nr.3, S.3-4.) „Will man dagegen im Ernst Ansätze einer Schichtenlehre bei den Alten ans Licht ziehen, so findet man diese zwanglos in der Seelenlehre Platons angelegt, und zwar so grundlegend, daß sie ohne weiteres in seiner Staatslehre und Ethik wiederkehren. Ihre Fortbildung und Umbildung haben wir dann in den drei Büchern des Aristoteles „Über die Seele“, in denen bereits die wichtigsten Gesetze der Schichtung klar erkannt und angewandt sind“ (ibid., S.6). Über Platons Seelenteilung schrieb Nic.Hartmann des weiteren: „Das wichtigste heran ist, daß die Seelenteilung nicht wie in der neuzeitlichen Philosophie nach ‚Vermögen‘ (Erkenntnis, Streben, Gefühl) durchgeführt wird, sondern nach einem anderen Prinzip: nach dem Gegensatz des höheren und niederen Seelenlebens“ (ibid., S.7). „Der Höhenunterschied der Schichtung ist dabei deutlich durch einen Wertunterschied bestimmt oder zum mindesten mitbestimmt“ (ibid., S.8). „Es bleibt dabei, daß der Schichtenprinzip nur an einem Gliede der Welt – freilich ihrem höchsten Gliede, dem Menschen – gesehen und verwertet ist. Diese Beschränkung ist geschichtlich von Wichtigkeit, denn sie kehrt bei Aristoteles, und vermittelt durch ihn bei allen späteren, wieder“ (ibid., S.9). Die aristotelische Seelenteilung charakterisierte Nic.Hartmann folgenderweise: „Aufs engste hängt damit zusammen, daß auch der Schichtungscharakter selbst an ihr deutlicher hervortritt...In heutiger Begriffssprache würde man diese Schichten gar nicht mehr als solche der ‚Seele‘ bezeichnen können, weil das auf die niederste nicht zuträfe, sondern

etwa nur als Schichten des Menschenwesens. Die unterste würde die des leiblichen Lebens, die zweite die des geistlosen Bewußtseins, die dritte die des geistigen Bewußtseins sein. Auf diese Weise erscheint die ganze Einteilung, einschließlich beider besonderen Schichtenverhältnisse, als eine im Wesentlichen anthropologische. Und damit ragt sie von vornherein ins allgemeine Ontologische hinaus. Denn das Menschenwesen ist eindeutig im Kosmos verwurzelt“ (ibid., S.12). „Die drei Schichten, die Aristoteles trifft, sind die des organischen, des seelischen und des geistigen Seins“ (ibid., S.19). „So bleibt das entworfene Gesamtbild freilich ein beschränktes, und zwar ebenso sehr in anthropologischer wie in allgemeinontologischer Hinsicht.“ Die Leistung des Aristoteles erscheint doch als „eine überaus und bis in viele Einzelheiten hinein erstaunlich treffsichere“ (ibid., S.19). „Es ist, wie gezeigt wurde, nicht nur die Überlagerung von drei Seinsschichten (im Grunde sogar von vieren), was Aristoteles herausgebracht hat. Er bringt vielmehr auch zwei grundlegende Gesetzlichkeiten der Schichtung ans Licht“ (ibid., S.24). „Und zwar gelten hier, wenn man den aristotelischen Ausführungen genau folgt, zwei grundlegende Gesetzlichkeiten: 1. Die höhere Schicht steht immer in Seinsabhängigkeit von der niederen, ist ihr gegenüber kein χωριστον (Abtrennbares), sondern auf sie angewiesen; sie ruht ihr auf. 2. Sie ist aber dennoch inhaltlich selbstständig (autonom) gegen die niedere Schicht, und zwar stets durch Auftreten eines eigenen, höheren Prinzips in ihr“ (ibid., S.20). „Am schwächsten kommt vielleicht noch die oberste Schicht weg, weil die Analyse des Aristoteles entsprechend vorwiegend intellektualistischen Anschauungsweise der Alten, sich fast ganz auf die Seite des Vorstellens, Denkens, Erkennens beschränkt. Außerdem ist es natürlich nur der personale Geist, um den es sich bei ihm handelt; ist doch selbst der göttliche νοῦς in der ‚Metaphysik‘ noch ganz nach Art eines persönlichen Intellektes gedacht. Der Gedanke eines überpersönlichen (geschichtlichen oder objektiven) Geistes liegt diesem Zeitalter ganz fern; es hat noch zwei Jahrtausende bis zu seiner Entdeckung gebraucht“ (ibid., S.19). Und nun – zum Problem des Schichtenbaues der realen Welt, in welcher der Mensch zu leben hat!

a. Nic. Hartmanns Ansicht über den Schichtenbau der realen Welt.

„Das Gesamtphänomen der ‚Welt‘, so undurchdringlich es im einzelnen sein mag, zeigt doch unbestreitbar und schon für den oberflächlichen Blick erkennbar den Charakter der Schichtung... Um die Mehrschichtigkeit zu begreifen, genügt es, sich an allgemein bekanntes zu halten. Niemand zweifelt, daß organisches Leben sich vom Physisch-Materiellen wesentlich unterscheidet. Aber es steht nicht unabhängig von diesem; es enthält es in sich, beruht auf ihm, ja die Gesetze des Physischen erstrecken sich tief in den Organismus hinein. Was nicht hindert, daß dieser über sie hinaus noch seine Eigengesetzlichkeit habe, die in jenen nicht aufgeht. Solche Eigengesetzlichkeit überformt dann die niedere, allgemein physische Gesetzlichkeit... Das Seelische ist, wie die Bewußtseinsphänomene beweisen, dem Organischen durchaus unähnlich, es bildet über ihm eine eigene Seinsschicht. Aber es besteht überall, wo wir ihm begegnen, in Abhängigkeit von ihm, als getragenes Sein. Wenigstens kennen wir in der wirklichen Welt kein Seeleleben, das nicht vom Organischen getragen wäre. Wollte man nun hieraus schließen, daß es auch keine eigentümlichen Bestimmtheiten und Gesetze habe, die nicht in denen des Organischen aufgehen, so würde man wiederum das Phänomen verkennen und der ‚Erklärung von unten‘ verfallen. Die Psychologie hat es über jeden Zweifel erhoben, daß hier eine spezifisch seelische Eigengesetzlichkeit waltet; wir kennen sie zwar noch wenig (die Psychologie ist ja eine junge Wissenschaft), aber alles, was wir von ihr erfassen, zeigt deutlich ihre Eigenart, Selbstständigkeit, Unableitbarkeit... Schließlich ist es seit der Überwindung des Psychologismus eine wohlbekannte Tatsache, daß auch das Reich des geistigen Seins in dem des seelischen und seiner Gesetzlichkeit nicht aufgeht. Weder die logische Gesetzlichkeit noch das Eigentümliche von Erkenntnis und Wissen hat sich psychologisch ausschöpfen lassen. Noch viel weniger die Sphäre des Wollens und Handelns, der Wertung, des Rechts, des Ethos, der Religion, der Kunst. Diese Gebiete alle ragen, schon rein dem Phänomengehalt nach, weit hinaus

über das Reich der psychischen Phänomene. Sie bilden als geistiges Leben eine Seinsschicht eigener und höherer Art, mit deren Reichtum und Mannigfaltigkeit sich die niederen nicht entfernt messen können. Aber auch hier waltet das gleiche Verhältnis zum niederen Sein. Der Geist schwebt nicht in der Luft, wir kennen ihn nur als getragenes Geistesleben – getragen vom seelischen Sein, nicht anders als dieses vom Organischen getragen ist. Auch hier also, und zwar hier erst recht, handelt es sich um Autonomie der höheren Schicht gegenüber der niederen, gerade in Abhängigkeit von ihr.“ („Das Problem des geistigen Seins“, 2. Aufl., 1949, welche im Weiteren einfach als „Problem“ erwähnt wird, S.15-17.)

In Bezug auf die den Schichtenbau charakterisierende „kategoriale Mannigfaltigkeit und Dependenzgesetzlichkeit“ schrieb Nic.Hartmann: „Drei Punkte sind es, in denen sich das Verhältnis der Seinsschichten zusammenfassen läßt. 1. Jede Schicht hat ihre eigenen Prinzipien, Gesetze oder Kategorien. Niemals läßt sich das Sein einer Schicht aus den Kategorien einer anderen in seiner Eigenart verstehen, und zwar weder aus denen der höheren – denn sie treffen nicht zu –, noch aus denen der niederen – denn sie reichen nicht hin. Das Reich der Kategorien ist nicht monistisch angelegt; Erklärung der ganzen Welt aus einem Prinzip oder einer Prinzipiengruppe ist ein Ding der Unmöglichkeit. Wo und wie immer sie versucht wird, da führt sie zur Vergewaltigung kategorialer Eigenart. Das Kategorienreich ist vielmehr selbst ein geschichtetes. Seine Mannigfaltigkeit ist von derselben Größenanordnung wie die der Seinsschichten. 2. Im Schichtenbau der Welt ist immer die höhere Schicht getragen von der niederen. Insofern hat sie kein selbstständiges, sondern immer nur ein ‚aufruhendes Sein‘. Man kann dieses Aufruhe als durchgängige Abhängigkeit des Höheren vom Niederen verstehen: ohne materielle Natur kein Leben, ohne Leben kein Bewußtsein, ohne Bewußtsein keine geistige Welt. Die Richtung dieser Abhängigkeit läßt sich nicht umkehren; man kann nicht sagen: ohne Leben keine Materie, ohne Bewußtsein kein Leben usf., die Tatsachen sprechen dagegen. Dem entspricht die Richtung der Dependenz im Kategorienreich: niedere Kategorien kehren in den höheren als Elemente wieder, die höheren also stehen in Abhängigkeit

von den niederen, sie können deren Gefüge nicht durchbrechen, sondern nur überformen oder überbauen. Die niederen Kategorien sind die stärkeren. Dieses ‚Gesetz der Stärke‘ ist das Grundgesetz der kategorialen Dependenz. 3. Die Abhängigkeit der höheren Schicht ist aber durchaus keine Beeinträchtigung ihrer Autonomie. Die niedere Schicht ist für sie nur tragender Boden, *conditio sine qua non*. Die besondere Gestaltung und Eigenart der höheren Schicht hat über ihr unbegrenzten Spielraum. Das Organische ist zwar getragen vom Materialen, aber sein Formenreichtum und das Wunder der Lebendigkeit stammen nicht aus ihm her, sondern treten als ein *Novum* hinzu. Ebenso ist das Seelische über dem Organischen, das Geistige über dem Seelischen ein *Novum*, das mit jeder Schicht einsetzt, ist nichts anderes als die Selbstständigkeit oder ‚Freiheit‘ der höheren Kategorien über den niederen. Es ist eine Freiheit, welche die Abhängigkeit auf ihr natürliches Maß einschränkt und so mit ihr in der Einheit eines durchgehenden kategorialen Schichtungsverhältnisses koexistiert. Man kann ihr Gesetz in Vereinigung mit dem vorigen so aussprechen: die niederen Kategorien sind zwar die ‚stärkeren‘, aber die höheren sind über ihnen dennoch ‚frei‘. Das Gesetz der Stärke und das der Freiheit bilden zusammen eine einzige kategoriale Dependenzgesetzlichkeit, welche das Schichtenreich der Welt von unten aus bis in seine Höhen beherrscht. Diese Gesetzlichkeit besagt nichts Geringeres als die Synthese von Abhängigkeit und Autonomie. Mit Abhängigkeit rechnen alle philosophischen Theorien, aber mit der Selbstständigkeit in der Abhängigkeit rechnen sie nicht. Und zwar deswegen nicht, weil sie nur mit totaler Abhängigkeit rechnen. Gerade totale Abhängigkeit aber gibt es im Stufenreich der Seinsschichten nicht... So bleibt der höheren Seinsschicht allemal ein breiter Spielraum autonomer kategorialer Formung. Die niederen Kategorien sind eben zwar die stärkeren, aber auch die ärmeren und elementarerer“ (ibid., S. 17–19).

Das Stärkersein der niederen Kategorien kann leicht mißverstanden werden, weil Nic.Hartmann gelegentlich nicht ganz vorsichtig geschrieben hat: „Es gibt keine Abhängigkeit ‚von oben her‘, sondern nur eine ‚von unten her‘“ (ibid., S. 18–19). Sodann aber heißt es: „Aber mit dem Getragensein ist

das Verhältnis zu den niederen Kategorien nicht erschöpft“ (ibid., S. 100). Was noch in Betracht kommt, wird in Bezug auf das geistige Sein wie folgt charakterisiert: „Es gibt auch die rückläufige Determination, die vom Geiste auf das niedere Sein übergreift. Das widerspricht nicht dem Stärkersein der niederen Kategorien. Der Geist verändert nicht die Gesetze der Natur. Aber er lernt sie begreifen und ausnutzen. Und so verändert er das, was unter diesen Gesetzen steht, indem er das Seine hinzutut“ (ibid., S. 100). „Der Geist gestaltet nicht nur sich selbst, sondern auch die Welt, in der er steht. Er greift rückdeterminierend über auf die ihn tragenden Seinsschichten“ (ibid., S. 105). „Er ist und bleibt abhängig, aber es ist die Abhängigkeit des Herrschers von Mächten, die lenkbar sind. Er herrscht, aber es ist ein Herrschen über Gewalten, deren Gesetz und Wesen er nicht ändern kann“ (ibid., S. 101).

Liest man das vorher Zitierte vorsichtig genug, so wird ersichtlich, daß es sich in ihm um drei verschiedene Abhängigkeiten handelt, deren Nichtunterscheidung Mißverständnisse zur Folge haben muß: erstens um die Abhängigkeit als eine durchgängige Festgelegtheit durch das, wovon etwas abhängig ist, d.h. um die von Nic.Hartmann so radikal abgelehnte „totale Abhängigkeit“; zweitens um die Abhängigkeit der Autonomie von dem von unten her vorgegebenen Spielraum von Möglichkeiten, der von der Autonomie nicht geändert werden kann; drittens um die Abhängigkeit des innerhalb dieses Spielraums Verwirklichten von der Autonomie. Die vorher zitierten Worte „Es gibt keine Abhängigkeit ‚von oben her‘, sondern nur eine ‚von unten her‘ „ meiner Abhängigkeit im zweiten Sinne, während die Abhängigkeit im dritten Sinne die Rückdeterminierung zum Vorschein bringt.

Zur tieferen Erfassung des Getragenseins und der Autonomie muß noch dasjenige berücksichtigt werden, was Nic. Hartmann als Überformungs- und Überbauungsverhältnisse bezeichnet hat. „Bei den ersteren kehren die niederen Kategorien in der höheren Schicht abgewandelt wieder, bei den letzteren kehrt ein wesentlicher Teil von ihnen nicht wieder, sondern bleibt zurück, und die aufruhende Seinsschicht ist ihnen enthoben“ (ibid., S. 69).

