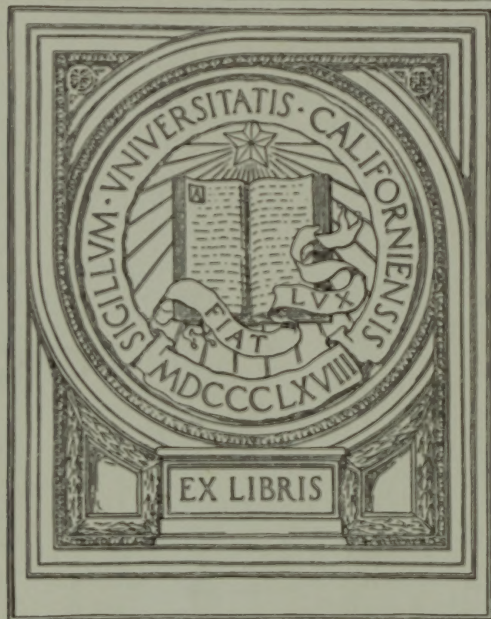


ROBERT REININGER

DAS PSYCHO-
PHYSISCHE
PROBLEM

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
MEDICAL CENTER LIBRARY
SAN FRANCISCO



Gift of the
University Library
(Bernfeld)

DAS PSYCHO-PHYSISCHE PROBLEM

DAS PSYCHO-PHYSISCHE PROBLEM

EINE DARSTELLUNG DER VERHÄLTNISSE
ZUR THEORIE DER PSYCHE
VON ROBERT HEYDINGER

ROBERT HEYDINGER

LEIPZIG, VERLAG VON J. C. NEUBAUER



VERLAG VON J. C. NEUBAUER

LEIPZIG, VERLAG VON J. C. NEUBAUER

DAS PSYCHO-PHYSISCHE PROBLEM

EINE ERKENNTNISTHEORETISCHE UNTERSUCHUNG
ZUR UNTERSCHIEDUNG DES PHYSISCHEN
UND PSYCHISCHEN ÜBERHAUPT

VON

ROBERT REININGER

O. Ö. PROFESSOR FÜR PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT WIEN

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE



1 9 3 0

WILHELM BRAUMÜLLER

UNIVERSITÄTS-VERLAGSBUCHHANDLUNG, WIEN UND LEIPZIG

DAS PSYCHO-PHYSISCHE PROBLEM

EINE KENNZUNGS-UND ERKENNTNISSTHEORIE
VON
ROBERT REINICK

Sämtliche Rechte, auch das der Übersetzung, vorbehalten



BF311
R37
1930

Vorwort zur ersten Auflage.

Unter dem psycho-physischen Problem verstehe ich hier nicht — oder wenigstens nicht ausschließlich — die Frage nach den Beziehungen zwischen Leib und Seele, sondern ganz allgemein die Unterscheidung des Physischen und Psychischen überhaupt, wie sie als Tatsache des natürlichen Bewußtseins und der wissenschaftlichen Theorien vorliegt. Meine Absicht war es, die letzten Grundlagen dieser Unterscheidung aufzuzeigen und auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen. Ein Problem dieser Art ist nur durch den Rückgang auf die Aussagen des unmittelbaren Bewußtseins zu lösen, da alle sekundären Vorstellungsweisen geeignet sind, die eigentlichen Wurzeln jener elementaren Entgegensetzung zu verschleiern. Ich habe daher versucht, so voraussetzungslos als möglich an meine Aufgabe heranzutreten und die Grundlagen jener Unterscheidung tiefer zu sehen als dort, wo sie gewöhnlich gesucht werden: nicht in der Entgegensetzung der bereits durch mancherlei Denkprozesse substantialisierten Außenwelt oder gar der bewegten Materie zu den „Bewußtseinserscheinungen“ überhaupt, sondern in Differenzierungen der Bewußtheit selbst. Den notwendigen erkenntnistheoretischen Rahmen für die Untersuchung liefert — allerdings in knapper Form — eine Erörterung des Bewußtseinsbegriffes und seiner Probleme, während die Erprobung der so gewonnenen Ergebnisse aus ihrer Anwendung auf Wissenschaftslehre und Metaphysik sich ergibt. Im ganzen war es mir aber weniger darum zu tun, den vorhandenen Theorien dieser Art eine neue hinzuzufügen, als zur Aufhellung des ganzen, in solchem Umfang noch selten behandelten Problems beizutragen.

Wien, im Mai 1916.

95235

Vorwort zur zweiten Auflage.

Ich bin mir bewußt, daß das Verständnis dieses Buches gewissen Schwierigkeiten begegnet, und zwar vor allem der Grundeinstellung wegen, die es voraussetzt. Es verlangt nämlich in dieser Hinsicht vom Leser nicht weniger, als daß er zunächst einmal alles vergesse, was ihm aus der Alltagsauffassung, aber auch aus wissenschaftlichen und halbwissenschaftlichen Darstellungen über die Beziehungen von Leib und Seele und weiterhin über das Verhältnis des Physischen und Psychischen überhaupt vertraut und geläufig ist. Es verlangt von ihm, daß er sich gewissermaßen auf das ganz Unmittelbare seines Bewußtseins zurückziehe und versuche, von hier aus völlig unvoreingenommen und mit einer Art naiver Ursprünglichkeit an diese Fragen heranzutreten und sie sozusagen mit ganz neuen Augen zu sehen. Man möchte glauben, diese Forderung sei nicht schwer zu erfüllen, weil sie keine besonderen Vorkenntnisse vorauszusetzen scheint und durch eine einfache Besinnung auf das jedem Zugängliche und ihm zuallernächst Bekannte zu leisten wäre. In Wahrheit ist aber nichts schwieriger, als von Gewohntem und Vertrautem sich freizumachen, zumal wenn es so fest in biologischen Instinkten wurzelt wie der natürliche Realismus, der uns nicht nur im gewöhnlichen Leben als sicherer Führer begleitet, sondern auch allen Wissenschaften mit alleiniger Ausnahme der Philosophie als selbstverständliche Voraussetzung oder zumindest als Ausgangspunkt dient. Wahre Einfachheit und Unbefangenheit pflegen in allen menschlichen Dingen nicht das Erste und Leichteste, sondern das Letzte und Schwerste zu sein. Sie scheinen mir aber gerade für die vorliegenden Fragen ein unumgängliches Erfordernis zu bilden. Denn nur wenn man mit dem höchst erreichbaren Grade von Voraussetzungslosigkeit an sie herantritt, sind in Hinsicht einer so in Verwirrung geratenen Problemlage, wie es die psycho-physische ist, wirkliche Klarheit und neue Einsicht zu

erhoffen. Aber auch jene Leser, die mir zu folgen gewillt sind, indem sie sich meinen Ausgangspunkt zu eigen machen, werden in meinen Ausführungen, besonders in den letzten Teilen des Buches, die Antwort auf manche Frage und auf manchen naheliegenden Einwand vermissen. Dazu kann ich nur bemerken, daß der Plan des Werkes es zwar mit sich bringt, daß Fragen aus fast allen Gebieten der Philosophie berührt werden müssen, es aber auch bedingt, daß sie nur soweit verfolgt werden können, als es eben ihr Zusammenhang mit seinem eigentlichen Thema, dem psycho-physischen Problem, erfordert. Ihre Durchführung bleibt einer umfassenderen Darstellung vorbehalten.