„Das läßt sich am besten an der inhaltlichen Beziehung zeigen. Der Organismus geht zwar im Materiellen und seiner Gesetzlichkeit nicht auf, aber er enthält beides doch in sich; er ist ein räumlich körperhaftes Gebilde, hat Schwere und Trägheit wie jeder andere physische Körper auch, seine Zellen bestehen aus Atomen. Der Organismus ist gewiß mehr als das alles, aber er streift es nicht ab, läßt es nicht hinter sich. Er behält es bei, ‚überformt‘ es nur, bildet daraus wie aus Elementen etwas Höheres. Dieses Überformungsverhältnis zeigt deutlich, wo seine Autonomie liegt, und wie sie an die Eigenart der niederen Elemente rückgebunden bleibt, denen sie die höhere Formung aufprägt. Die Gesetze, die Kategorien des Physischen bleiben in Kraft, sie ragen gleichsam in den Organismus hinein, können auch durch das Novum der Überformung nicht aufgehoben werden; denn sie sind ja die stärkeren. So ist die Autonomie des Organismus eine sehr begrenzte. Er kann gleichsam nur formen, was in den gegebenen Elementen – und das sind die Gesetze so gut wie Atome – möglich ist... Das Seelenleben ‚enthält‘ den Organismus nicht in sich. Organe sind nicht seine Elemente, auch nicht im äußerlichsten Sinne; ebensowenig sind die Gesetze des Organismus seine Bausteine. Das Seelische ist nicht nur mehr als das alles, ist keine Überformung des Organischen, es ist vielmehr etwas toto genere anderes. Es hat die Eigenart des organischen Seins und seine Formung hinter sich gelassen, abgestreift. Sein Verhältnis zu ihm beschränkt sich auf das nackte Getragensein. Die Abhängigkeit ist also weit entfernt, aufgehoben zu sein: im Seelenleben spiegeln sich die organischen Zustände, sie beeinflussen, bedrängen es mannigfach, aber sie sind nicht die seinigen, gleichen ihm auch nicht. Darum ist die Autonomie des Seelischen über dem Organischen von anderer Art und Größenordnung als die des Organischen über dem Materiellen. Man kann dieses Verhältnis im Gegensatz zur Überformung als ‚Überbauung‘ bezeichnen. Das Bild will besagen: es erhebt sich hier im Aufruhen auf dem Niederen ein Höheres über ihm, in welchem die Kategorien des Niederen nicht alle wiederkehren – ein Reich von Gebilden, die sich von wesentlichen Grundkategorien der tragenden Schichten vollständig

emanzipiert haben und dadurch gleichsam ‚aus anderem Stoff gemacht‘ dastehen“ (ibid., S. 66–68).

„Die drei Seinsformen des Geistes stehen also durchaus koordiniert da. Es ist nicht so, daß eine von ihnen den Vorrang hätte, die anderen aber bloß Annexe an ihr wären. Jede hat vielmehr eine besondere Art von Höhe und Überlegenheit über die anderen; und diese ist bei jeder von ihnen der anderen so heterogen, daß von einem Widerstreit zwischen ihnen gar nicht die Rede sein kann. Vielmehr entspringt hieraus ein sehr eigentümliches Verhältnis der Ergänzung und des Angewiesenseins aufeinander...“ (ibid., S.74). „Substituiert man nun die Koordination von personalem, objektivem und objektiviertem Geist in die ontologische Perspektive vom Schichtenbau der realen Welt und seiner kategorialen Gesetzlichkeit, so ergibt sich, daß die drei Seinsformen des Geistes keine Fortsetzung der Schichtung bilden, einander auch weder überformen noch überbauen, sondern gemeinsam als untrennbare und konkrete Einheit einer und derselben ontischen Seinsschicht angehören, ja in ihrer Verwobenheit recht eigentlich sie ausmachen. Sie haben also bei all ihrer Verschiedenheit die gleiche Stellung in der Welt, und das heißt, das gleiche Verhältnis zum seelischen, organischen und materiellen Sein. Selbstverständlich gestaltet sich gerade dieses Verhältnis im Einzelnen immer wieder anders. Aber das Grundsätzliche bleibt dasselbe. Es ist bei allen drei Seinsformen des Geistes dasselbe Getragensein und dieselbe Autonomie in der Abhängigkeit. Nur das Inhaltliche der Autonomie ist verschieden. Und es ist auch für alle drei Seinsformen dasselbe Überbauungsverhältnis; sie sind alle drei unräumliche Gebilde, haben weder Atome noch Zellen zu Elementen, sind nicht Überformungen psychischer Zustände oder Vorgänge. Sie zeigen aber das gleiche ‚Aufruhen‘ auf demselben Schichtenbau, kommen als schwebende Gebilde nicht vor, und zieht man ihnen das Seinsfundament unter den Füßen weg, so fallen sie zusammen“ (ibid., S. 75–76). „Bei der Einzelpersönlichkeit wird niemand zweifeln, daß sie uns nie anders als an ein leib-seelisches Wesen gebunden und gleichsam ihm aufsitzend begegnet, obgleich wir ihre geistige Artung mit diesem nicht identifizieren...Objektiver Geist ist allemal der Geist eines lebenden Volkes, oder auch

einer Völkergruppe. Er ist vom Volkskörper getragen, steht und fällt mit ihm; alle Eigentümlichkeiten der vitalen Art, der Stammesreinheit oder Vermischung, der Lebensbedingungen sowie des angestammten seelischen Typus spielen hier eine genau so sehr mitbestimmende Rolle wie beim Individuum, – nur daß im Ausgleich der individuellen Besonderheiten sich ein Durchschnitt von relativer Konstanz ergibt, der auch in der Generationsfolge nur langsam abartet...Noch größere Eigenart zeigt das Getragensein des objektivierten Geistes. Objektivationen sind nur in einer ‚Materie‘ möglich, in welcher der geistige Gehalt sich ausprägt. Die ‚Materie‘ aber ist stets von niederer Seinsart, wie sie denn stets eine solche ist, die sich an die Sinne wendet. Dafür liefern die Künste schlagende Beispiele. Das ‚Aufruhen‘ ist also hier von sehr anderer Struktur. Aber es ist grundsätzlich dasselbe Getragensein von niederer Seinsweise...Wie mit dem Getragensein, so steht es mit der Bedingtheit ‚von unten her‘ und mit dem Novum, resp. der sich darüberlegenden Autonomie. Es ist bei den drei Seinsformen des Geistes durchaus je eine eigengeartete und insofern andere Autonomie, aber ihrer Stellung zum tragenden Fundament nach ist sie überall von gleicher Ordnung und zeigt das gleiche Überbauungsverhältnis. Die Seinsebene des Geistes also ist nach allen drei Richtungen die gleiche“ (ibid., S. 76–77).

Die vorangehenden Ausführungen Nic.Hartmanns beziehen sich auf die individuellen, gemeinschaftlichen und geschichtlichen Aspekte des menschlichen Lebenszusammenhanges. Für den menschlichen Lebenszusammenhang sind aber auch die kosmischen Aspekte charakteristisch. Über den geschichtlichen Lebenszusammenhang hinaus ist nur noch der kosmische, der in den äußeren Dimensionen von Raum und Zeit ins Ungemessene führt. Er ‚betrifft‘ den Menschen sehr wohl, schon im Allernächsten, aber zunächst nicht fühlbar, weil er das Gewohnte ist, das sich in menschlichen Zeitmaßen nicht ändert.“ („Zur Grundlegung der Ontologie“, 3.Aufl., S. 219.) „Gelegentlich aber tritt der kosmische Zusammenhang überwältigend, gleichsam alles über den Haufen rennend, in die unmittelbare Gegebenheit, und dann erreicht das Betroffensein des Menschen einen Grad der Intensität, der

alles sonst Erfahrene weit hinter sich läßt. Erdbeben, vulkanische Ausbrüche, Überschwemmungen lassen ihn bis ins Innerste erzittern, sich klein, abhängig, ausgeliefert fühlen. Er verzeichnet solche Naturkatastrophen in den Annalen seiner Geschichte als Schicksal, Verhängnis, deutet sie superstitiös als Eingriff der Götter, als Strafgericht“ (ibid., S. 220).

b. Stellungnahme zu der Schichtenbaulehre Nic.Hartmanns.

Trotz all unserer Bewunderung der Schichtenbaulehre Nic.Hartmanns, die nach unserer Überzeugung die beste unter den bisher aufgestellten Lehren dieser Art ist, scheint uns die für sie charakteristische Zurechnung der Tiere und Pflanzen ein und derselben Schicht des realen Seins nicht annehmbar zu sein. Die Schichtenbaulehre Nic.Hartmanns ist auch mit seiner philosophischen Ansicht verbunden, welche – als eine Art pluralistischen Realismus – nach ihm sowohl den Materialismus als auch den Idealismus ausschließt. Weil vom Schichtenbau des realen Seins auch in den empirischen Fachwissenschaften (wie etwa in Biologie und Soziologie) die Rede ist, deshalb hat man, nach unserer Überzeugung, Nic. Hartmann auch den Mangel an explizierter Fragestellung darüber vorzuwerfen, worin der Unterschied zwischen fachwissenschaftlicher und philosophischer Schichtenbaulehren besteht. Dieser Unterschied wird uns in einem späteren Problemzusammenhang beschäftigen. Die folgenden Ausführungen werden dem Unterschied zwischen Tieren und Pflanzen gelten.

Während dem naiven, wissenschaftlich nicht geschulten Verstand der Unterschied zwischen Tieren und Pflanzen leicht ersichtlich zu sein scheint, und zwar als derjenige zwischen bewegungsfähigen und nicht bewegungsfähigen Organismen, hat man es bei der Behandlung dieses Unterschiedes in den Wissenschaften mit bedeutsamen Schwierigkeiten zu tun. Die meisten Tiere sind wohl durch Bewegungsvermögen charakterisiert, man findet aber auch mikroskopische Pflanzen, die sich ebenso frei wie die Tiere bewegen können. Alle Tiere, die mit nacktem Auge gesehen werden können, erhalten ihre Lebensenergie durch das Essen anderer Tiere, der

Pflanzen oder der beiden, ohne selbst der Lichtsynthese (photosynthesis) fähig zu sein, und zwar als eines komplizierten Prozesses, welcher sich in den das Chlorophyll enthaltenden grünen Pflanzen vollzieht und mit Hilfe der Energie vom Sonnenlicht das organische Material (als Verbindung von Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff) bildet. Es gibt aber manche, wohl nicht viele, mikroskopische Tiere, die, gleich den grünen Pflanzen, der Lichtsynthese fähig sind und deshalb aus den in Wasser aufgelösten einfachen chemischen Verbindungen ihre Nahrungsmittel bilden können. Zuletzt sei auch darauf hingewiesen, daß manche, wohl auch nur wenige Pflanzen – Eisenbakterien und Schwefelbakterien – deshalb des Sonnenlichtes nicht bedürfen, weil sie von derjenigen Energie Gebrauch zu machen vermögen, welche in den das Eisen oder den Schwefel enthaltenden chemischen Verbindungen aufgespeichert ist. – Aus dem Gesagten versteht sich der für die biologischen Wissenschaften immer noch charakteristische Versuch, solche Bestimmtheiten zu finden, welche eine genauere Unterscheidung zwischen Tieren und Pflanzen ermöglichen würden. Im Zusammenhang damit hat man die Struktur der Organismen und die Weisen in Betracht gezogen, in welchen die Organismen funktionieren, d.h. die Weisen, in welchen sie sich ernähren, ihr Futter verdauen, sich reproduzieren, sowie die Weisen, die für den Wechsel ihrer Lebensräume charakteristisch sind.

In der Problematik des Schichtenbaues der realen Welt, in welcher es notwendigerweise auch auf das Verhältnis zwischen animalischer und vegetativer Sphären ankommt, ist es genügend, nur auf die überwiegende Mehrheit der animalischen und der vegetativen Bestimmtheiten Rücksicht zu nehmen und zu sagen, daß im großen und ganzen das Leben der Tiere von dem Leben der Pflanzen abhängig ist, nicht umgekehrt. Auch in den biologischen Wissenschaften pflegt man immer noch zu sagen, daß durch ihre Lichtsynthese die Pflanzen sich selbst ernähren und dadurch – mittel- oder langfristig – auch das Leben der Tiere ermöglichen. Von dem Standpunkt der Abhängigkeit (Dependenz) aus hat man also zu sagen, daß das animalische Sein dem vegetativen Sein superexistent ist. Und umso mehr so zu sagen, als das psychische Sein nur dem animalischen, nicht dem vegetativen Sein

superexistent ist. Zu dem nach dem Prinzip der Dependenz von unten geordneten System des Schichtenbaues der realen Welt gehören die folgenden Schichten: 1) die anorganisch-körperliche, 2) die organisch-körperliche vegetative, 3) die organisch-körperliche animalische, 4) die unkörperliche biologisch-psychische, bloß des den biologischen Zwecken dienenden und also untergeistigen Bewußtseins fähige, 5) die unkörperliche geistige als Koordination von personalem Geist, objektivem Geist und objektiviertem Geist, in welcher der erstere des biologisch entfesselten weltoffenen und also geistigen Bewußtseins fähig ist.

Wie man den Schichtenbau des realen Seins des Weiteren auch interpretieren mag, soviel scheint unleugbar zu sein, daß die Sphäre des erfahrungsmäßig gegebenen Seins – die Tatsachenwelt – durch den Schichtenbau charakterisiert ist. Deshalb kommt die Verschiedenheit ihrer Schichten schon in der gewöhnlichen Lebenspraxis zum Vorschein (s. oben, das Einleitende zu diesem Kapitel). In einer besonderen Weise zeigt sich das in der Verschiedenheit der Kriegswaffen, die zum Zweck der Verteidigung und des Angriffs geschaffen werden, und zwar mit Rücksicht auf den Unterschied zwischen dem Körperlichen und Unkörperlichen in Feinde. Beispielsweise sei hier nur auf den Unterschied zwischen Atombomben und Kriegspropaganda hingewiesen.

Bei der Behandlung des Schichtenbaues der realen Welt pflegt man von höheren, oberen und niederen, unteren Schichten zu sprechen. Das dabei gemeinte Verhältnis darf aber nicht als ein räumliches mißverstanden werden. Erstens deshalb nicht, weil es auch zwischen geistigen und untergeistig-psychischen Schichten besteht, welche wohl zeitlich, aber nicht räumlich sind, und zweitens – weil es, z.B., solche Tiere gibt, die wohl von der mit Hilfe des Sonnenlichts in den grünen Pflanzen stattfindenden Lichtsynthese abhängig sind und also zu der höheren, von diesen Pflanzen getragenen animalischen Schicht gehören, zugleich aber auch in den für das Sonnenlicht unzugänglichen Tiefen der Erde oder der Ozeane leben und also im Sinne der räumlichen Verhältnisse unter der Schicht der grünen Pflanzen bestehen. – Der Gedanke des Schichtenbaues gehört in eigenartiger Weise auch zu der biblischen Schöpfungsgeschichte, und zwar sofern es sich

in ihr um den mehrere aufeinanderfolgenden Stufen umfassenden Prozeß handelt, der angeblich mit der Schöpfung des Himmels und der Erde angefangen war und zu welchen auch die wohl nicht unmittelbar aufeinanderfolgenden Stufen der Schöpfung der Pflanzen, der Tiere und des Menschen gehörten (vgl. Genesis, 1, 11, 20, 27).