An den Grundgedanken des Buches etwas zu ändern, habe ich keinen Anlaß gefunden. Ebenso habe ich an der einmal gewählten Terminologie festgehalten. Die vorgenommenen Änderungen, Zusätze und Weglassungen beziehen sich vorwiegend nur auf die Form der Darstellung und sollen teils der Verdeutlichung des Vorgetragenen dienen, teils seiner Anpassung an die gegenwärtige Wissenschaftslage. Infolge strafferer Fassung des Textes und Verkürzung der Anmerkungen, die nunmehr als Fußnoten gesetzt sind, ist der Umfang des neuen Buches sogar etwas geringer geworden als in der ersten Auflage. Ein Sachverzeichnis wurde beigelegt. Für die Besorgung der Korrekturen bin ich Frau Dr. phil. M a r i e H a u b f l e i s c h zu bestem Danke verpflichtet.

W i e n, im Februar 1930.

R. Reininger.

Inhalt

	Seite
Vorwort	V
Inhalt	IX
Einleitung: Zur Vorgeschichte der Unterscheidung des Physischen und Psychischen	1
1. Kapitel: Der Begriff des Bewußtseins und seine Probleme.	
I. Der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff	16
II. Der biologische Bewußtseinsbegriff	26
III. Bewußtseinsprobleme und Bewußtseinserscheinprobleme	34
IV. Der Solipsismus und das psycho-physische Problem	43
2. Kapitel: Die Unterscheidung des Physischen und Psychischen.	
I. Erleben und Vorstellen	56
II. Die quantitative Differenz von Erleben und Vorstellen	68
III. Physisches und Psychisches	82
IV. Das Substantiell-Physische	94
3. Kapitel: Das Verhältnis des Physischen und Psychischen.	
I. Die Problemstellung	107
II. Dualistische und monistische Deutungen des Verhältnisses von Leib und Seele	119
III. Die Transformation des Selbstbewußtseins	142
IV. Die Transformation der Kausalität	165
4. Kapitel: Die Wissenschaft vom Physischen und Psychischen.	
I. Allgemeines	193
II. Naturwissenschaft	196
III. Psychologie und Kulturwissenschaften	210
IV. Transzendentalphilosophie	224
5. Kapitel: Zur Metaphysik des Physischen und Psychischen.	
I. Aufgabe und Methode der Metaphysik überhaupt	239
II. Der Ursprung des Realitätsbegriffes	246
III. Die Grundlagen der metaphysischen Realitätsbewertung	253
IV. Das psycho-physische Problem in der Metaphysik	264
Zusammenfassung	285
Sachverzeichnis	289
Namenverzeichnis	291

Einleitung.

Zur Vorgeschichte der Unterscheidung des Physischen und Psychischen.

§ 1.

Soweit die Vorgeschichte dieses Problems primitive Denkweisen betrifft, kann sie sich im wesentlichen nur auf psychologische Konstruktion, nicht auf historische Feststellungen stützen.

Mit diesem Vorbehalt läßt sich sagen, daß die Unterscheidung des Physischen und Psychischen — worunter vorläufig ganz allgemein jene des Körperlichen und des Seelisch-Geistigen verstanden sein soll — sicher keine ganz ursprüngliche ist. Einem noch ganz reflexionslos gedachten Bewußtsein erscheint ursprünglich alles als „physisch“, als gleichartig mit dem ihm auffallendsten, biologisch wichtigsten Teile der Wirklichkeit: dem Sichtbaren und Greifbaren. Der primitive Mensch empfindet sich selbst als Glied der Körperwelt, sein Ich ist sein Leib, sein Interesse und sein ganzes Denken und Trachten ist nach außen gerichtet: auf Befriedigung seiner Triebe durch Eingreifen in die Außenwelt, nicht auf eine Reflexion über diese Triebe selbst. Nicht unmittelbar körperlich vorstellbare „Innenzustände“, wie Gefühle und Strebungen, werden ihm zufolge ihrer innigen Verbindung mit äußeren Eindrücken und Zuständen des eigenen Leibes kaum als eine Wirklichkeit besonderer Art zu Bewußtsein kommen, wie ihm denn auch eine klare bestimmte Unterscheidung von äußerer Wahrnehmung und innerer Phantasievorstellung durchwegs mangelt. Die Kehrseite dieses primitiven Zustandes gefühlsmäßiger Einheit von Außen und Innen ist aber auch, daß ihm die ganze Außenwelt als gleichartig mit ihm selbst erscheinen muß. Ein solcher Standpunkt läßt sich etwa als naturalistischer Pananthropomorphismus bezeichnen. Er kann noch nicht Animismus

heißen, weil eben die Vorstellung einer vom Körperlichen verschiedenen „anima“ noch gänzlich fehlt. Die neueren Forschungen an primitiven Völkern haben das Vorhandensein einer solchen prä-animistischen Phase durchwegs bestätigt.

Erst Erfahrungen besonderer und mannigfaltiger Art konnten diesen ursprünglichen Monismus, den wir als Anfangsglied der ganzen Entwicklung konstruieren dürfen, in jenen unbestimmten Dualismus überführen, der als der eigentliche psychologische Ausgangspunkt jener ganzen Unterscheidung angesehen werden muß. Welcher Art diese Erfahrungen waren, wurde bereits oft und im allgemeinen übereinstimmend bemerkt. Erscheinungen, wie Traumbilder, Halluzinationen, Erblicken des eigenen Schattens oder Spiegelbildes, haben hier sicherlich eine bedeutsame Rolle gespielt. Insbesondere mußte aber die Tatsache des Todes und ihre nahe-liegende Deutung als Entfliehen eines unsichtbaren und ungreifbaren Etwas aus dem Körper eine solche Verdopplung des menschlichen Selbst nahelegen. (Wundts Schatten- und Traumseele.)