Gerade die biologisch unvermeidliche Unterscheidung zwischen Individuen und Arten war die Achse, um die sich der Kampf für und gegen die Theorie der biologischen Evolution drehte. Daß Individuen entstehen, Veränderungen erfahren und vergehen, wußte man auf Grund der alltäglichen Erfahrung. Die Frage aber war, wie es sich mit den Arten verhalte. Die Veränderlichkeit der Arten wurde wohl schon von den Vorsokratikern Anaximander und Empedokles behauptet, aber noch ohne hinreichende Begründung ihrer Ansichten. Weil Aristoteles, der Grundleger der biologischen Wissenschaften, die Unveränderlichkeit der Arten behauptet hatte, die auch von der mosaischen Schöpfungsgeschichte behauptet wird, deshalb konnte die These der Veränderlichkeit der Arten erst seit dem 19. Jahrhundert siegreich werden, wofür vor allem Geoffroy Saint-Hilaire, Darwin und Haeckel zu verdanken war. Diese These gehört als der sog. Transformismus zum Kerngehalt der biologischen Theorien der Evolution. Weil Aristoteles an der platonischen Unterscheidung zwischen unveränderlichen allgemeinen Wesenheiten und deren veränderlichen individuellen Vereinzelungen festhielt und die veränderlichen empirischen Typen noch nicht kannte, hatte er die in den Individuen vereinzelter Arten für unveränderlich zu halten. Eine Vorwegnahme der für alle empirische Wissenschaften unvermeidlichen Begriffsbildung von empirischen Typen kam erst bei den Stoikern zum Vorschein, die das Bestehen von allgemeinen Wesenheiten obwohl radikal leugneten, nicht weniger radikal aber auch die Gültigkeit der allgemeinen Begriffe behaupteten und deshalb sich nach gewissen Seinsanteilen umzusehen hatten, welche den Begriffen entsprechen konnten. Diese Seinsanteile glaubten sie in den Ähnlichkeiten zwischen individuellen Fällen gefunden zu haben.

Der Mensch, als einer Art Tatsache in der unermeßlichen Vielheit von Tatsachen in der realen Welt, ist ein psychophy-

sisches Subjekt. Als solches kommt er dann auch nicht nur auf allen Wegen des Alltags, sondern auch in den sein Leben betreffenden Fragestellungen in Kunst, Moral und Religion in Betracht. Bei ihm, als dem psychophysischen Subjekt, verbleiben die empirischen Fachwissenschaften. Sogar die spezifisch philosophische, auf die letzten Prinzipien zurückgreifende Fragestellung über den Menschen, hat von ihm als dem psychophysischen Subjekt auszugehen. Der psychophysischen Struktur entspricht die Verschiedenheit der Umgebungen, in welchen das Leben des Menschen sich zu entfalten hat, und zwar die Verschiedenheit zwischen Leibesumgebung und Bewußtseinsumgebung, welche sich bisweilen in schicksalhafter Weise erleben läßt. Die Behandlung der mit dieser Verschiedenheit verbundenen Probleme wird im nächsten (XVIII) Kapitel vorgenommen. (Diesen Problemen sind wir schon früher einmal, wohl in verschiedener Weise, nachgegangen, und zwar in dem 1930 zur Drucklegung vorgelegten, 1933 in der Festschrift für Alexander Pfänder veröffentlichten Aufsatz „Lebensumgebung und Lebensprojektion.“)

Kapitel XVIII

Das Leben des menschlichen Subjekts

a. Reale Umgebung und Bewußtseinsumgebung

Der Mensch ist ein psychophysisches Subjekt. Was ihn als ein solches umgibt, ist seine Umgebung. Ist sie real, dann kann sie auch dann bestehen, wenn der Mensch sich ihrer nicht bewußt ist.

Die reale Umgebung enthält folgendes: die anorganischen Körper; die organischen vegetativen Körper (die Pflanzen); die organischen animalischen Körper (die Tiere), mit welchen das animalisch (untergeistig) Psychische verbunden ist; die organischen Körper der anderen Menschen, mit welchen sowohl das untergeistig Psychische als auch die demselben superexistierende und nur den Menschen charakterisierende Dreiheit von personalem Geist, objektivem Geist und objektiviertem Geist gehört.

Sofern der Mensch sich seiner Umgebung bewußt ist, hat er auch eine Bewußtseinsumgebung. Diese kann sowohl Reales als auch Nichtreales – Imaginatives – enthalten und bisweilen ein imaginatives Selbst in sich haben, wie in manchen Träumen. Es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß man verschiedene, einander widersprechende eigene Iche – in Abfolge oder zugleich – erlebt. Beispielsweise sei hier ein Traum erwähnt, den der Verfasser der vorliegenden Ausführungen einmal in seinen jungen Jahren erlebt hatte und an welchen er immer erinnert wurde, wenn er in seinen Vorlesungen über das Eigenartige der sog. dia-

lektischen Logik zu sprechen hatte. Infolge einer schweren Erkältung ans Bett gefesselt und von Fieber geschüttelt, sah er im Traume – und mehrere Male in derselben Nacht – ein aus schwarzem Draht geformtes Dreieck auf tiefem Schnee liegend. Das den Träumenden eigenartig Quälende bestand darin, daß er selbst dieses Dreieck war und zugleich auch nicht war...Nennen wir das, worauf sich der Mensch durch seine Bewußtseinsvorgänge beziehen kann, seine bewußtseinsmäßige Habe, dann läßt es sich sagen, daß er im Besitze eines schwindelerregenden Reichtums ist, den er nach Belieben vermehren kann. Sogar ein in Wirklichkeit armseliger Mensch kann in diesem Sinne ein König der Welt sein.

Weil die Bewußtseinsumgebung nur da sein kann, sofern es die ihr entsprechenden, zu dem unaufhaltsamen Erlebnisstrom gehörenden Bewußtseinsprozesse gibt, deshalb ist sie immer im Wandel begriffen. In Wirklichkeit gibt es nur Reihen von Bewußtseinsumgebungen, in welchen bald diese, bald jene Momente aufleuchten. Von diesen Reihen muß folgendes gesagt werden: erstens, daß wegen der sog. Enge des Bewußtseins auch die jeweils erlebte Bewußtseinsumgebung beschränkt ist, weshalb der oben erwähnte Reichtum seine Schätze nur im zeitlichen Nacheinander ausbreiten kann; zweitens, daß in jedem Moment des Bewußtseinslebens es einen stetigen Übergang von dem jeweils am klarsten Bewußten zu dem bloß Mitbewußten gibt, was entsprechend auch für die Bewußtseinsumgebung ausmachenden Gegenstände charakteristisch ist.

Der stetige Fluß der Erlebnisse strömt also wohl durch verschiedene Zeitmomente als auch durch verschiedene Bewußtseinsgrade. Und wenn man sich dessen erinnert, daß die Bewußtseinsumgebung den Inbegriff von alledem bedeutet, dessen man sich jeweils als des zum Nicht-Selbst Gehörenden bewußt ist, dann versteht es sich auch, wieso gelegentlich ein geradezu grotesker Wirrwarr von unverträglichsten Momenten erlebt werden kann, insbesondere dann, wenn der Bewußtseinsverlauf von den determinierenden Tendenzen des Willens befreit ist.

Die Bewußtseinsvorgänge bilden einen Übergang, eine Entwicklung von den einen zu den anderen, während die Bewußtseinsumgebungen nicht solch einer Entwicklung

brauchen. So gibt es, beispielsweise, eine Entwicklung von denjenigen Bewußtseinsvorgängen, die jemand in seiner frühen Kindheit gehabt hat, zu Bewußtseinsvorgängen, welche er in reifen Jahren hat. In den von früher Kindheit bis zu reifem Alter erlebten Bewußtseinsumgebungen aber kann es keinen Übergang im Sinne der Entwicklung der späteren Bewußtseinsumgebungen aus den früheren geben, was am Beispiel eines Überganges im Gebiet des wissenschaftlichen Denkens besonders klar eingesehen werden kann. Bekanntlich hat es da wohl die Entwicklung von der geozentrischen zu der heliozentrischen Interpretation der Rotationsverhältnisse zwischen Erde und Sonne gegeben, nie aber die Entwicklung des heliozentrischen Verhältnisses selbst aus dem geozentrischen Verhältnis.

b. Innenansicht und Außenansicht des Lebens. Kausalität und Motivation.

Die Ansicht eines Subjekts über sich selbst und seine Umgebung kann als die Innenansicht, die Ansicht der anderen Subjekte über es und seine Umgebung als die Außenansicht des Lebens bezeichnet werden. Daß diese Ansichten nicht notwendig miteinander übereinzustimmen haben und bisweilen sogar grotesk einander widersprechend sein können, ist eine altbekannte Wahrheit, die an dem Beispiel Don Quijotes besonders klar eingesehen werden kann. Ohne Unterscheidung zwischen Innenansicht und Außenansicht des Lebens kann kein irgendwie zutreffendes Urteil über diesen äußerst eigenartigen Menschen gebildet werden – über den Helden des in der Weltliteratur immer noch den besten satirischen, von Cervantes (†1616) geschriebenen, Romans „Don Quijote“. Nur auf Grund dieser Unterscheidung kann es verstanden werden, wieso Don Quijote herzliches Lachen und ehrfurchtsvolle Bewunderung zugleich hervorzurufen vermag. In der Innenansicht seines Lebens zeigt sich ein Ritter, der durch seinen Arm die ganze Welt vom Unrecht zu befreien strebte, in der Außenansicht aber – ein verrückter Phantast, dessen Tätigkeit eine Reihe von grotesksten Abenteuern war, unter welchen vor allem sein Kampf gegen die Windmühlen weltberühmt geworden ist.

In den folgenden Ausführungen über Kausalität und Motivation wird die Kausalität die notwendige zeitliche Aufeinanderfolge, d.h. die notwendige Aufeinanderfolge im Gebiet des realen Seins bedeuten. Weil die so verstandene Kausalität auf den Bereich der Realität beschränkt ist, kann von ihr keine Rede in reiner Mathematik und reiner Logik sein, die es mit dem zeitlosen Sein zu tun haben. Die Motivation dagegen ist nicht auf die Realität restringiert, was jedoch nicht zu bedeuten hat, daß alles und jedes motivieren kann. Im Gegenteil: etwas kann nur motivieren, sofern man sich dessen bewußt ist und sofern es dabei als irgendwie bedeutsam erlebt wird. Ein Etwas, dessen man wohl bewußt ist, aber nicht als eines irgendwie bedeutsamen, kann keine Motivationskraft ausüben, man steht ihm gleichgültig gegenüber. Gewiß kann ein Subjekt mehrere Motivationen zugleich erleben und bisweilen von der Schwierigkeit der Wahl leiden („Wer die Wahl hat, hat die Qual“).

Der Unterschied zwischen Kausalität und Motivation kann an dem vorher erwähnten Kampfe Don Quijotes mit Windmühlen klar eingesehen werden. Zu diesem Kampfe wurde Don Quijote von den in der Innensicht seines Lebens sich zeigenden ungeschlachten Riesen motiviert, während die zu der Außenansicht gehörenden Windmühlen auf ihn kausal wirkten, ihn „kausierten“. Wir glauben, daß hier noch ein paar Beispiele von Bedeutung sein können. – Im Falle der sozusagen „klassischen“ Vogelscheuche, die aus einem in alte Kleiderstücke gehüllten hölzernen Gerippe mit gesteckten Armen und dem auf dieses Gerippe gesetzten alten Hut besteht, werden die Vögel von einem zu ihrer Bewußtseinsumgebung gehörenden und sie bedrohenden Menschen motiviert, während die kausale Wirkung der Vogelscheuche auf die Vögel darin besteht, daß das von der Vogelscheuche zurückgestrahlte Licht auch die Augen der Vögel trifft und dadurch die Vogelscheuche den Vögeln sichtbar macht. In einem altmodischen Lesebuch für Kinder war folgendes über einen Knaben erzählt, der sich in dunklen Räumen nicht sicher fühlte. Als dieser Knabe eines Abends sich zu Bett legen wollte und die Bänder seiner Schuhe wohl schon entbunden, die Schuhe aber noch nicht ausgezogen hatte, erblickte er ein kurz vorher von seiner Mutter an die

Wand gehängtes weißes Handtuch, welches er für einen weißen Spuk hielt. Vom Schrecken ergriffen, hatte er immer noch Selbstbeherrschung genug, um nicht sofort schreiend fortzulaufen. Als er in das nächste Zimmer trat, hörte er das Platzen der von Gärung verursachten Blasen des Teiges im Troge, den seine Mutter in die dunkle Ecke dieses Zimmers gestellt hatte. Dieses Platzen für das Murmeln eines bösen Geistes haltend, schoß er, ganz verzweifelt, in das nächste Zimmer, die Tür hinter sich hart zuschlagend. Von den entbundenen, zwischen die Tür und die Schwelle geklemmten Schuhbändern zum Falle gebracht, glaubte er, daß der böse Geist ihn an Fersen festhalte. – Diese Erzählung ist leicht verständlich und auch ganz korrekt, freilich denjenigen Tatbestand ausgenommen, daß in ihr der Unterschied zwischen Kausalität und Motivation nicht hervorgehoben ist. Will man diesem Unterschied Rechnung tragen, dann muß gesagt werden, daß der Knabe vom weißen Handtuch an der Wand und vom Platzen der Blasen des gärenden Teiges kausal bestimmt, vom weißen Spuk und vom bösen Geist motiviert war.

Der vorher klargelegte Unterschied zwischen Kausation und Motivation stellt vor das Problem des Verhältnisses zwischen ihnen, dessen Behandlung uns in einem späteren Zusammenhang beschäftigen wird (s. unten, Kap.XVIII).

d. Lebensprojektion und Lebensdistanzen.

Als Lebensprojektion im weitesten Sinne möchten wir das Bewußtsein des Einbezogenseins des jeweils für das Selbst Gehaltene in das jeweils für das Nichtselbst Gehaltene bezeichnen. Weil das Bewußtsein nicht nur auf Reales, sondern auch auf Nichtreales, auf Mögliches und Unmögliches, auf Sinnvolles und Widersinniges ja sogar auf Sinnloses bezogen werden kann, deshalb garantiert eine Lebensprojektion weder die Realität dessen, was als Selbst, noch die Realität dessen, was als Nichtselbst erlebt wird.