Man darf aber wohl annehmen, daß die Erscheinung des Todes und ebenso die Empfindung seines Herannahens in Krankheit und Altersschwäche nur den Blick für den Unterschied des Lebenden und Leblosen überhaupt in besonderem Maße geschärft hat. Hierin haben wir zweifellos den allerersten Ursprung für das Bewußtsein einer Wesensdifferenz im Seienden zu suchen. Dieses Bewußtsein liegt sogar jedem Dualismus von Körperlichem und unbestimmt Seelischem noch voraus, insofern es sich schon auf jener ersten Stufe unmittelbarer Einheit von Körperlichkeit und Lebensgefühl als nicht übersehbarer Unterschied zwischen den „Körpern“ selbst bemerkbar machen mußte. Die aktive Bewegung des laufenden Tieres im Gegensatze zur Passivität des geworfenen Steines konnte auch dem primitivsten Bemerken nicht verborgen bleiben. „Leben“ fällt hier mit Selbstbewegtheit zusammen, wie denn auch solche Bewegungen unbelebter Körper, deren Ursache nicht in den Erfahrungskreis fällt (wie die Bewegungen der Himmelskörper), noch lange der Deutung nach Analogie des Eigenlebens sich fügten. Ähnliches läßt sich ja an Kindern und Tieren täglich beobachten. Aber allerdings mußte dieses verschiedene Verhalten der Naturdinge gegenüber den Voraussetzungen jenes instinktiven Anthropomorphismus bald den Gedanken nahelegen, daß

es außer der Gestalt und sinnenfällig materiellen Beschaffenheit der Dinge noch ein *A n d e r e s* geben müsse, das einigen von ihnen innewohnt und im Tode aus ihnen entweicht, anderen aber von vornherein fehlt. Das Leblose ist hier sozusagen ein Abspaltungsprodukt des Lebendigen, nämlich der an Umfang allmählich zunehmende Teil der Wirklichkeit, welcher der primitiv anthropomorphistischen Deutung widerstrebt. Erst durch diese differenzierenden Beobachtungen an anderen Körpern konnte auch der Mensch selbst dazukommen, sein eigenes Lebensgefühl von seiner leiblichen Erscheinung bis zu gewissem Grade zu sondern. Eben dadurch erhält auch die Vorstellung einer Traum- oder Schattenseele erst ihre gefühlsmäßige Grundlage, während sie andererseits wieder das dunkle Bewußtsein einer Trennbarkeit und selbständigen Fortdauer jenes Lebensgefühles im Verhältnis zu seinem sinnlich wahrnehmbaren Träger vertieft. Der Kern der primitiven Lebensvorstellung, welcher auch der Traum- und Schattenseele erst lebendigen Inhalt verleiht, ist eben gar kein anderer als jenes unmittelbare *L e b e n s g e f ü h l* und der allmählich sich bildende Glaube an seine selbständige Existenz- und Wirkungsfähigkeit: also die Vorstellung eines vom Leibe trennbaren zweiten Ichs. Man pflegt jene Stufe, auf der das Seelische nur als ein mit dem Körper eng verbundenes, aber doch von ihm unterschiedenes Lebensprinzip angesehen wird, wohl als *A n i m a t i s m u s* zu bezeichnen, im Gegensatz zur vorhergehenden präanimistischen und der nachfolgenden animistischen Phase.

Erst auf dem dualistischen Standpunkte kann von einem *A n i m i s m u s* gesprochen werden, insofern anderen selbstbewegten Körpern ein ähnliches Agens, wie es das eigene Lebens- und Aktivitätsgefühl zu sein scheint, beigelegt wird. Was diesen Animismus von jenem naturalistischen Pananthropomorphismus unterscheidet, ist einerseits die Beschränkung auf selbstbewegte Körper, anderseits der Gedanke einer *S e l b s t ä n d i g k e i t* dieses Bewegungsprinzips gegenüber dem bewegten Körper. Diese ursprünglichste Art von Animismus ist jedoch noch reflexionslos, rein gefühlsmäßig (wie die „Seele“ selbst) und daher noch nicht bewußte *E r k l ä r u n g* der Naturvorgänge, sondern unmittelbare *E i n f ü h l u n g* in sie. Gerade darum haftet sie am zähesten. Die Allbeseelung ist der natürliche und allgemeinste An-

fangszustand menschlicher Naturauffassung. Sie wird erfahrungsgemäß überall so lange festgehalten, als ihr die Erfahrung nicht geradezu widerspricht und nur Schritt für Schritt vermag sich eine nichtanimistische Betrachtungsweise ihr gegenüber den Boden abzurufen. Allen strengen Begriffsforderungen zu Trotz wirken solche animistische Einfühlungen selbst in abgeklärten mechanistischen Vorstellungsweisen noch fort und sichern ihnen damit einen Rest innerer Verständlichkeit. Man kann sie unschädlich machen, indem man sie erkennt; sie gänzlich abzustreifen, liegt wohl außer menschlicher Kraft. „Allbeseelung“ ist aber auch hier nur im Sinne der Beseeltheit jedes selbstbewegten Einzeldinges zu verstehen, sie ist also von Anfang an individualisiert, ebenso wie das der ursprünglichere Pananthropomorphismus war. Durch die weitere Fortbildung der Seelenvorstellung wird zwar ihre Personifizierung fester und bestimmter, nicht aber — wie man gemeint hat — erst aus einem universellen Charakter in einen personifikatorischen übergeführt. Vielmehr sind der individuelle Mensch als Einheit und späterhin das individuelle Lebensgefühl im Gegensatz zum Leibe von vornherein die ursprünglichen Typen, an denen sich die gefühlsmäßige Deutung der Naturvorgänge orientiert. Eine hylozoistische oder panpsychistische Auffassung der Materie, welche diese in ihrer Totalität als belebt oder beseelt denkt, ist immer bereits ein Produkt späterer Reflexion.

§ 2.

Festere und bestimmtere Form nimmt dieser ursprüngliche Dualismus und mit ihm auch der Animismus jedoch erst an durch die Ausbildung einer Seelen-Vorstellung und eines Seelen-Begriffes.

Der Glaube an die relative Selbständigkeit eines seelenartigen Lebensprinzips verschafft diesem an und für sich noch nicht ein Übergewicht über die leibliche Existenz. Im Gegenteil gilt — entsprechend dem natürlichen Vorwiegen des Außenweltbewußtseins — der Körper noch lange als das eigentlich und wahrhaft Reale und die Seele nur als wesensloser Schatten, der ihn begleitet, wie dies auch die Homerischen Gedichte bezeugen. Aber nicht nur in jener natürlichen Denkgewohnheit, sondern auch — wie sich noch zeigen