Die Lebensprojektionen können willkürlich sein, wie wenn man absichtlich Phantasiewelten erzeugt und deshalb sich selbst sie durchwandern läßt, weil man der Langweile der grauen Alltäglichkeit ausweichen möchte; sie können auch unwillkürlich sein, wie in Fällen, wenn

das Einbezogenensein in das Nichtselbst als äußerst peinlich oder gar an die Grenzen der Verzweiflung stoßend erlebt wird. Die Lebensprojektionen können auch je nachdem verschieden sein, ob jemals das eigene oder das fremde Selbst in Betracht kommt, was, z.B., besonders klar dann in die Augen springt, wenn man die von einem an Verfolgungswahn leidenden Patienten selbst erlebte Projektion seines Lebens mit derjenigen vergleicht, die von dem ihn behandelnden Psychiater in Bezug auf dieses Leben vollzogen wird. Von den Lebensprojektionen sind diejenigen von besonderer Bedeutung, in deren Falle man das eigene Selbst als an eine für real gehaltene Umgebung gekettet erlebt. Dieser Art der Lebensprojektion entspricht dasjenige, was Heidegger als die „Befindlichkeit“ des „In-der-Welt-seins“ eines „Wer“ des Daseins behandelt hat (s. oben, Kap.XVI, Absätze 5-7).

Die im weitesten Sinne verstandene Lebensprojektion umfaßt sowohl das schon in der Tierwelt auftauchende Sichvorfinden in einer Umgebung als auch das auf Grund des Reichtums von fachwissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnissen entstandene Bewußtsein des Eingeeordnetseins in eine so und so verstandene Welt. Soweit es gelingt, sich erinnerungsmäßig in die eigenen Kindheit und Jugend zurückzusetzen, findet man da Bewußtseinsumgebungen vor, die von denen der Gegenwart weitgehend verschieden sind. Die Welten, durch die man damals gewandert ist, sehen ganz anders aus als diejenige Welt, die man jetzt vorfindet. Auch das eigene Selbst hat sich damals anders dargeboten. Man hat also damals ganz andere Welten und sich als anderes Selbst in ihnen vorgefunden. Gewiß ist die Welt, und so ist das eigene Selbst, damals auch „objektiv“, d.h. unabhängig von dem jeweiligen Bewußtsein von ihnen, verschieden gewesen, aber das, was die Welt und das eigene Selbst damals „objektiv“ gewesen sind, kann sich unmöglich mit demjenigen decken, was man damals für die Welt und für das eigene Selbst gehalten hat.

Mit Hinsicht auf die Terminologie sei folgendes gesagt. Die Termini „Umgebung“ und „Umwelt“ sind gleichbedeutend. Dagegen kann der Terminus „Welt“ sowohl die Umwelt als auch das „All des Seins“ bedeuten. Diese Zweideutigkeit ist jedoch nicht mißleitend, weil aus dem

jeweiligen Gedankenzusammenhang es gewöhnlich ohne weiteres hervorgeht, ob die Welt als Umwelt oder das All des Seins gemeint ist. Eine ausdrückliche Hervorhebung dieses Unterschiedes in allen Fällen des Gebrauchs dieses Terminus würde eine unnötige Pedanterie bedeuten.

All die Nähen und Fernen, welche im Falle des Menschen in Betracht kommen, können als des Menschen Lebensdistanzen bezeichnet werden. Der Mensch ist eine Schichtenstruktur. Deshalb sollte eine eingehende Behandlung dieser Distanzen auch der Schichtenstruktur des Menschen Rechnung tragen. In unserem Problemzusammenhang aber dürfte eine bloße Andeutung der Eigenart derjenigen Distanzen genügend sein, in welchen das spezifisch Menschliche (seine immaterielle Kultur – sein Geist) zum Vorschein kommt.

Es ist eine altbekannte Tatsache, daß man in körperlicher Hinsicht in der nächsten Nähe mit den Anderen leben kann, während in geistiger Hinsicht man gleichsam auf verschiedenen Planeten lebt. Man kann eine Lebensnähe zu gewissen Menschen der fernen Vergangenheit fühlen, während man, wie etwa in Fällen des Zusammengedrängtseins in überfüllten Räumen und Straßen, sich wie in der Wüste fühlt. Wegen der unaufhaltsamen Spezialisierung in Formen der Bildung und Berufstätigkeiten, insbesondere in den hoch industrialisierten Gebieten des gegenwärtigen Lebens mit dessen rasendem Tempo, werden die Menschen geistig so weit auseinandergeworfen, daß nicht nur die Intimität in Verhältnissen zueinander bedroht ist, sondern bisweilen sogar eine geradezu erschreckende Sichentfremdung stattfindet. (Unheimliche Einsamkeit inmitten des Milieus von den Anderen.) Seinerzeit hatte Luther behauptet, daß die Familie die Quelle des Segens und Unsegens der Völker sei. Mit Recht hat Alexander A. Goldenweiser (in seinem Werk *Anthropology, An Introduction to Primitive Culture*, 1937) gesagt, daß die Familie „ein Übertragungspunkt der Zivilisation“ (a transfer point of civilization) sei. Gedenkt man auch dessen, daß die Familie die Urstätte der Intimität des Miteinanderseins ist und daß die Lockerung der Familienverhältnisse eine der unbestreitbarsten Tatsachen des modernen Lebens ist, dann versteht sich die gruselige Kälte des Verlassen- und Verlorenseins, von welcher jetzt

das zur Beteiligung an der immer zunehmenden und immer mehr entinnerlichenden Massifikation des Lebens gezwungene Individuum zu leiden hat. Kurz gesagt: körperliche Distanzen zwischen Menschen werden immer kürzer, die geistigen – immer länger.

Nachwort



Teodors Celms – der berühmteste lettische Philosoph

Im vorliegenden Buch ist das *opus magnum* von Teodors Celms veröffentlicht – ein Manuskript, das dem Leser beinahe ein halbes Jahrhundert lang vorenthalten wurde, da es längere Zeit in der Schublade des Philosophen und nach seinem Tod im Privatarchiv seiner Erben in den USA gelegen hat. Das Institut für Philosophie und Soziologie der Universität Lettlands hat nach Erhalt dieser wertvollen Gabe von den Erben Celms' beschlossen, sowohl das Original in deutscher Sprache als auch eine Übersetzung ins Lettische zu veröffentlichen. Im Sommer 2008 wurde das Manuskript von Celms' Sohn Pēteris und seiner Schwägerin Barbro Celms dem Institut geschenkt. Von Pēteris Celms, Geschichtsprofessor emeritus der Universität Wittenberg, erhielten wir ein Paket von Dokumenten, das Hauptwerk des Professors „Phänomen und Wirklichkeit des Ich. Studien über das subjektive Sein“ sowie Fotos, Videoaufnahmen und kleinere Manuskripte. Das hier abgedruckte Manuskript wurde 2010 dem Museum für Schrifttum und Musik in Riga zur Aufbewahrung überreicht.

Diese Veröffentlichung hat folgendes Ziel: aufzuzeigen, wie sich die Philosophie des ursprünglich ausgesprochen an Edmund Husserl orientierten osteuropäischen Denkers Teodors Celms entwickelt hat, und die Überlegungen seiner Reifejahre zu den Interpretationen der Begriffe „Subjekt“ und „Ich“ im Rahmen der Tradition der klassischen Philosophie, Phänomenologie, Kulturphilosophie und Hermeneutik einer breiten Öffentlichkeit bekannt zu machen. Dieses Werk bildet einen bedeutenden Teil des Erbes der Nachfolger der husserlschen Phänomenologie und es veranschaulicht auch den Beitrag von Celms zur Geschichte der Philosophie in Lettland.

Zwecks Würdigung der Leistungen von Celms in der Ideengeschichte Lettlands hat die Lettische Akademie der Wissenschaften einen akademischen Preis gestiftet, der den Namen von Teodors Celms trägt. Dieser Preis wird verliehen für hervorragende Verdienste um die Pflege der philosophischen Ideen Lettlands und für die Veröffentlichung bedeutender Monographien zur philosophischen Thematik, über die auch Celms geforscht hat.

Mit seinen Forschungen zum Subjekt-Verständnis in der Geschichte der Philosophie hat Celms in den 1920er und 1930er Jahren begonnen, als er in Lettland tätig war, in Deutschland studierte sowie seine Doktorarbeit verteidigte. In seinem letzten großen Werk vertritt Celms keine bestimmte philosophische Richtung, sondern erläutert eine Gesamtheit diverser Meinungen, die er bald kritisiert, bald befürwortet. Seine Position zeigt eine weite Sicht: einerseits die mit der biologischen Evolutionismus-Theorie verbundene Deutung der menschlichen Natur, anderseits – die Lehre der phänomenologischen Hermeneutik über das Verstehen als Kulturvorgang.¹

Das Ziel dieser Monographie ist es, die der Subjekt-Problematik gewidmeten Theorien in der Geschichte der Philosophie auszuwerten und deren Verhältnis zu derzeit aktuellen Forschungen zum Thema zu formulieren. Celms gibt zu, dass das Problem des Subjekts, ungeachtet der Versuche es „wegzuphilosophieren“, eine der kompliziertesten philosophischen Fragen, wenn nicht gar die komplizierteste ist. Er hat in einzigartiger Weise ein Modell erar-

¹ Weitere Informationen zum Leben und zur Tätigkeit von T. Celms findet man im Buch: M.Kūle, L.Muižniece, U.Vēgners „Teodors Celms: fenomenoloģiskie meklējumi“, erschienen 2009 im Institut für Philosophie und Soziologie der Universität Lettlands (LU FSI) in lettischer Sprache. Dieses Buch bietet auch eine vollständige Bibliographie von T.Celms sowie eine detaillierte Lebensbeschreibung und Fotos. Über T.Celms ist der einleitende Artikel veröffentlicht: Rozenvālds J. Theodor Celms (1893–1989): Zur Einführung // Celms T. *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften, 1928–1943*. – Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: Peter Lang, 1993, S. 13–26 sowie weitere Forschungen, einschließlich der Bibliographie (in deutscher und englischer Sprache).

beitet, wie man das Subjekt-Problem betrachten sollte, von der antiken Philosophie bis hin zu den großen Denkern des 20. Jahrhunderts – z. B. Heidegger und Sartre. Dabei verhehlt der Verfasser seine Sympathien und Antipathien nicht, er kritisiert jeden Philosophen, wenn er bei der Analyse von dessen System Widersprüche oder allzu extravagante Ansichten bemerkt.

In diesem Werk erscheint Celms allerdings nicht nur als ein vorzüglicher Historiker der Philosophie, sondern auch als ein selbständiger Denker, der sein Problemverständnis darzustellen vermag, indem er die philosophischen Paradigmen systematisiert und modelliert.

Schon in Lettland beginnt Celms mit der Auswertung der bisherigen Lösungen der Subjekt-Problematik. Kurz vor seinem Exil, im Jahre 1943, wird in Lettland sein Werk „Subjekt und Subjektivierung: Studien über das subjektive Sein“ veröffentlicht, das sich auf das Problem der Grenze zwischen dem subjektiven und dem objektiven Sein fokussiert. Diese Untersuchung, von ihm selbst als eine Vorarbeit für die in den nächsten Jahren geleistete Arbeit angesehen, hat er in sein späteres *opus magnum* integriert.

Die hinterlassenen Manuskriptblätter enthalten zahlreiche Streichungen, Präzisierungen, Korrekturen und Anmerkungen des Verfassers. Nicht selten kommen Unstimmigkeiten in der Nummerierung von Paragraphen vor, ab und zu gibt es sogar eine Wiederholung von Themen. Es ist aber sichtbar, dass der Autor versucht hat, seine Monographie gründlich zu durchdenken, und sie mehrmals nachgelesen hat, wobei er Korrekturen anbrachte und Aktualitäten in der philosophischen Ideenszene der USA berücksichtigte, soweit sie in seinen Gesichtskreis gerieten.

Das Institut für Philosophie und Soziologie der Universität Lettlands hat keine wesentlichen redaktionellen Änderungen im Manuskript vorgenommen: korrigiert wurden lediglich Schreib- und Interpunktionsfehler sowie einige durch Streichungen unklar gewordene Textstellen. Bedauerlicherweise sind manche Seiten des Manuskripts verloren gegangen, daher enthält es nicht den von Celms' konzipierten Schlussteil. Ebenso war es nicht möglich, die Fußnoten zu restaurieren.

Teodors Celms wurde international bekannt² als ein Kritiker der Phänomenologie Edmund Husserls. In den 1920er und 1930er Jahren war er Privatdozent und später Professor an der Universität Lettlands. In der Forschungsliteratur wird er auch als ein Vertreter der sogenannten realistischen Phänomenologie eingeordnet. Sein Name kann in der Geschichte der europäischen Philosophie neben solchen Vertretern der Phänomenologie wie Roman Ingarden in Polen, Jan Patočka in Tschechien und anderen genannt werden³. In Lettland gehört neben Celms auch Kurt Stavenhagen⁴ zu den Forschern der Phänomenologie. Celms lebte und wirkte in einer Zeit, als die akademischen Philosophen in verschiedenen Nationalstaaten Europas von den Ideen der Phänomenologie Husserls begeistert waren, diese wurden diskutiert und weiterentwickelt, seine Werke wurden übersetzt und in verschiedenen Nationalsprachen approbiert. Celms hat in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts die Philosophie in Lettland wesentlich gefördert und entwickelt sowie an der Interpretation des philosophischen Erbes von Edmund Husserl teilgenommen, er vertrat die Ansicht, dass die ursprünglichen Ideen Husserls bei der Erarbeitung einer transzendentalen Egologie zu einem pluralistischen Solipsismus führen. Hiermit fand Celms internationale Anerkennung im europäischen Maßstab.

² T.Celms ist im folgenden Enzyklopädie-Artikel beschrieben: Küle M. Union of Soviet Socialist Republics // *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 713–718.

³ Waldenfels B. *Einführung in die Phänomenologie*. – München: Wilhelm Fink Verlag. 1992, S. 42. Siehe auch: Spiegelberg H. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. – Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. – P. 253.

⁴ Buceniece E. Teodors Celms, Kurt Stavenhagen and Phenomenology in Latvia // *Phenomenology Worldwide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagements: a Guide for Research and Study*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 312–316; Rozenvalds J. Phenomenological Ideas in Latvia: Kurt Stavenhagen and Theodor Celms on Husserl's Transcendental Phenomenology // K. O. Wiegand et al. (eds.) *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic*. Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 67–82.

Husserl selbst aber hat in einem Privatgespräch mit Celms gemeint, dass dessen Kritik „zu scharf“ sei.

Die philosophischen Schriften von T. Celms entstanden unter dem Einfluss der russischen und deutschen Neokantianer; er hat das philosophische System Immanuel Kants und speziell dessen Logik geforscht, sich in die Lebensphilosophie vertieft, für die Kulturphilosophie von G. Simmel, J. Ortega y Gasset, O. Spengler interessiert. In der zweiten Lebenshälfte, als Celms in die USA ins Exil ging und dort als Philosophiedozent tätig war, hat er sich mit den Problemen der Kulturphilosophie, Subjektphilosophie, Hermeneutik beschäftigt. Wie die Manuskripte von Celms bezeugen, ist er in den USA nicht mehr speziell auf die Entwicklung der Phänomenologie eingegangen, sondern hat sich mit der Erforschung des Subjekt-Verständnisses in der Geschichte der Philosophie, darunter mit der Analyse der Ideen von Heidegger und Sartre, befasst.

Nach Meinung von Ella Buceniece wurde Celms' Zuwendung zur Phänomenologie durch die in Lettland vorherrschende philosophische Stimmung bedingt, die sich seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts an Kant orientierte. In Lettland erschienen im Hartknoch-Verlag die Erstveröffentlichungen von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (Riga, 1781), „Kritik der praktischen Vernunft“ (Riga, 1788) und „Kritik der Urteilskraft“ (Libau, 1793).

Kants Bruder lebte und wirkte als Pfarrer in Mitau. Immanuel Kant selbst wurde mehrmals aufgefordert, an der Mitauschen Academia Petrina mitzuarbeiten. E. Buceniece schreibt: „Im geistigen Milieu Lettlands wird bereits seit dem 18. Jh., als der junge G. D. Hartmann 1775 aus Deutschland eintraf, um an der Mitauschen Academia Petrina – der ersten höchsten Bildungsanstalt auf dem Territorium Lettlands – Vorlesungen zur Philosophie zu halten, die kantische Tradition gepflegt. Hartmann stand im Briefwechsel mit Kant und hatte die Ideen zur Vernunftkritik noch vor den Erstveröffentlichungen der Kantschen Werke besprochen. Auch weitere Vertreter der deutschbaltischen Tradition – K. G. Elverfeld und G. B. Jesche – haben die Rezeption des Kantianismus auf dem lettischen Boden gefördert, bis die Initiative in der Mitte des 19. Jhs. von den Letten K. Biezbārdis,

A. Kronvalds und anderen, den sog. Jungletten, übernommen wurde. Am Ende des 19. Jhs. und Anfang des 20. Jhs. erhielt die kantische Tradition in Lettland eine kultivierte, individualisierte Form (P. Zālīte, F. Veinbergs u.a.). Dies ist gewiss kein vollständiger Situationsumriss der Interpretation zu jener Zeit, als T. Celms tätig war, verhilft jedoch dazu, den Einschlag seiner Interpretation der Phänomenologie zu verstehen".⁵

Typologisch gehört die philosophische Tradition von Celms zur europäisch-kontinentalen, im deutschen Kulturraum entstandenen Philosophie; mit dem amerikanischen philosophischen Geist – der analytischen Philosophie und dem Pragmatismus – verbindet ihn in seiner Thematik kaum etwas. Als einen der herausragendsten Vertreter der europäischen Philosophie, dessen Einfluss in den Veröffentlichungen von Celms zu erkennen ist, kann man einen anderen Hartmann nennen, der in seinen Jugendjahren auch ein Rigenser war, und zwar Nicolai Hartmann (1882–1950), der in der europäischen Philosophie als der letzte große Systematiker, Begründer der Axiologie, der neuen Ontologie und Ästhetik bekannt ist.

In der philosophischen Ideengeschichte Lettlands gibt es noch eine andere Entwicklungsrichtung der Phänomenologie, gepflegt von Staņislavs Ladusāns SJ (1912–1993), einem Vertreter des Neotomismus, der in Krakau und Rom studiert hatte und die Nachkriegszeit als ein berühmter Philosoph in Lateinamerika, in São Paulo und Rio de Janeiro, verbrachte. Die Werke von Ladusāns sind in lettischer und portugiesischer Sprache verfasst. Er versteht die Phänomenologie als die Anfangsetappe der Erkenntnis in der vielseitigen Gnoseologie. Die Ansichten von Celms betrachtet Ladusāns aber nicht, da er zu einer anderen Tradition gehört, auch Celms hat keinen Kontakt mit Ladusāns aufgenommen, denn im Unterschied zu Ladusāns, dem Jesuiten und Akademiker der Päpstlichen Akademie des Heiligen Thomas von Aquin zu Rom, gehörte er zur säkularen Welt.⁶

⁵ Buceniece E. Vēlīnais E. Huserls un agrīnais T. Celms vai otrādi? // *Saprāts nav ilūzija. Rietumu filozofija modernisma situācijā*. Rīga: Pētergailis, 1999, 60.–72. lpp.

⁶ Kūle M. Phenomenology of Cognition and Critical Gnoseology: Staņislavs Ladusāns S. J. // Maija Kūle. *Phenomenology and Culture*.



Teodors Celms wurde 1893 in einer Provinz des damaligen Russischen Reichs geboren – in Lettland, im Kreis Valka, weit von der jetzigen Hauptstadt Riga entfernt. Die Familie ist arm, Teodors ist das jüngste von den 12 Kindern. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist bei den Letten ein Drang nach Bildung zu beobachten, der Wunsch, sich vom Leben im bäuerlichen Milieu loszureißen, sich Fremdsprachen anzueignen und nach oben zu streben. Das geschieht weniger, um Karriere zu machen, sondern eher, um an Wissen zu gewinnen und Fragen nach der Wahrheit stellen zu können. Celms vertritt in dieser Hinsicht die damalige Jugend, die nur mit eigenen Kräften die lettische nationale Kultur und ihre intellektuelle Identität gestalten wollte. Zuerst lernte Celms in den Schulen seines Kreises sowie in Riga. Auf das Abitur hat er sich durch Selbstunterricht vorbereitet, wobei er gleichzeitig als Privatlehrer tätig war, um Geld für sein Studium zusammenzubekommen. Im Russland der Zarenzeit, zu dem am Anfang des 20. Jahrhunderts auch das Territorium Lettlands gehörte, konnte man die beste Ausbildung in Moskau und St.Petersburg erhalten, deshalb strebten viele lettische junge Männer dorthin. 1912 fasst Celms den Entschluss, zur Ausbildung nach Moskau zu gehen, als Externer legt er die Abiturprüfung ab und nimmt im nächsten Jahr das Studium am Moskauer Kommerzinstitut auf. Die sieben Jahre dauernde Studienzeit in Moskau ist nicht leicht. Wegen der hohen Belastung und der schwierigen Kriegs- und Revolutionsumstände erkrankt er zweimal an aktiver Lungentuberkulose. 1920 heiratet Celms eine Russin, die Krankenschwester Vera Wichrowa, und kehrt dann in die Heimat – in den 1918 gegründeten unabhängigen Staat Lettland – zurück. In seiner Ehe werden drei Kinder geboren: Izolde, Dagmāra und Pēteris.

Während der Studienzeit in Moskau ist der Interessenkreis von Celms weit – er interessiert sich für Volkswirtschaft, Jurisprudenz, Medizin und Psychologie. Im Kommerzinstitut

Riga: FSI, 2002, pp. 155–164; Kūle M. Phenomenology in Latvia: Teodors Celms and Stanislavs Ladusāns // *Humanities and Social Sciences: Latvia*. Rīga: LU, 2006, vol. 2, pp. 72–84.

gerät in sein Blickfeld auch die Philosophie, die er sich beim Juristen und Philosophen Pawel Nowgorodtsew (*Павел Иванович Новгородцев*) aneignet. Wie Celms selbst später eingestanden hat, wird Philosophie zur Leidenschaft seines Lebens. Er begreift die interdisziplinäre Natur der Philosophie, die enge Verbindung der philosophischen Probleme zum Recht, zu Psychologie, Soziologie, Kulturkrisen, sozialen Fragen sowie Problemen der Staatsentwicklung; dies kommt später in zwei von ihm in lettischer Sprache veröffentlichten Sammelbänden „Probleme der Gegenwart“ (1933) und „Wirklichkeit und Schein“ (1939), in seinen Vorlesungen und öffentlichen Vorträgen zum Ausdruck.

Nach dem Absolvieren des Kommerzinstituts 1917 nimmt Celms ein systematisches Philosophiestudium auf an der Fakultät für Geschichte und Philologie der Moskauer Universität, Abteilung Philosophie, geleitet vom russischen Neokantianer Georgi Tschelpanow (*Георгий Иванович Челпанов*). Celms widmet sich insbesondere dem Studium der Philosophie von Platon und Immanuel Kant. Die Klassik der Philosophie steht sein ganzes weiteres Leben lang im Vordergrund seines Interesses. Aber zu jener Zeit gelangt auch das erste Buch des Werkes „Logische Untersuchungen“ von Edmund Husserl, Begründer der phänomenologischen Bewegung, in seine Hände, und nach einem gründlichen Studium dieses Buches beschließt Celms, beim Verfasser zu studieren, da er die Originalität von dessen Auffassungen und Ideen erkennt.

Der junge lettische Philosoph verwirklicht tatsächlich seinen Entschluss, in Deutschland bei Edmund Husserl zu studieren. Bis zum Zweiten Weltkrieg ist Lettland eng verbunden mit dem Kulturraum Deutschland und anderen westeuropäischen Ländern: Es finden Konzerte berühmter lettischer Chöre (z. B. des Reiters-Chors) und des Balletts sowie Ausstellungen lettischer Künstler in Westeuropa statt, es gibt Austausch von Literatur, Übersetzungen, Reisen vieler lettischer Amts- und Privatpersonen nach Westeuropa sowie geschäftliche Zusammenarbeit. In der zweiten Hälfte der 30er Jahre zeigte Lettland eine der größten Zuwachsraten der industriellen Produktion in ganz Europa; die Geschichtsforscher bestätigen, dass ein Aufschwung in

allen Kulturbereichen zu beobachten war⁷, den Künstlern wurden Preise und Stipendien der Stadt Rom verliehen; sie gingen auch nach Paris, Berlin, London. In den philosophischen Kreisen gab es ebenso enge Zusammenarbeit mit west-europäischen Universitäten. Vor dem Zweiten Weltkrieg war in Lettland neben dem Lettischen das Deutsche faktisch eine zweite Amtssprache; die deutsche Sprache wurde nicht nur in der Alltagskommunikation verwendet, sondern sie spielte auch in Kultur, Philosophie und Kunst eine wesentliche Rolle.

Nachdem Celms zwei Jahre in Lettland verbracht hatte, wo er Vorlesungen an verschiedenen Lehranstalten hielt, begab er sich im Jahre 1922 nach Freiburg im Breisgau. Dort studierte er drei Semester und hörte Vorlesungen bei Edmund Husserl, Richard Kroner, Jonas Cohn, Joseph Geyser und Gerhart von Schulze-Gävernitz. Die philosophische Ideenentwicklung Lettlands gestaltete sich damals in engem Kontakt mit deutschen Universitäten, wobei man die Neuigkeiten im Bereich der Philosophie kennen lernte, Texte studierte und eigene Doktorarbeiten vorbereitete. Celms ist nicht der einzige lettische Philosoph, der sich in Deutschland fortbildete. Hier wäre nicht nur sein Gesinnungsgefährte, der Philosoph Pauls Dāle, sondern auch viele andere bekannte Persönlichkeiten zu nennen. Merkwürdigerweise gerät in Deutschland auch Martin Heidegger, der junge und vielversprechende Schüler Husserls, ins Blickfeld der Aufmerksamkeit von Celms. Die Verbindung der lettischen Philosophen zu Heideggers Lehre gestaltet sich vielseitig: Einerseits ist es das Interesse an der Geburt einer neuen Strömung – der Existenzphilosophie, andererseits sind es Reflexionen über die Einstellung Heideggers zur deutschen Klassik. Celms veröffentlicht eine Rezension des Werkes „Kant und das Problem der Metaphysik“ (1930) von Heidegger, doch andere lettische Philosophen verhalten sich zu Heidegger zurückhaltend, eher mit Zweifel und Skepsis.⁸ Für Heidegger hat sich auch der lettische Philosoph Pauls Jurevičs interessiert, er hat in der Zeit des Zweiten

⁷ *Ulmanlaiki. Leģendas un fakti*. Zusammengest. v. Viesturs Avots. Rīga: Jumava, [s. a.].

⁸ Ausführlicher dazu siehe: *Heidegera Rīgas rudens*. Zusammengest. v. R. Bičevskis. Rīga: FSI, 2011.

Weltkrieges sogar ein Privattreffen mit Heidegger verabredet und es danach in einem Essay beschrieben.⁹

Ähnlich wie viele osteuropäische Intellektuelle, die sich an der Kultur und Wissenschaft Deutschlands orientierten, verteidigt Teodors Celms 1923 an der Universität zu Freiburg im Breisgau seine Inaugural-Dissertation unter dem Titel „Kants allgemeinlogische Auffassung vom Wesen, Ursprung und der Aufgabe des Begriffes“¹⁰ und erlangt die Doktorwürde in der Philosophie mit dem höchsten Prädikat „summa cum laude“. Nach den damaligen Regelungen erkannte der lettische Staat jedoch eine anderswo erlangte Doktorwürde nicht an, man musste noch einmal in Lettland promovieren; Celms fand diese Ordnung ungerecht und setzte seine Tätigkeit in Riga als Privatdozent fort.

Die in Lettland herrschende Atmosphäre des kantischen Denkens regt wohl auch Celms an, sich Kant zuzuwenden. Die Themenwahl für die in Freiburg i. Br. verteidigte Dissertation ist originell, denn die allgemeine Logik Immanuel Kants lag damals im Unterschied zu seiner transzendentalen Logik außerhalb der Aufmerksamkeit wissenschaftlicher Kreise. Das Verständnis des Königsberger Denkers der allgemeinen bzw. formalen Logik erregt das Interesse der Historiker der Philosophie erst ein halbes Jahrhundert später, nachdem Celms sein Werk längst verfasst hatte. Daher ist Celms' Forschung in der kantischen Tradition im europäischen Maßstab innovativ gewesen.

In der Dissertation von Celms ist eine phänomenologische Einstellung und Stimmung zu spüren. Bei der Auslegung der Lehre Kants gebraucht der Autor die phänomenologische Terminologie überall, wo ein solcher Gebrauch seines Erachtens als zulässig gilt. Dieser Zugang deckt die gedankliche Nähe der Fundamente der formalen Logik Kants

⁹ Jurevics P. Meine Begegnung mit Heidegger und seiner Philosophie. – *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente*. (Heidegger-Jahrbuch 4) – München: Verlag Karl Alber, S. 264–267.