wird — im Wesen der Sache liegt es, wenn die allmählich sich bildende und schärfer umgrenzende Seelenvorstellung auch weiterhin an körperlichen Bildern haftet: entweder wird das Lebensgefühl an körperliche Träger gebunden oder die Seele selbst als stofflich gedacht. So erscheint zunächst der Atem oder Hauch als Substrat des Lebens und Träger des Lebensgefühles, wobei die Auffassung zwischen Identifikation von Seele und körperlichem Substrat und ihrer Unterscheidung zu schwanken pflegt. Die Namen für „Seele“: *âtman*, *pneuma*, *psyche*, *anima*, *spiritus*, erhalten die Erinnerung an diese halbbildliche Auffassung wach. Oder es wird dem Seelenwesen ein bestimmter Ort im Leibe angewiesen, wie das Herz, die Nieren, die Leber oder das Blut. Oder aber die Seele wird selbst körperlich gedacht, gleichsam als Körper im Körper und von diesem nur durch besondere Eigenschaften, nicht dem Wesen nach verschieden. Die Sonnenstäubchen der Pythagoräer und die runden, glatten, beweglichen Feueratome Demokrits können dafür als Beispiele dienen. So mannigfach aber auch diese tastenden Versuche sein mögen, das Unfaßbare faßbar zu machen, so waltet doch überall das Bestreben vor, das seelische Erlebnis, wenn man es schon nicht ohne Körperlichkeit vorzustellen vermag, doch wenigstens einer besonders leichten, beweglichen, verfeinerten Stofflichkeit zuzuordnen. Es verrät sich darin eben der Ursprung der Seelenvorstellung aus dem individuellen Lebensgefühl, das als solches nicht anschaulich vorstellbar ist und daher wenigstens zur sinnfälligsten Art der Körperlichkeit, dem Sicht- und Greifbaren, in gewissen Gegensatz gebracht werden soll. Man ist noch nicht imstande, das Seelische unstofflich zu denken, hat aber das dunkle Gefühl, daß keine anschauliche Vorstellungsweise dem gerecht wird, was man eigentlich meint, daher man die Körperlichkeit wenigstens bis zur äußersten Grenze des Sicht- und Greifbaren abzuschwächen sucht. Es hat einen ganz analogen Grund, wenn — nach dem Zeugnisse des Aristoteles — keiner der älteren griechischen Naturphilosophen die Erde als (belebten und beseelten) Urstoff gewählt hat.

Als wirklich immateriell kann die Seele nur gedacht werden im Begriff. In der Fortbildung der anschaulichen Seelenvorstellung zu unanschaulicher Begrifflichkeit sind zwei Motive wirksam, denen gemeinsam ist, die Seele durch eine Art Rangerhöhung

in absoluten Gegensatz zur Körperlichkeit zu bringen. Das erste dieser Motive, das besonders das indische und in abgeschwächtem Maße auch das griechische Denken beeinflusste, ist theosophischer Art: es ist der Glaube, daß die Seele göttlichen Ursprunges sei und nur zum Zwecke ihrer sittlichen Läuterung und endlichen Heiligung der Reihe nach in verschiedene Körper eingehe, um sie im Tode wieder zu verlassen und das ihr eigentümliche Leben in neuen Existenzformen fortzusetzen. Die Wurzel dieser Seelenwanderungslehre ist unzweifelhaft das Bedürfnis nach unzerstörbarer Fortdauer der eigenen Persönlichkeit. Dieser Umstand mußte den Gedanken einer schlechthin körperlosen Beschaffenheit des Seelenwesens hervorragend begünstigen; denn nur ein immaterielles Seelenwesen kann die Veränderung und Vernichtung seiner materiellen Hüllen unversehrt überdauern. Die Seele ist nach dieser Lehre in der Tat ein Fremdling im Leib und wohnt in ihm wie in einem Kerker (Philolaos). Mochte sich die Metempsychose auch noch gelegentlich mit bildlichen Vorstellungsweisen vertragen, so war durch sie doch dieses dämonische Seelenwesen in einen so wesenhaften und unüberbrückbaren Gegensatz zur Leiblichkeit gebracht, daß bald jede anschauliche Vorstellung von ihm als unzulänglich erscheinen mußte. Die Vertiefung des Atman-Begriffes bei den Indern und die Erhebung der Seele in metaphysische Zusammenhänge bei Platon können dafür als Belege gelten¹.

Mehr von innen heraus wurde aber diese Loslösung des Seelenbegriffes von körperlichen Bildern angebahnt durch die allmählich immer schärfer werdende Differenzierung des ursprünglich noch ungeschiedenen Gesamterlebnisses in äußere und innere Erfahrung. „Außen“ und „innen“ ist hierbei zunächst ebenso anschaulich und buchstäblich zu verstehen, wie „höher“ und „nieder“, deren vergeistigte Bedeutung gleichfalls aus der anschaulichen Vorstellung des „oben“ und „unten“ hervorgegangen ist: die Grenze zwischen außen und innen ist die Haut des eigenen Leibes. Was innerhalb dieser Grenze vorgeht, wie Schmerzen oder Wohlgefühle,

¹ Mit Recht bemerkt M. Dessoir: Abriß einer Geschichte der Psychologie, 1911, S. 19: „Die Selbständigkeit, ja Selbstwertigkeit der Seele kann nicht stärker betont werden, als in solchen Lehren von ihrer Wanderung und endlichen Heiligung.“

bleibt dem Bemerken der anderen entzogen und ist nur einem zugänglich, der diese inneren Vorgänge anderen nur schwer oder gar nicht verständlich machen kann. In noch höherem Maße wird dieser Umstand sich in Hinsicht der höheren Seelentätigkeiten, der Phantasievorstellungen, des Denkens und Wollens bemerkbar machen, wenn etwa Klugheit oder List absichtlich gewisse Gedanken oder Pläne vor anderen verborgen halten wollen. Damit treten die Bewußtseinserscheinungen in innige Verbindung mit dem allgemeinen Lebensgefühl und werden mit diesem, das ursprünglich nur ganz unbestimmt an den Leib gebunden war, in dessen Innerem lokalisiert und damit allein schon zur äußeren Wahrnehmung in Gegensatz gebracht. Gleichzeitig vollzieht sich damit eine schärfere Umgrenzung der Individualisation des Seelischen; denn es umfaßt dann gerade alles, was durch seine innere Verborgenheit von der allen gemeinsamen Außenwelt sich abhebt. Die Gesamtheit dieses vom Lebensgefühl getragenen Innerlich-Seelischen wird dadurch erst zum wahren Ich, das sich vom Leibe verschieden und anderer Art als dieser weiß.

Die fortschreitende Differenzierung und Ausbildung der intellektuellen Funktionen mußte wieder insbesondere das Denken vor der wechselnden, mancherlei Täuschungen ausgesetzten Sinneswahrnehmung auszeichnen. Seine abgeschlosseneren Innerlichkeit, seine über die Gegenwart hinausreichende Geltung, seine enge Verbindung mit dem zielbewußten Wollen lassen es, schon aus rein biologischen Motiven, immer mehr in den höchsten Rang unter den seelischen Funktionen hinaufrücken. Mit dem Erwachen des wissenschaftlichen Selbstbewußtseins erstarkt diese Höherbewertung des Denkens immer mehr. Alle beginnende Wissenschaft ist ja Rationalismus in dem weiteren Sinne, daß das Denken sich zum reflexionslosen Standpunkt des gewöhnlichen Lebens und der natürlichen oder mythologischen Weltansicht in Gegensatz stellt und im Vertrauen auf seine eigene Kraft selbständig an die Erforschung der Wahrheit herantritt. In dem Maße, als dieser Rationalismus zu wissenschaftlicher Selbsterkenntnis sich vertieft und das Denken als selbständige Erkenntnisquelle höherer Art der sinnlichen Erfahrung entgegengestellt wird, muß auch die Denkseele zu allem Sinnenfälligen in immer stärkeren Gegensatz treten. Die Vernunft hat mit der Sinnlichkeit nichts mehr gemein; sie

ist eine Seelenkraft höheren, ja unvergleichlichen Ranges und kann daher auch nicht selbst wieder Funktion körperlicher Organe sein oder in sinnlichen Bildern beschrieben werden. Diese Hervorhebung des rationalen Elementes im Seelenleben hat so sehr wesentlich zur Gestaltung eines unanschaulichen Seelenbegriffes beigetragen, weil sie den anfangs noch unbestimmten und schwankenden Dualismus von Leib und seelenhaftem Lebensgefühl zu immer stärkerer Gegensätzlichkeit verschärfte.