¹⁰ *Kants allgemeinlogische Auffassung vom Wesen, Ursprung und der Aufgabe des Begriffes*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät an der Albert Ludwigs Universität zu Freiburg i. Br. Vorgelegt von Theodor Zelms aus Peddeln (Livland), 1923.

zum phänomenologischen Projekt Husserls auf. Obwohl es Husserl scheint, der Inhalt und das Forschungsfeld der Logik sei in Kants Lehre falsch definiert, verwendet Celms die Formulierungen Husserls, die sich gegen den Psychologismus in der Logik richten, um die antipsychologische Einstellung Kants zu illustrieren. Der Autor argumentiert, dass die allgemeine Logik bei Kant im strengsten Sinne rein, formell und aprioristisch ist.

Edmund Husserl, der an der Beurteilung der Doktorarbeit von Celms teilnimmt, schätzt die konzeptuell innovatorische Lösung von Celms als anerkennungswert ein. Während der in Freiburg verbrachten Studienjahre habe Celms in einem Privatgespräch mit Husserl erwähnt – das Studium Kants sei einer von den Aspekten gewesen, die seinen Zugang zur Sphäre der reinen Phänomenologie erleichtert hätten. Gerade dieses Gespräch habe ein verstärktes Interesse des Begründers der Phänomenologie an der Philosophie Kants erweckt.¹¹

Nach seiner Rückkehr in die Heimat 1923 setzt Celms seine Lektorentätigkeit fort, er gründet ein Privatstudio für Philosophie, in dem den Werken Kants und Husserls besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Daneben hält er als ein hervorragender Redner öffentliche Vorlesungen und gewinnt dadurch an Ansehen in der Öffentlichkeit. Bei ihm versammeln sich Jugendliche, die sich Vorträge anhören und über philosophische Probleme diskutieren.

Das Studio von Celms leistet wertvolle Bildungsarbeit, daher ist es einleuchtend, warum Celms für den an der Philosophie interessierten Teil der lettischen Jugend eine echte Autorität wurde.

Infolge intensiver Überlegungen zu Problemen der Philosophie Kants und Husserls fasst Celms 1925 den Entschluss, sich abermals nach Freiburg zu begeben, wo er sich an den Seminaren Husserls zur Phänomenologie und den Seminaren Cohns zur Philosophie Kants beteiligt. Husserl beurteilt die Teilnahme von Celms an seinem Seminar wie folgt: „Herr Dr. Theodor Celms hat, wie ich mich überzeugen konnte, in den 2 Jahren seit dem hier in

¹¹ Aus dem Privatarchiv von Pēteris Celms.



Das Studio von Celms

Freiburg summa cum laude abgelegten Doktorat, eine höchst erfreuliche Entwicklung durchgemacht. Er präsentierte sich in diesem Semester als ein ausgereifter Philosoph. In meinem philosophischen Seminar stand er an der Spitze und war mit meiner Stütze bei der Leitung der schwierigsten philosophischen Diskussionen. Er verdient jede Förderung und läßt Bedeutsames an wissenschaftlichen Leistungen erhoffen.”¹² Das ist eine bedeutendes Lob, denn bekanntlich hat der Begründer der Phänomenologie seine Schüler nur ganz selten gelobt.

Nach der Rückkehr aus Freiburg wendet sich Celms in Riga erneut intensiv den Problemen der Phänomenologie zu; das führt ihn zum Nachdenken über transzendente Phänomenologie als eine Sonderart des Transzendentalismus, die seiner Meinung nach weniger abstrakt und lebensfern sei als der Transzendentalismus bei Kant. Die transzendente Phänomenologie bezeichnet er als „Lebenstranszendentalismus“. Celms’ intensive Beschäftigung mit der transzendentalen Phänomenologie gipfelt in „Prolegomena zu einem transzendentalen Historismus“,¹³ das von Husserl hoch geschätzt wird. Mit dieser Schrift habilitiert sich Teodors Celms 1927 an der Fakultät für Philologie und Philosophie der Universität Lettlands. Merkwürdigerweise hat Celms die tiefere Verbindung der Phänomenologie zum Konzept „Leben“ erkannt, die später bei der Weiterentwicklung dieser Richtung der Philosophie eine bedeutende Rolle spielen wird, insbesondere bezüglich der Lebenswelt.¹⁴ Unleugbar wichtig für die damalige philosophische Ideenentwicklung ist auch die von Celms in der Phänomenologie bemerkte Hinwendung

¹² Theodor Celms // *Edmund Husserl: Briefwechsel. Husserliana Dokumente*. – Dordrecht: Kluwer, 1994. – Bd. III/4: Die Freiburger Schüler. – S. 67–68.

¹³ Das unveröffentlichte Manuskript ist bis heute nicht erhalten geblieben.

¹⁴ Kūle M. Understanding of Subject and Intersubjectivity in T. Celms’ Philosophical Works // *Phenomenological Inquiry*, 1996, October, pp. 30–43. Kūle M. Theodor Celms as Forerunner of the Phenomenology of Life // *Analecta Husserliana*, vol. LIV, Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 295–302.

zum Historismus und zu Themen der Kulturphilosophie. Diese stehen in engem Zusammenhang mit den Problemen der Intersubjektivität, denen in der Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehr Beachtung geschenkt wird und die auch im 21. Jahrhundert noch diskutiert werden.

Den transzendentalen Historismus deutet Celms nun als die Ansicht, dass der reine Bewusstseinsstrom, der die gegenständliche Welt konstituiert, alle Ströme des individuellen Bewusstseins umfasst und als ein historischer Prozess zu betrachten sei. Jegliche Transzendenz oder alles zum Subjektbewusstsein Unzugehörige wird auf den Prozess der transzendentalen Geschichte – die Entwicklung einer transzendentalen Intersubjektivität – gerichtet.

Nach dem Vertrautwerden mit der Zusammenfassung dieses Werkes schreibt Husserl in einem Brief an Celms Folgendes: „Es ist erstaunlich, wie tief Sie sich in den Geist und die Ziele meiner Lebensarbeit hineingedacht haben, von der Sie ja doch nur Bruchstücke, nur grundlegende Unterschichten <kennen> gelernt haben. [...] Natürlich geht eine tr<anszendendale> Ph<änomenologie> auf einen „tr<anszendentalen> Historismus“ hinaus, u. was Sie überhaupt andeuten, ist mir – in sehr concreten Ausführungen – wohl vertraut. <...> Sie sind auf guten Wegen, nur ganz wenige meiner Schüler haben so wie Sie gesehen, wie Grosses die tr<anszendendale> Reduktion uns eröffnet hat u. was es an Hingabe und entsagender Arbeit von uns fordert. Auf Ihre concr<ete> Arbeit, Ihren Scharfsinn, Ihre Energie darf ich Hoffnungen setzen.“¹⁵ Anzumerken wäre, dass Celms in seiner Habilitationsschrift nicht nur die derzeit bekannten Werke Husserls abhandelt, sondern auch Ideen antizipiert, die erst später in solchen Werken Husserls wie „Méditations cartésiennes“ (1931) und „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie“ (1936) dargelegt werden.

Sein Nachdenken über Phänomenologie weiterführend, gelangt der lettische Philosoph zur Schlussfolgerung, dass sie

¹⁵ Theodor Celms // Edmund Husserl: *Briefwechsel. Husserliana Dokumente*. – Dordrecht: Kluwer, 1994. – Bd. III/4: Die Freiburger Schüler. – S. 67.

es trotzdem nicht vermag, als ein Weg zum transzendentalen Historismus zu dienen. Die Anschauungen von Celms erleben bald eine Wende, der Zweifel an der Begründung der Position des husserlschen Transzendentalismus und an der Möglichkeit, dem Solipsismus auszuweichen, wächst. Der Zweifel daran, dass man das Ego im Zentrum der Phänomenologie sieht, lässt ihn die phänomenologische Denkweise überprüfen und das ganze Projekt des Begründers der Phänomenologie auswerten. Als Privatdozent an der Universität Lettlands tätig, verfasst er in dieser Zeit die Abhandlung „Der phänomenologische Idealismus Husserls“ (Erstveröffentlichung 1928)¹⁶, die später mehrmals neu gedruckt wurde. Diese Schrift wurde 1979 im Garland-Verlag wieder veröffentlicht und erlebte 1993 noch eine Veröffentlichung im Verlag Peter Lang im Rahmen eines Sammelbandes von Celms' Schriften.¹⁷

Zu diesem Werk erhält Celms positive Gutachten von solchen deutschen Philosophen wie Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Nicolai Hartmann u. a. m. Der spanische Philosoph José Ortega y Gasset hebt in seinen Vorlesungen zur Phänomenologie E. Husserls in den 1930er Jahren das Werk des lettischen Philosophen als eine der ausführlichsten Interpretationen der husserlschen Philosophie hervor. Auf Anregung von Ortega y Gasset wird das Werk ins Spanische übersetzt und 1931 in Spanien veröffentlicht.

Dank seiner Forschung über die Phänomenologie Husserls wird Celms zur Mitarbeit an der vom Verband der deutschen Akademien der Wissenschaften herausgegebenen Zeitschrift „Deutsche Literaturzeitung: Wochenschrift für Kritik der internationalen Wissenschaft“ herangezogen. Das bedeutet in mancher Hinsicht die Möglichkeit, in das philosophische und literarische Leben Deutschlands tief einbezogen zu werden. Bis zum Zweiten Weltkrieg erscheinen in dieser Zeitschrift mehrere Rezensionen von Celms, darunter auch zu den Werken solcher berühmten Philosophen wie Martin Heidegger und Max Scheler. Celms aber ist nicht gesonnen,

¹⁶ Celms T. Der phänomenologische Idealismus Husserls // *Latvijas Universitātes Raksti*. – 1928. – 19. sēj. – 251.–441. lpp.

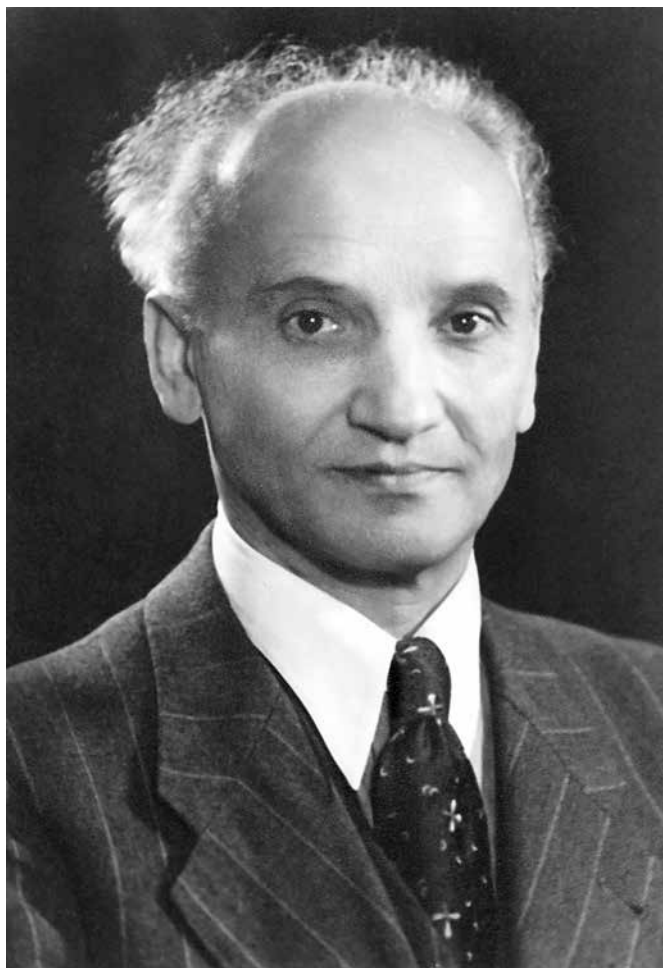
¹⁷ Celms T. Der phänomenologische Idealismus Husserls // *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften*. 1928–1943. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993, S. 31–201.

zu einem ständigen Mitarbeiter der Zeitschrift und zu einem Philosophen Deutschlands zu werden, ihn fesselt seine Heimat Lettland, die Arbeit in Riga und das Zusammensein mit seinen Nächsten und reizt die Möglichkeit, nicht nur auf Deutsch, sondern auch auf Lettisch zu schreiben und zu veröffentlichen. Zwar befinden sich die theoretischen Hauptquellen seiner philosophischen Ideen in Deutschland, sein Leben aber verläuft bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges vorwiegend in Lettland. Für die Kulturschaffenden Lettlands ist das nichts Außergewöhnliches – Westeuropa ist in gewisser Hinsicht auch ihr Zuhause; sie lernen die neuen kulturellen, künstlerischen, literarischen Strömungen in Deutschland, Frankreich, Belgien, Spanien und anderen Ländern kennen, erforschen diese und bringen etwas davon auch nach Lettland.

Celms verbringt das Sommersemester 1929 in Heidelberg, wo er am Seminar des Neokantianers Heinrich Rickert teilnimmt. Einer Einladung folgend, besucht er auf dem Rückweg Geyser und Pfänder. Er stattet auch Edmund Husserl einen Besuch ab, bei dem Celms' Interpretation der husserlschen Phänomenologie mehrere Stunden lang besprochen wird. Husserl akzeptiert Celms als einen gleichwertigen Gesprächspartner, er hat eingesehen, dass sich der ehemalige Schüler in die Phänomenologie sehr gründlich vertieft hat und ihre starken und schwachen Seiten manchmal klarer als andere erkennt.

Celms ist ein bei den Rigaer Studenten anerkannter Hochschullehrer, ein hochrangiger Intellektueller unter den Kollegen und ein im Volk beliebter Wissensvermittler, neben seiner Tätigkeit in Lettland macht er Dienstreisen ins Ausland und interessiert sich aktiv für alle Neuigkeiten aus dem Bereich der Philosophie.

Einer Einladung folgend, hält Celms im Jahre 1935 und in dem darauffolgenden Jahr Vorlesungen an der Albert-Universität zu Königsberg. Das ist der Lebens- und Arbeitsort Kants, und Kant als einer der Grundpfeiler der philosophischen Idee in der ganzen Welt liegt bekanntlich Celms nahe: Er hört sein Leben lang niemals auf, Kants Ansichten zu durchdenken, er macht das auch bei dem Verfassen des in diesem Buch erstmals gedruckten Manuskripts und der Erörterung des Subjekt-Problems in der Philosophie.