Allerdings dringt damit in den Seelenbegriff selbst eine gewisse Zwiespältigkeit ein, die eben den Gegensatz von Fühlen und Denken überhaupt widerspiegelt: Die „Seele“ (als Lebensgefühl) und der „Geist“ (als Denkorgan) scheinen als zwei verschiedene Wesenheiten sich nicht in einen Begriff vereinigen zu lassen. Schon in der griechischen Philosophie geht diese zwiespältige Bedeutung nebeneinander her und wird durch die Unterscheidung höherer und niederer Seelenteile (Platon) oder Seelenfunktionen (Aristoteles) zu überwinden gesucht. Thomas von Aquino findet dafür die Formel, daß er die menschliche Seele als die niederste der rein geistigen und zugleich als die oberste der „inhärenten“ Formen auffaßt, sie also als reine Geistigkeit und zugleich als Prinzip des organischen Lebens bestimmt. Descartes wieder hat das Lebensprinzip in seine esprits animaux gebannt, die zwischen der Denkseele und dem Leibe vermitteln sollen. Spätere Reflexion hat, wie das Lebensgefühl zur Allbeseelung der Materie, so auch das individuelle Denken zu einem Alldenken der Natur erweitert; der „Weltseele“ entspricht die „Weltvernunft“ oder der Logos (ähnlich schon Heraklit und die Stoiker).

§ 3.

Das Seelenhafte als Lebensgefühl bildet das Anfangsglied, die Seele als Gesamtheit der Bewußtseinserscheinungen unter besonderem Vorrang des logischen Denkens das Endglied der Entwicklung des Seelenbegriffes. Aus der ursprünglichen Einheit von Seelischem und Körperlichem im Pananthropomorphismus hat sich so allmählich eine immer bestimmtere Entgegensetzung beider herausgebildet: der Leib wird immer mehr entseelt und gilt an und für sich als toter Mechanismus;

die Seele wird immer mehr vergeistigt und gilt als eine selbständige Wesenheit eigener Art. Die Geschichte der Seele ist so eine Geschichte ihrer fortschreitenden Entmaterialisierung. Es ist dies aber ein Prozeß, welcher der Natur der Sache nach niemals ganz zu Ende kommen kann. Denn auch dort, wo das Seelenhafte allmählich immer mehr als ein Wirkliches besonderer, vom Sinnenfälligen durchaus verschiedener Art gedacht zu werden beginnt, haftet die diesen Begriff begleitende Vorstellung doch stets an Bildern, die der dinghaften Anschauungsweise entnommen sind und nur immer mehr verfeinert, gleichsam ätherisiert werden. Die immaterielle Seele bleibt stets ein bloßes Begriffspostulat. Denn in dem Maße, als die Vorstellung des Seelischen begrifflicher Reinheit zustrebt, entfernt sie sich auch von der Vorstellbarkeit. Wo aber das Seelische konkrete Vorstellung finden will, nähert es sich wieder in gleichem Maße sinnlichen Bildern. Man denke etwa an Platos seligen Geisterschwarm im „Phaidros“ oder auch an die Materialisationsphänomene des Spiritismus. Auch das Bestreben, dem schon als unräumlich postulierten Seelenwesen doch wieder einen bestimmten „Sitz“ im Leibe anzuweisen (Descartes, Wolff, Herbart, Lotze), entspricht dem gleichen psychologischen Motiv der Anlehnung an sinnliche Anschauung.

Es ist aber für die menschliche Denkweise besonders charakteristisch und auch für die systematische Behandlung des Problems bedeutungsvoll, daß auch der Seelenbegriff, der sich grundsätzlich von der Gebundenheit an anschauliche Bilder befreien will, in der Reflexion gleichwohl wieder substantialisiert wird. Die substantialisierende, am Außenweltsding orientierte Vorstellungsweise wurzelt eben zu tief im natürlichen Denken, als daß sie zugunsten der Aktualität der seelischen Erlebnisse so leicht aufgegeben werden könnte. Daher wird das subjektive Lebensgefühl alsbald zu einem objektiven Lebensprinzip oder einer objektiven Lebenskraft, das aktuelle Denken zu einem Nous oder Vernunftwesen umgedeutet. Die „Seele“ ist nicht mehr bloß jenes Lebensgefühl und Denken, sondern sie wird zur substantiellen Trägerin des Seelenhaften, sowohl des Lebens als auch der Bewußtseinserscheinungen. Die Seele wird so nach dem Vorbilde des Dinges mit seinen Eigenschaften zu einem selbständig Seienden,

dessen Äußerungen oder Betätigungsweisen die seelischen Erscheinungen sind. Die Cartesianische *res cogitans* ist dafür das typische Beispiel; auch Locke hat ausdrücklich seine „denkenden Substanzen“ als Träger der Bewußtseinserscheinungen aufgefaßt; ebenso Berkeley u. a. Es ist nur eine Fortsetzung desselben Prozesses der Verdinglichung des Seelischen, wenn weiterhin auch die Tätigkeitsarten der Seele zu „Vermögen“ hypostasiert oder der Gesamtkomplex des seelischen Erlebnisses in isolierte Empfindungen, Vorstellungen usw. zerrissen wird. In der kosmischen Verallgemeinerung des Seelenhaften bietet wieder die Verdichtung der Allbeseelung zu einer Weltseele und der logischen Allgesetzlichkeit zu einer mehr oder weniger personifizierten Weltvernunft oder einem „Weltgeiste“ ebendasselbe Bild. Die Reflexion und mit ihr die Sprache vermögen eben das Seelische nicht anders wiederzugeben als in den ihnen geläufigsten, wenn auch hier nach Möglichkeit abgeblaßten Formen der Außenweltvorstellung, der sie ursprünglich allein angepaßt sind. Es offenbart sich hierin aber auch schon der tiefere Grund für alle Schwierigkeiten in der Wiedergabe seelischer Erlebnisse: daß nämlich überhaupt keine wie immer geartete Vorstellung des Seelischen diesem adäquat sein kann; daß es sich hiebei grundsätzlich immer um die Übersetzung in eine fremde Sprache handelt, so daß das in die Form der Vorstellung oder des Begriffes eingegangene Seelische stets ein anderes ist, als jenes, das vorgestellt oder begriffen werden soll und das eigentlich damit gemeint ist.