Teodors Celms in den 1930er Jahren

Nach der Erlangung des Doktorgrades an der Universität Lettlands im Jahre 1936¹⁸ nimmt Celms die Stelle eines Universitätsprofessors für systematische Philosophie an und arbeitet dort bis zum Herbst 1940. Dann wird das stabile akademische Leben an der Universität durch die historischen Ereignisse zerstört. Die Sowjetmacht löst die Fakultät für Philologie und Philosophie an der Universität Lettlands auf, sie akzeptiert die idealistische Philosophie nicht, die Celms und seinesgleichen lehren. Doch wird Celms im gleichen Jahr als Professor für Deutsche Literatur auf den Lehrstuhl Germanische Philologie derselben Universität berufen, es ist die einzige Möglichkeit, seine Tätigkeit an der Universität fortzusetzen. Celms lässt sich in keinen politischen Streit ein, er positioniert sich auf keiner Seite der beiden kriegserischen Ideologien – des Kommunismus und des Nationalsozialismus – und bewahrt sein reines philosophisches Gewissen, indem er über die universalen Probleme der Welt und des Lebens doziert und schreibt. Politisch nicht engagiert, trägt er den philosophischen Geist der Aufklärung und des Humanismus sein Leben hindurch weiter, wobei er den Wert, die Wahrheit und die Tugend des menschlichen Lebens verteidigt.

Nach der Besetzung Lettlands durch deutsche Truppen im Jahre 1941 wird die Tätigkeit der Fakultät für Philologie und Philosophie an der Universität Lettlands wieder aufgenommen. Für Celms entsteht wirklich das Problem, ob er in einer Zeit so rascher politischer Veränderungen seine Tätigkeit an der Universität fortsetzen kann oder ob er auf alles verzichten soll. Ungeachtet des persönlichen Unwillens wird Celms von 1942 bis 1944 zum Dekan der Fakultät für Philologie und Philosophie ernannt. Das Administrieren ist weder seine starke Seite noch sein Verlangen. Celms fährt fort, an generellen philosophischen Problemen zu arbeiten, und 1943 erscheint sein in deutscher Sprache verfasstes Werk „Subjekt und Subjektivierung: Studien über das subjektive Sein“.¹⁹ Im Fokus dieses Werkes steht das Problem der

¹⁸ Als Promotionsschrift reicht T. Celms sein 1928 herausgegebenes Buch „Der phänomenologische Idealismus Husserls“ ein.

¹⁹ *Subjekt und Subjektivierung: Studien über das subjektive Sein.* – Riga: Latvju Grāmata, 1943. – 93 S. – Zinātniskie rak-

Grenzen des subjektiven und des außersubjektiven Seins: Wie erfolgt die Subjektivierung des außersubjektiven Seins, seine Einfügung in das subjektive oder menschliche Weltbild? Inwiefern dürfen wir das Außersubjektive subjektivieren und sogar annehmen, dass dem Außersubjektiven kein subjektunabhängiges Sein anhaftet?

Dieses Thema – die Relationen zwischen dem Bewusstsein, der menschlichen Subjektivität und der Realität – wird Celms in den darauffolgenden Jahrzehnten naheliegen und ihm als ein wesentlicher Denkfaden dienen, den er auch in das hier veröffentlichte Manuskript hineinwebt. Celms veranschaulicht dies bei der Behandlung von sieben Modellen des Subjekt-Verständnisses in der Geschichte der Philosophie, indem er zeigt, wie sich diese Modelle mit dem Subjektivierungsprozess verknüpfen lassen. Die enge Verbindung dieses zur Kriegszeit veröffentlichten Werkes zu dem später in den USA verfassten Manuskript veranschaulicht, wie er mehrere Jahrzehnte lang konsequent bestrebt war, auf die gestellten Grundfragen einzugehen. Celms hat stets solche Themen wie „Mensch“, „Erkenntnis“, „Kultur und Sitte“ in den Mittelpunkt seiner Überlegungen gestellt.

Als das Kriegsende näher rückt, die geschlagenen Streitkräfte Nazideutschlands Lettland verlassen und die düstere Perspektive für Lettland, nämlich unter sowjetische Herrschaft zu geraten, deutlich erkennbar wird, machen sich viele Vertreter der Intelligenz Gedanken über ihre Zukunft. Celms und seine Kollegen haben die Gräueltaten des Sowjetregimes von 1940–1941 noch in frischer Erinnerung – viele Kulturschaffende und Hochschullehrer, deren Weltanschauung mit dem Bolschewismus nicht übereinstimmte, wurden umgebracht – deshalb beschließen sie, für eine unbestimmte Zeit, eventuell auch für immer, ins Exil zu gehen. Die Exilländer sind verschieden, die Letten gelangen nach Schweden, auch Deutschland, wovon sie dann in die USA, nach Australien, einige sogar nach Marokko und in andere Länder weiterreisen. Wie die Geschichte zeigt, war ihre Entscheidung richtig, denn die Sowjetmacht hätte sie



Celms in den usa

unvermeidlicherweise gedemütigt, nach Sibirien verschleppt oder umgebracht.

1944, noch bevor die sowjetischen Truppen Riga besetzt haben, ist Celms mit seiner Familie – der Frau, den Töchtern Izolde und Dagmāra, dem Sohn Pēteris – nach Deutschland ausgereist. In Deutschland gibt es viele Flüchtlinge aus dem Baltikum, hier wird für sie das Kulturleben organisiert, es werden auch Bildungsanstalten gegründet. Seit 1946 hält Celms Vorlesungen an der von Balten gegründeten Baltischen Universität zu Hamburg (später in Pinneberg bei Hamburg) sowie öffentliche Vorträge für seine Landsleute in Flüchtlingslagern. Als einem in Deutschland bekannten Professor mit Publikationen in deutscher Sprache bieten sich Celms Arbeitsmöglichkeiten auch außerhalb der Flüchtlingslager. Er wird als Lehrkraft an der Universität Göttingen angestellt, wo derzeit auch der von Celms sehr geschätzte Nicolai Hartmann tätig ist. Sie kennen einander und empfinden gegenseitige Achtung; Hartmann schätzt die Forschungstätigkeit des lettischen Philosophen hoch. Es heißt, Celms hätte sogar die Professorenstelle Hartmanns erben und damit seinen eigenen Einfluss in Deutschland ausweiten und verstärken können. Jedoch liegt Deutschland in Trümmern zerschlagen, und die Familie Celms schaut sich nach einem sichereren und stabileren Lebensmilieu um; vielen Flüchtlingen scheinen die USA dazu passend. Aber, um den Atlantik zu überqueren und dort Arbeit zu bekommen, braucht man gute Gesundheit und vor allem Empfehlungen. Celms bittet Hartmann, eine Referenz für ihn zu schreiben.

In dem 1949 verfassten Empfehlungsschreiben für die USA äußert sich Nicolai Hartmann über seinen Kollegen wie folgt: „I have known him for more than twenty years as outstanding for his acute philosophical mind and his untiring continuous written contributions to the field. [...] Today he is one of the best representatives of the field, and well respected in the countries of Western Europe. The same thing can be said for his academic work in Göttingen, of which I have as his colleague first hand knowledge; it has from semester to semester increasingly become an important part of our teaching program at the University of Göttingen. Celms is also considered by other German universities to be a leader

in his field. For instance, his name was put on the list of candidates for professor ordinarius at the University of Cologne last year, and it was only because of financial difficulties that he was not called.”²⁰

Die Pläne von Celms, mit seiner Familie in die USA zu übersiedeln, werden im Oktober 1949 verwirklicht, als alle Familienmitglieder nach Amerika reisen. Celms wird an das Augustana College (Rock Island, Illinois) berufen. Es fällt ihm nicht leicht, sich in das fremde englischsprachige philosophische Milieu einzufühlen. An Augustana College hält Celms Vorlesungen bis 1975, noch 12 Jahre nach seiner Versetzung in den Ruhestand. Er ist ein sehr anerkannter Hochschulehrer und interessanter Gesprächspartner für jedermann. Dennoch lässt sich derartiger Glanz und solche Anerkennung, wie Celms sie in Lettland vor dem Krieg und auch im philosophischen Milieu Deutschlands erlebte, nicht mehr erreichen. Probleme der Philosophie sind in der amerikanischen Denkweise andersartig, die Umwelt und die Mentalität der Menschen unterschiedlich. Celms engagiert sich nicht für die Arbeit amerikanischer philosophischer Verbände und Assoziationen, seine Werke werden kaum gedruckt, er arbeitet vorwiegend mit Studenten und verfasst das hier abgedruckte Manuskript in deutscher Sprache ohne klare Vorstellung davon, wo und wie es jemals veröffentlicht wird.

1977 stirbt Celms' Frau Vera, mit der zusammen er fast sein ganzes Erwachsenenleben verbracht hat. Dann verweilt er einen Teil des restlichen Lebens bei seiner Tochter Izolde in Austin, Texas. Dort stirbt er am 14. Februar 1989 im Alter von 95 Jahren. Seine ehemaligen Kollegen waren der Meinung, dass er ein einem Philosophen, Humanisten und Intellektuellen geziemendes Leben hatte, dessen beste Möglichkeiten aber vereitelt wurden – durch den Zweiten Weltkrieg und die Notwendigkeit, die Heimat sowie das lettisch- und deutschsprachige philosophische Milieu zu verlassen, in dem Celms aufgewachsen war und sich verwurzelt fühlte.

²⁰ Aus dem Privatarchiv von Pēteris Celms.

Seit der Entstehung des hier abgedruckten Manuskripts von Teodors Celms sind mehrere Jahrzehnte verstrichen. Die philosophische Ideenentwicklung hat sowohl in Europa als auch in den USA andere Aktualitäten in den Vordergrund gerückt, als Celms sie seinerzeit betonte. Aber sein Einblick in die Geschichte der Philosophie ist dadurch keinesfalls veraltet, da Celms fundamentale Probleme und Modelle des Subjekt-Verständnisses behandelt. Geändert haben sich in dieser Periode Wertungen und Interpretationen von Ansichten der großen Philosophen. Es ist durchaus möglich, dass wegen der verschiedenen Richtungen der Phänomenologie und der Vielfalt von ihren Interpretationen in der Gegenwart Celms heute manche Aspekte der von ihm zu untersuchenden Sachverhalte von einem anderen Blickpunkt aus und in einem neuen Licht sehen würde. Das jetzt sicher zu beurteilen ist aber nicht mehr möglich, daher veröffentlichen wir das Manuskript von Celms als ein Erbstück der philosophischen Ideen Lettlands und ein Zeugnis seiner Professionalität, Interessiertheit und Treue zur Mission der Philosophie – die Vernunft zu verklären und Trost zuzusprechen.

Maija Kūle, Līva Muižniece, Uldis Vēgners

Zum Nachwort

In dem Buch *Phänomen und Wirklichkeit des Ich* wird die Subjektproblematik aus verschiedenen Standpunkten erörtert. Im ersten Teil sind die Grundbegriffe des Subjekts in der westeuropäischen Philosophie dargestellt. Der zweite Teil ist der Rolle des Scheins und seinem Subjektbedingtheit gewidmet. Die unmittelbare Gegebenheit des Ich und ihr phylogenetischer Ursprung werden im dritten Teil besprochen. Im letzten, vierten Teil hat sich der Autor vorwiegend kulturphilosophischen Fragen zugewandt.

Laut Th. Celms, hat die abendländische Philosophie historisch nur sieben Hauptbegriffe vom menschlichen Subjekt gebildet. Der erste Grundbegriff bezeichnet das empirische Subjekt, das als psychophysisch in der naturwissenschaftlichen Psychologie oder bloß psychisch in der Psychologie der reinen Innenwendung betrachtet wird. Die übrigen sechs Grundbegriffe wurzeln sich tief in philosophischen Systemen ein. Zwei von ihnen sind engstens mit entsprechenden bewusstseinsmäßigen Zeitbegriffen verbunden, nämlich dem der fundamentalen Zeit, die reelle Dauer bei Bergson und immanente Zeit bei Husserl heißt, und dem der ekstatischen Zeitlichkeit Heideggers. Zu dem vierten Grundbegriff wird die Subjektstruktur in den dualistischen Systemen von Platon und Aristoteles zugerechnet. Der fünfte Grundbegriff stellt das gegenständlich konstitutive, empirisch-apriorische Subjekt der kantischen Philosophie vor. Der vorletzte Grundbegriff vertritt das strukturell im absoluten Subjekt begründete menschliche Subjekt der idealistischen Systeme Fichtes und Hegels. Das Subjekt der Identitätsphilosophie Schellings legt das siebte Glied in der Reihe der beschriebenen Grundbegriffe vor.

Im zweiten Teil des Buches wird das betrachtet, was ursprünglich als etwas dem Ich Gegenüberstehendes, Ichfremdes, vom Ich Unabhängiges gemeint wird und sogar anschaulich vorfindbar sein kann, eigentlich aber subjektbedingt ist. Die einfachsten Beispiele dafür sind die sogenannten Sinnesqualitäten (Farben, Gerüche, Geschmäcke usw.) der physikalischen Objekte. Gemäß der Meinung des Verfassers, wurde dieser Aspekt des Subjekts in der früheren Philosophie nicht hinreichend berücksichtigt. Die erkenntnistheoretische Enthüllung des bloßen Für-Subjekt-Seins dessen, dem ursprünglich Ansichsein zuerkannt worden war, wird mit dem Terminus *Subjektivierung* ausgedrückt. Zunächst wird ein derartiges scheinbar Ansichseiendes subjektiviert, dessen Erkenntnisversuche zu Widersprüchen führen, d.h., man geht dabei vom logischen Prinzip des Widerspruchs aus. Eine andere Motivation der Subjektivierung besteht in der Begrenztheit der Gegebenheit von bekannten Qualia nur auf einzelne Subjekte. Das entscheidende Motiv der Subjektivierung liegt in der ontologischen Überzeugung, dass der Schein nicht an sich bestehen kann, sondern des Subjekts als eines wahren Seienden für seinen Seinsgrund bedarf. Da die Subjektivierungen auf Grund des logischen Prinzips des Widerspruchs im ontologischen Prinzip des Widerspruchs fundiert sind, steht der Autor vor der Frage nach Art und Geltung des letzteren. Th. Celms hebt ausdrücklich hervor, dass im Rahmen der vorliegenden Problematik das Prinzip des Widerspruchs nur in seiner nichtdialektischen Formulierung angewandt werden muss.

Die unmittelbare (phänomenale) Gegebenheit des Ich wird im dritten Teil des Buches in der Hinsicht auf Gefühlen, Willenserlebnissen, des körperlichen Selbst und Nicht-Selbst, als auch das fremde Selbst dargestellt. Die Entwicklung des Bewusstseins wird als auf biologischen Grundlagen gestützt verstanden. Der Autor hält sich an der evolutionistischen Einstellung fest, dass das Auftauchen des Bewusstseins biologisch zweckdienlich gewesen sei und in Kampfsituationen um Lebensentfaltung stattgefunden habe. Th. Celms stimmt dem Psychologen Konstantin Oesterreich bezüglich des ichhaften Charakters von Gefühlen und Aktivitätszuständen weitgehend bei. Beide Denker geben zu, dass der ganze

Umfang des Ich durch phänomenale Deskription nicht erschöpft werden kann, sondern auch im gedanklichen Verfahren erworbene Schlussfolgerungen enthalten muss. Zum Unterschied von Oesterreich setzt sich unser Autor bedingt für die Ichhaftigkeit der Empfindungen ein, obwohl er die Argumente für die entgegengesetzte Meinung eingehend auslegt. Gäbe es keine ichhaften Empfindungen, wäre die unmittelbar erlebte Zweiteilung von Selbst und Nicht-Selbst unerklärlich.