Das Seelische in der bisher gekennzeichneten Auffassung, nämlich als eine besondere Art von Essenz und Existenz neben dem Körperlichen, aber doch wieder in entfernter Analogie mit dem körperlichen Sein gedacht, soll in allen seinen Abstufungen und Verfeinerungen künftighin das Spirituelle heißen und dadurch von anderen Theorien über die Natur des Psychischen unterschieden werden. Sein Gegensatz ist das Materielle sinnenfälliger oder begrifflicher Art, dessen gemeinsames und wesentlichstes Merkmal die Ausgedehntheit im Raume ist. Auffassungen des Materiellen, welche dieses Merkmal abstreifen (z. B. Atome als unausgedehnte Kraftpunkte), nähern es eben damit dem Spirituellen an. Da nun das Spirituelle einerseits aus einer Antithese zum Materiellen entspringen ist, andererseits aber doch wieder nur nach dessen schema-

tischem Vorbilde gedacht werden kann, so sind seine sprachlich ausdrückbaren Prädikate wesentlich *n e g a t i v e r* Art: Unsichtbarkeit und Ungreifbarkeit, Unausgedehntheit und darum Einheit (Teillosigkeit), Unzerstörbarkeit usw. Insbesondere zu den Wahrnehmungen des Gesichts- und mehr noch des Tastsinnes, diesen beim Menschen am feinsten ausgebildeten und objektivsten Organen der Außenweltauffassung, steht das Spirituelle auch in seinen frühesten Formen in stärkstem Gegensatz: was sichtbar u n d greifbar ist, kann nicht seelischer Art sein. Empfindungen anderer Sinnesgebiete, wie Töne und Gerüche, Wärmeempfindungen oder Naturerscheinungen, die an der Grenze des Sicht- und Tastbaren liegen, wie die Luft, nehmen noch lange eine Art Zwischenstellung ein und behalten sogar andauernd eine gewisse Affinität zum Spirituellen. Es haftet sich eben auch dem abstraktesten Seelenbegriff, entsprechend seinem Ursprung aus der Dingkategorie, nur allzu leicht, wie eine Schlacke seines Ursprunges, ein Rest von Anschaulichkeit an, der ihm etwas Gespensterhaftes verleiht. In der vulgären Vorstellungsweise ist auch die begriffliche Seele zumeist nur der „Schatten eines Schattens“ (T y l o r).

Im *Spiritualismus* hat diese Auffassung des Psychischen ihre wissenschaftliche Formulierung gefunden. Dieser Spiritualismus kann *dualistisch* oder *monistisch* gemeint sein, je nachdem neben dem Spirituellen noch ein Materielles anerkannt oder die Existenz eines solchen gänzlich geleugnet wird. Nur der erstere ist ehrlich durchführbar. Ein monistischer Spiritualismus hebt sich selbst auf, weil eben der Begriff des Spirituellen nur in Antithese gegen den des Materiellen durchführbar ist. Er müßte außerdem innerhalb des *a l l g e m e i n* Spirituellen wieder ein *i m e n g e r e n* Sinne Spirituelles dem sonst sogenannten Materiellen entgegensetzen, wenn er den ursprünglichen Unterschied beider, auf dem er beruht, nicht gänzlich verwischen will. Die monistische Wendung vollzieht sich hier in der Regel auf Grund einer mißverständlichen Anlehnung an den vom Spiritualismus wesentlich verschiedenen erkenntnistheoretischen Idealismus, der durch einen spiritualistischen Einschlag nur verfälscht wird. Ganz das gleiche gilt von dem natürlichen Gegenpol des Spiritualismus, dem *M a t e r i a l i s m u s*. Steht er auf dualistischer Grundlage, so fällt er im *a l l g e m e i n* mit dem dualistischen Spiritualismus zusammen: es

werden z w e i wesentlich verschiedene Seinsarten innerhalb der Gesamtwirklichkeit als real existierend angenommen. Monistisch ist er aber ebensowenig durchführbar, weil er — allen wunderlichen Leugnungsversuchen zum Trotz — über die Tatsache, daß es ein bewußtes Innenleben lebender Körper gibt, nicht hinwegkommt und sich daher jener Gedankenprozeß, der zur Unterscheidung des Seelischen und Körperlichen überhaupt geführt hat, innerhalb seiner in irgend einer Form wiederholen muß. Er kann den Anschein seiner Berechtigung nur aufrechterhalten durch Anlehnung an die naturwissenschaftliche Denkweise, der er dadurch einen ebenso schlechten Dienst erweist, wie der monistische Spiritualismus der Erkenntnistheorie. Die Annahme einer k a u s a l e n Abhängigkeit des Seelischen vom Körperlichen, welche im Anschlusse daran der abgeklärtere Materialismus aufstellt, läßt sich — abgesehen von ihrer inneren Unmöglichkeit — wieder deshalb nicht halten, weil der Spiritualismus mit gleichem Recht oder Unrecht durch eine allerdings schiefe Berufung auf den Idealismus das Körperliche selbst wieder als „Vorstellung“ für das Seelische in Anspruch nehmen kann. Das Trügerische dieser Antinomie hat bereits K a n t in unübertrefflicher Weise aufgedeckt. Beide Systeme bedingen und ergänzen sich in gewissem Sinne gegenseitig und haben die Tendenz, ineinander umzuschlagen. Sie weisen durch die Beharrlichkeit ihrer geschichtlichen Wiederkehr zwar darauf hin, daß hier eine gewisse Gegensätzlichkeit im Gegebenen zu einer Deutung herausfordert, ohne daß sie doch imstande wären, sie in ihrer primären Ursprünglichkeit festzuhalten. Die U n t e r s c h e i d u n g s m ö g l i c h k e i t des Psychischen und Physischen liegt jedenfalls tiefer, als die Begriffe des Spirituellen und Materiellen zu erkennen geben. Immerhin bezeichnet die Entgegensetzung des Spirituellen und Materiellen eine der wichtigsten Formen, in denen sich das Bemerken jener Wesensdifferenz des Wirklichen historisch festgelegt hat. Die ihr eigentümliche dinghafte Auffassung des Seelischen wirkt auch in späteren Lehren — oft unbemerkt — noch fort und kehrt unvermeidlich immer dort wieder, wo der Versuch unternommen wird, das Seelische nach Analogie der Außenweltbestandteile zu konkreter Darstellung zu bringen oder es selbst nur in Begriffen deutlich zu fixieren.

§ 4.

Die Entwicklung der fundamentalen Unterscheidung des Physischen und Psychischen durchläuft somit den Weg, daß die ursprünglich ungeschiedene Einheit von Lebensgefühl und lebendem Körper in einen anfangs unbestimmten und allmählich immer bestimmteren Dualismus übergeht, durchläuft dann die Stufen mannigfacher Seelenvorstellungen und endet im Seelenbegriffe: die begriffliche Seele ist die schlechthin unkörperliche Trägerin der Bewußtseinserscheinungen einschließlich des elementaren Lebensgefühles, das jene zu einer konkreten Einheit umschließt. Das Charakteristische dieses ganzen Standpunktes liegt in der starken Betonung einer absoluten Wesens- und Seinsdifferenz zwischen Seele und Leib und damit in der Spaltung der menschlichen Persönlichkeit in einen körperlichen und nichtkörperlichen Teil. Als das erkenntnistheoretisch Bedeutsame dieses ganzen Gedankenprozesses hat sich aber gezeigt, daß die Reflexion zwar einer immer entschiedeneren Abrückung des Seelischen vom Körperlichen zustrebt, daß es ihr aber tatsächlich nie gelingt, sich von der Anlehnung an sinnliche Anschauung und der Verwendung von Außenweltkategorien vollkommen freizumachen. Es liegt darin ein Hinweis, daß die Unmittelbarkeit des seelischen Erlebnisses seiner adäquaten Nachbildung in der Form des Wissens überhaupt einen starken, vielleicht unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt, so daß jede Darstellung dieses Gebietes von vorneherein mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen haben wird.

Die neueren Auffassungen des Problems haben — von wenigen Ausnahmen abgesehen — den Begriff der Substantialität des Physischen und Psychischen fallen gelassen. Beide werden nicht mehr als zwei selbständig nebeneinander bestehende Arten substantiellen Seins gedacht, sondern zumeist nur als zwei verschiedene Seiten, Auffassungsweisen, Zuordnungen oder Komponenten ein und derselben gegebenen Wirklichkeit, die somit als zugleich physisch und psychisch angesehen wird. (Identitätsstandpunkt, psychophysischer Parallelismus mit naturalistischem oder idealistischem Vorzeichen, Binomismus und ähnliches.) Das unterscheidende Merkmal wird nicht mehr in einer substantiellen Wesensverschiedenheit physischen und psychischen Seins gesucht, sondern in bestimmten

Zügen oder Charakteren des einheitlich Gegebenen. So gilt als psychisch dasjenige, was im Sinne der unmittelbaren Erfahrung in Beziehung zu einem Ich steht (J o d l, W u n d t, M e s s e r); als das, was nur E i n e m gegenwärtig ist im Gegensatze zu dem im Raume für alle vorhandenen (M a c h, M ü n s t e r b e r g); als Gesamtheit der psychischen Akte (B r e n t a n o); als Kollektivbegriff der Parallelwirkungen (Z i e h e n); als das schlechthin Subjektive als solches (N a t o r p); als die Gesamtheit des erlebnismäßig und anschaulich Gegebenen im Gegensatze zu den nur begrifflich bestimmbar Realitäten der Physik (S c h l i c k); oder es wird nur negativ bestimmt als Nichtdingliches (R e h m k e), als das nichtenergetische Geschehen in der Natur (R i e h l), um nur einige Beispiele zu nennen. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß alle gegenwärtigen Richtungen in irgend einem Sinne die Bewußtseinserscheinungen (Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Erinnerungs- und Phantasievorstellungen, Begriffe, Urteile, Gefühle, Strebungen) g l e i c h e r m a ß e n als das Psychische bestimmen, während einige von ihnen außerdem auch noch ein Unbewußt-Seelisches anerkennen. Sie unterscheiden sich vor allem nur darin, ob sie die Bewußtheit als r e a l e n Charakter gewisser Phänomene im Gegensatze zu anderen ansehen oder ob sich ihnen dieses differenzierende Merkmal nur aus einem Wechsel des natürlichen oder wissenschaftlichen Betrachtungsstandpunktes ergibt. Im ersten Falle gilt das Psychische als eine besondere Erscheinungsweise des Wirklichen neben dem Physischen; im zweiten Falle wird die an und für sich homogene Gesamtwirklichkeit nur für praktische oder theoretische Zwecke absichtlich und vorübergehend in zwei verschiedene Zusammenhänge eingeordnet. Vom älteren Spiritualismus unterscheidet sich die neuere, allerdings nur selten folgerichtig durchgeführte Auffassung vor allem durch die Betonung der A k t u a l i t ä t des Seelischen; dieses gilt nicht mehr als ein ruhendes Sein, sondern als lebendiges G e s c h e h e n. Der Name „Seele“ wird daher fast ausnahmslos nur mehr als abgekürzter Ausdruck für die Totalität des „psychisch“ Genannten verwendet und dient in diesem Sinne nur als personikative oder summarische Fiktion ¹.

So mannigfach aber bei all dieser Gemeinsamkeit die Charakterisierungen des Psychischen ausfallen mögen, so geben sie zu-

¹ H. Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob, 1911, S. 50f.

nächst — wie es ja auch ihre Absicht ist — in der Regel nichts anderes als einen mehr oder weniger allgemein gehaltenen Hinweis auf eine gewisse Wesensdifferenz des Gegebenen, indem sie eine oder beide seiner Seiten durch ihre äußeren Kennzeichen beschreiben und benennen. Daß Physisches und Psychisches überhaupt zu unterscheiden sind, wird dabei zunächst als selbstverständlich vorausgesetzt und diese Unterscheidung selbst nur insoweit erörtert, als unumgänglich notwendig erscheint, um eine Grundlage für bestimmte Theorien über das Verhältnis beider, insbesondere über die Beziehungen zwischen Leib und Seele zu finden. Die tieferen Wurzeln und inneren Denkmotive dieser Unterscheidung können nur von einer psychologischen und erkenntniskritischen Analyse des phänomenologischen Tatbestandes eine Aufklärung erhoffen.

1. Kapitel.

Der Begriff des Bewußtseins und seine Probleme.

I. Der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff.

§ 5.

Die Umschreibung des Psychischen als Gesamtheit der Bewußtseinserscheinungen kann als die allgemeinste unter den neueren Auffassungen und daher auch als die am wenigsten widersprochene gelten. In ihr ist die Abzweigung des Psychischen von seiner früheren Deutung als spirituelles Lebensprinzip klar vollzogen. Die Lebenserscheinungen als solche, sofern sie nicht mit Bewußtsein (Empfindung oder Gefühl) verbunden sind, werden durch sie aus dem Umkreise des Psychischen ausgeschaltet, den Vorgängen der physischen Welt zugerechnet und demgemäß der rein naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise anheimgegeben.