Die Kultur, der Th. Celms sich im vierten Teil des Buches zuwendet, wird von ihm nur als die menschliche Kultur verstanden. Dadurch weist er die Anschauung derjenigen Soziologen zurück, die den Begriff der Kultur auch auf das Tierleben verbreiten, sofern das Lernen von anderen in der Tierwelt nachweisbar sei. Der Verfasser beginnt seine Ausführung mit der Übersicht der Werkzeuge, zu welchen er nicht nur materielle Geräte, sondern auch Wissenschaften und Künste rechnet. Danach erörtert er inartikulierte und artikulierte Symbole und definiert die Kultur als ein Gebiet, das durch den Gebrauch von artikulierten Symbolen gekennzeichnet ist. In der Objektivierung als dem Mittel, das die eigene Innerlichkeit einem fremden Bewusstsein fassbar macht, unterscheidet er drei Formen: 1) die innerhalb der Grenzen des Leibes des Objektivierenden bleibende (Gesichtsausdruck und Gebärde); 2) die ausserhalb des Leibes, aber doch im aktuellen Zusammenhang mit dem Leibe stattfindende (Sprechen, Singen); 3) die als geformte Realkörper fortan unabhängig vom Schöpfer bestehende (Schriften, Kunstwerke). Betreffs des objektiven Geistes hat Th. Celms die Inkonsequenz des von ihm im allgemeinen hochgeachteten Nicolai Hartmanns bemerkt und die zugelassene Verwirrung beseitigt.

In der letzten Abhandlung beschreibt der Autor das Subjekt in der realen Umwelt und seiner Bewusstseinsumgebung und klagt über die Sichentfremdung, das Gefühl des Verlassens und Verlorenseins in der modernen Gesellschaft.

In einem einzelnen Kapitel ist die Kritik der Philosophie Heideggers und Sartres gegeben, die Th. Celms als den extremen Existenzialismus bezeichnet. Hauptsächlich wendet er gegen die ekstatische Zeitlehre ein, in der die Zeit nicht mehr

universal, sondern nur identisch mit individuellen Subjekten verstanden und also als „Kleinkram von einzelnen Zeitinseln“ gedeutet wird. Th. Celms ist überzeugt, dass die Annahme von nur zwei Arten der Zeitlichkeit – der ekstatischen und der vulgären – für die Beschreibung des Seins ungenügend ist, unter anderem mit der Geltung der Resultate von Objektwissenschaften nicht zurechtkommen kann. Für die Behauptung Heideggers, dass die Zukunft den Vorrang unter den Zeitmodi habe, findet Th. Celms keine Rechtfertigung im Rahmen der Existenzphilosophie. Jedenfalls kann das auf die Zukunft gerichtete Sollen diesen Vorrang nicht gründen, weil dieses Sollen nicht ein im kantischen Sinne apriorisches Prinzip, sondern nur faktisch und also kontingent ist. Die existenzphilosophische Forderung, dass die Entscheidung für die Eigentlichkeit das Subjekt immer aufs neue treffen muss, hält Th. Celms für allzu rigorös. Eine erkenntnistheoretische Parallele dieser Forderung bestünde darin, dass der pythagoreische Lehrsatz für wahr gehalten werden könnte, nicht weil man ihn früher bewiesen hat, sondern nur sofern, als man diesen Beweis aktuell im Bewusstsein vollzieht.

Im vorliegenden Buch gibt es Seiten, die als selbstständige Informationsquelle benutzt werden können. Zu ihnen gehören Ausführungen Windelbands zugunsten seines neukantischen Idealismus und die Erklärung der eigenartigen Terminologie der Existenzialisten.

Leider enthält der Text des Buches in der Weise, in welcher er uns zugänglich ist, einzelne Momente, die unseres Erachtens eine Zurechtstellung zulassen und sogar verdienen. Die Behauptung (Einleitung, Kapitel III, a), dass die neuere Philosophie allgemeine Wesenheiten immer als subjektive versteht, geht über die Untersuchungen, den abstrakten Objekten eigenartiges Sein zuzuschreiben, hinweg. Auch sind wir mit der Bezeichnung der Philosophie Nicolai Hartmanns als einer radikal antiidealistischen Ontologie nicht einverstanden: dieser Denker setzte sich wohl entschieden für Realismus in der Gnoseologie ein, jedoch gab er den zeitlosen allgemeinen Wesenheiten ein eigentliches ideales Reich zu.

Die Beurteilung der Anschauung Platons vom unvollständigen Sein der Sinnenwelt als eines Ausdrucks seiner Rückständigkeit in der Subjektlehre (Kapitel IX, Einleitung),

dünkt uns auf ein bloßes Missverständnis zu ruhen. Die protagoreische Entdeckung der theoretischen Subjektheit kannte Platon trefflich; in seiner Polemik gegen die Relativität beliebiger Meinungen prägte er selbst einen besonderen Terminus für eine Ansicht, die von der Wahrheit abweicht, – *Allodoxia* (*Theaitetos*, 189c). Die Wesen-Erscheinung-Problematik ist doch von der des Seins und Scheins verschieden. Dass das Veränderliche nicht zum wahren Sein gehören kann, war eine gewöhnliche Ansicht der antiken Philosophie; auch Aristoteles charakterisierte das Werden als den mittleren Zustand zwischen Sein und Nicht-Sein.

Ferner, wir finden keine Rechtfertigung dafür, dass Augustins Philosophie zum Unterschied von anderen theistischen Systemen zum subjektzentrischen Idealismus dank seiner Theorie der kontinuierlichen Schöpfung gerechnet wird (Kapitel III, b); diese Lehre sieht keinen zusätzlichen Eingriff Gottes in die Prozesse der geschöpften Welt voraus, sondern betont nur die begrenzte Schöpfungsfunktion der endlichen Wesen.

Bei Erörterung der sensorischen Qualia und Träume werden nur die Außenwelt und psychische Inhalte betrachtet (Kapitel VII, b). Dennoch haben diese seelischen Prozesse auch gerade Beziehung zur Anatomie des körperlichen Subjekts als auch der Physiologie des Schlafes.

Th. Celms sieht Zeitlichkeit und Individualität als Grundmerkmale alles Realen an (Kapitel I). Da in der Quantenphysik das Identitätsprinzip der Elementarteilchen erkannt wird, kann Individualität als universale Eigenschaft alles Seienden nicht mehr aufrechterhalten werden.

A. Mazlovski



Theodor Celms mit seinen Töchtern Izolde und Dagmara
und seiner Frau Vera am Anfang der 30er Jahre.

Bibliographie in deutscher und englischer Sprache

Monographien und Artikel in periodischer Presse

Der phänomenologische Idealismus Husserls // *Latvijas Universitātes Raksti*. – 1928. – 19. sēj. – 251.–441. lpp.

Der phänomenologische Idealismus Husserls. – Rīga: Walters und Rapa, 1928. – 192 S.

Vom Wesen der Philosophie: Eine Reflexion über die Eigenart der Philosophischen Erkenntnis // *Philosophia Perennis: Abhandlungen zu ihren Vergangenheit und Gegenwart*. – Regensburg, 1930. – Bd. II. Abhandlungen zur systematischen Philosophie: Der Philosophia Perennis. – S. 591–607.

Der phänomenologische Idealismus Husserls. – Heidelberg, 1931.

El idealismo fenomenológico de Husserl / Übers. v. Jos Gaos. – Madrid: Revista de Occidente, 1931. – P. 214.

Lebensumgebung und Lebensprojektion // *Neue Münchener philosophische Abhandlungen: Festschrift für A. Pfänder*. – München, 1933. – S. 69–85.

Subjekt und Subjektivierung: Studien über das subjektive Sein. – Riga: Latvju Grāmata, 1943. – S. 93. – Zinātniskie raksti. LU rakstu turpinājums / Universitāte Rīgā. Filol. un filoz. fak. sērija. – 1. sēj. – Nr. 1.

Der phänomenologische Idealismus Husserls. – New York & London: Garland Publishing, Inc., 1979. – pp. [6], [251–441], [3]. – (Phenomenology. Background, Foreground & Influences. A. Garland series. 3.) – Facsimile edition.

Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften, 1928–1943. – Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: Peter Lang, 1993. – 322 S. – (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften: Studien und Quellen, Bd. 21).

Briefwechsel

Theodor Celms // *Edmund Husserl: Briefwechsel.* – Springer, 1994. – Bd. IV: Die Freiburger Schüler. – S. 63–68.

Rezensionen zu Monographien

Herrigel E. *Die Metaphysische Form: Eine Auseinandersetzung mit Kant.* 1. Halbband: Der Mundus Sensibilis. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1929. – VIII, 190 S. // *Deutsche Literaturzeitung.* – 1930. – Jg. 51., H. 26. – S. 1211–1215.

Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik.* – Bonn: Friedrich Cohen, 1929. – XII, 236 S. // *Deutsche Literaturzeitung.* – 1930. – Jg. 51., H. 49. – S. 2311–2317.

Scheler M. *Philosophische Weltanschauung.* – Bonn: Friedrich Cohen, 1929. – 158 S. // *Deutsche Literaturzeitung.* – 1931. – Jg. 52., H. 29. – S. 1351–1356.

Kühn L. *Die Autonomie der Werte.* Bd. 1–2. – Berlin, 1926–1931. // *Baltische Monatshefte.* – 1932. – H. 10. – S. 596–598.

Przywara E.S. *I. Kant heute.* – München; Berlin: R. Oldenbourg, 1930. – VI, 113 S. // *Deutsche Literaturzeitung.* – 1932. – Jg. 53., H. 23. – S. 1059–1063.

Behn S. *Einleitung in die Metaphysik.* – Freiburg i. Br.: Herder & Co., 1933. – XVI, 327 S. // *Deutsche Literaturzeitung.* – 1935. – Jg. 56., H. 28. – S. 1196–1200.

Carneades D. *Der Stoff, der Geist und der lebende Verstand.* – Berlin: Herbert Stubenrauch, 1934. – XVI, 480 S. // *Deutsche Literaturzeitung.* – 1936. – Jg. 57., H. 44. – S. 1872–1875.

Krüger G. *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik.* – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1931. – VIII, 236 S. // *Philosophia.* – 1936. – Bd. I. – Vol. 1. – S. 373–376.

Unveröffentlichte Werke

Kants allgemeinlogische Auffassung vom Wesen, Ursprung und der Aufgabe des Begriffes: [Inaugural-Dissertation]. – 1923. – 175 S. – Maschinenschrift.

Prolegomena zu einem transzendentalen Historismus. – 1927. – (Habilitationsschrift).

Philosophie der Mathematik. – [s. a.] – 43 S. – Maschinenschrift.

Zum Problem des Nichtmystischen Irrationalismus. [Fragment]. – [s. a.] – 5 S. – Maschinenschrift.

Literatur über T. Celms

Riedel H. Theodor Celms: Professor der Philosophie: Träger der Humboldt-Medaille // *Deutsche Zeitung im Ostland.* – 1942. – Weihnachten. – S. 7.

Celms Theodor // *Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender:* 1950. – Berlin, 1950. – S. 286.

Celms, Teodor (Philosoph) // *Internationale Personalbibliographie* / Max Arnim. – Stuttgart: Anton Hiersemann, 1952. – Bd. 1. – S. 209.

Waldenfels B. *Einführung in die Phänomenologie.* – München: Wilhelm Fink Verlag, 1992, S. 42.

Rozenvalds J. Theodor Celms (1893–1989): Zur Einführung // Celms T. *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften, 1928–1943.* – Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: Peter Lang, 1993, S. 13–26.

Spiegelberg H. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.* – Kluwer Academic Publishers, 1994. – P. 164, 240, 253, 260, 267.

Küle M. Understanding of Subject and Intersubjectivity in T. Celm's Philosophical Works // *Phenomenological Inquiry.* – 1996. – October. – P. 30–43.

Küle M. Union of Soviet Socialist Republics // *Encyclopedia of Phenomenology.* – Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1997. – P. 713–718.

- Kūle M. Theodor Celms: Forerunner of the Phenomenology of Life // *Analecta Husserliana*. – Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1998. – Vol. LIV. – P. 295–302.
- Rozenvalds J. Phenomenological Ideas in Latvia: Kurt Stavenhagen and Theodor Celms on Husserl's Transcendental Phenomenology // *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic: Philosophical Essays in Honor of Thomas M. Seebohm*. – Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. – P. 67–82.
- Kūle M. *Phenomenology and culture*. – Riga: FSI, 2002. – P. 5, 9–13, 15–21, 23, 25–33, 58, 187, 223, 248, 259.
- Buceniece E. Teodors Celms, Kurt Stavenhagen and Phenomenology in Latvia // *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagements: a Guide for Research and Study*. – Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003. – P. 312–316.
- Kūle M. Phenomenology in Latvia: Teodors Celms and Stanislavs Ladusāns // *Humanities and Social Sciences: Latvia*. – Rīga: Latvijas Universitāte, 2006. – Vol. 2. – P. 72–84.
- Kūle M. Philosophy in the Baltic States // *Philosophy Worldwide: Current Situation*. – Riga: FISP. – 2006. – P. 91–106.
- Kūle M. Philosophy in the Baltic States // *Philosophy Worldwide: Current Situation*. / 2nd Edition. – Riga: FISP. – 2007. – P. 39–54.

Verlag:

Institut für Philosophie und Soziologie
Universität Lettlands

Akadēmijas laukums 1,
Rīga, LV-1940,
Lettland

+371 67229208
fsi@lza.lv
www.fsi.lu.lv

Herr Dr. Theodor Celms hat, wie ich mich überzeugen konnte, in den 2 Jahren seit dem hier in Freiburg summa cum laude abgelegten Doktorat, eine höchst erfreuliche Entwicklung durchgemacht. [...] In meinem philosophischen Seminar stand er an der Spitze und war mit meiner Stütze bei der Leitung der schwierigsten philosophischen Diskussionen. Er verdient jede Förderung und läßt Bedeutsames an wissenschaftlichen Leistungen erhoffen.

*Edmund Husserl, Begründer der Phänomenologie
in seiner Empfehlung für Theodor Celms in 1925*

I have known him for more than twenty years as outstanding for his acute philosophical mind and his untiring continuous written contributions to the field. [...] Today he is one of the best representatives of the field, and well respected in the countries of Western Europe.

*Nicolai Hartmann, deutscher Philosoph in seiner
Empfehlung für Theodor Celms in 1949*