Fragen wir nun, was mit dem Ausdruck „Bewußtseinserscheinungen“ eigentlich gemeint ist und wodurch sich das „Bewußt-Sein“ von einem Sein anderer Art oder dem Sein schlechthin unterscheidet, so läßt sich darauf zunächst keine andere Antwort geben als: daß alles „Bewußtseinserscheinung“ Genannte zu einem Ich in Beziehung stehe, gleichgültig, ob man nun dieses Ich als eine Einheit von absoluter Beharrlichkeit oder als einen Elementenkomplex von vorübergehendem Zusammenhang oder wie immer sonst bestimmen mag. Lassen wir die weitere Frage, was denn das nun wieder heiße: „zu einem Ich in Beziehung stehen“, und was dieses Ich selbst eigentlich sei, einstweilen beiseite, so läßt sich als allgemeinsten Charakter alles uns irgendwie Gegebenen oder von uns Vorfindbaren aussprechen, daß es stets in einer solchen primären Ichbeziehung vorgefunden und erlebt wird. Wohl mag diese

Beziehung in manchen Fällen, insbesondere bei völlig selbstvergessender Hingabe an irgend einen Bewußtseinsinhalt mehr oder weniger zurücktreten oder nur undeutlich gefühlt werden; aber in allen Erlebnissen, auch in denen von objektivstem Charakter, klingt gleichwohl auch das Icherlebnis mit, so daß sich jene Beziehung wenigstens in der Reflexion nachträglich immer rekonstruieren lassen wird. „Das: Ich denke, muß — wie Kant sagt — alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als: Die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein¹.“ Daß alles, was für mich da ist, woran ich denken oder wovon ich reden kann, was ich als wirklich und wahr anerkennen oder als unwirklich und falsch verwerfen soll, meine Vorstellung in dieser allgemeinsten, indifferenten Bedeutung des Wortes, oder anders ausgedrückt: mein Bewußtseinsinhalt sein muß, ist eben eine ganz selbstverständliche, beinahe tautologische Wahrheit. In diesem weitesten Sinne sind daher nicht nur Gedanken, Phantasievorstellungen, Gefühle und Strebungen, bei denen die Ichbeziehung besonders deutlich empfunden zu werden pflegt, sondern auch die Wahrnehmungsinhalte und Erinnerungsvorstellungen, also auch die ganze „Außenwelt“ immer nur als Bewußtseinsinhalte gegeben. Oder anders ausgedrückt: Alle Erscheinungen sind in gewissem Sinne Bewußtseinserscheinungen. Dieser Umstand weist bereits darauf hin, daß die Bestimmung des Psychischen als Gesamtheit der Bewußtseinserscheinungen eine besondere und engere Fassung des Bewußtseinsbegriffes voraussetzt.

§ 6.

In abstrakter Verallgemeinerung ausgedrückt und aus dem Psychologischen ins Erkenntnistheoretische übersetzt, heißt dies, daß Objekte immer nur für ein Subjekt da sind, wie auch umgekehrt ein Subjekt immer nur im Gegenverhältnis zu seinem Objekte gedacht werden kann. „Bewußt“ sein bedeutet in diesem Sinne nichts anderes, als Objekt für ein Subjekt sein. Das Subjekt als solches ist aber nicht selbst wieder ein Glied

¹ Kant: Kr. d. r. V. Tr. Logik, § 16.

7
8-6

in der Reihe der Bewußtseinsinhalte, sondern nur der gemeinsame Beziehungsmittelpunkt für sie alle. Das Ich als solches kann nur unmittelbar erlebt, aber nicht vorgestellt werden, so lange es eben „Subjekt“ ist. Jeder Versuch, sich seiner selbst bewußt zu werden, bedingt die Spaltung in ein vorstellendes und vorgestelltes Ich, ist also in denselben korrelativistischen Rahmen eingespannt, wie alle Bewußtseinserscheinungen überhaupt: das Subjekt muß sich zuerst Objekt werden, um zum Selbstbewußtsein zu kommen. Daraus ergibt sich der perspektivische Charakter unseres Selbstbewußtseins. Das vorgestellte Ich rückt immer wieder in die Reihe seiner Vorstellungen ein. Es tritt sich selbst als ein Anderes und Fremdes gegenüber, von dem es sich aber wieder deutlich abhebt und mit dem es sich nicht identisch weiß. Daher geht auch in der Reflexion der eigentliche Ich-Charakter verloren. Die fortgesetzte Analyse des Ich-Begriffes vom objektiven Standpunkte aus muß schließlich bei einem „Bündel von Vorstellungen“ haltmachen, bei einem losen Zusammenhang der gerade im Blickpunkt des Bewußtseins stehenden Perzeptionen also, demgegenüber wir uns doch deutlich und bestimmt als ein eigenartig Anderes empfinden. Es ist dies ein Prozeß, der sich auf allen Stufen einer solchen Selbstobjektivierung wiederholt. In dem Maße, als wir bestrebt sind, die Vorstellung unseres Ichs zu anschaulicher Konkretheit zu erheben, löst sich selbst jenes Bündel wieder auf und an seine Stelle tritt die Vorstellung des eigenen Leibes, die natürlich selbst wieder den allgemeinen Charakter aller Bewußtseinsinhalte in ihrer Beziehung zu einem primären Ich oder Subjekt teilt. Es zeigt sich hier somit das Paradoxon, daß unser Ich seiner selbst bewußt zu sein glaubt, tatsächlich aber doch niemals ein adäquates Bewußtsein seiner selbst besitzt. Das Subjekt als in diesem Sinne seiner selbst unbewußt zu bezeichnen, geht aber gleichwohl nicht an, weil wir es dann nicht einmal denken und gar nicht von ihm reden könnten.

Diese scheinbare, aber — wie sich zeigen wird — für die ganze Untersuchung doch überaus wichtige und interessante Antinomie löst sich durch die Einsicht in den ausschließlichen Vorstellungskarakter dessen, was hier Bewußtsein genannt wird und auch das Selbstbewußtsein umfaßt: das Bewußtsein in diesem erkenntnistheoretischen Sinne enthält immer nur die Vorstellung unseres Ichs, niemals das Ich selbst in seiner unmittelbaren

Erlebtheit. Das „wahre“ Ich kommt in diesem vorstellenden Bewußtsein gar nicht vor und kann sich daher auch selbst in ihm nicht wieder finden. Ebensovienig treten Gefühls- und Willenserlebnisse als solche jemals in die Reihe präsentativer Bewußtseinsinhalte ein; sie werden im vorstellenden Bewußtsein stets durch irgendwelche Anschauungsbilder (z. B. durch Ausdrucksbewegungen) vertreten oder als zusammengesetzte Organempfindung auf solche projiziert. Jenes Ich aber, das diesem ganzen Zusammenhang als „Subjekt“ gegenübersteht, ist ein anderes als jenes, das in ihm vorkommt. Es hat im erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriff keine andere Aufgabe, als die Stelle zu bezeichnen, an die im konkreten Einzelbewußtsein das unmittelbar erlebte Ich tritt. Daher fehlt ihm auch die individuelle Besonderung; es ist nur der allgemeine Begriff oder Repräsentant jedes nur möglichen Ichs, also ein unpersönliches, rein formales Subjekt überhaupt, nicht ein empirisches Einzelich.

§ 7.

In diesem erkenntnistheoretischen Sinne bedeutet das *esse est percipi* nichts anderes als eine unleugbare schlichte Tatsache und zugleich die fundamentalste und unzweifelhafteste Entdeckung der Philosophie überhaupt. Es ist eine jener Wahrheiten, von denen Schopenhauers Wort gilt, daß sie zuerst als paradox verlacht wurden, um dann als trivial geringgeschätzt zu werden. Seine Bedeutung liegt darin, daß es die uns vorliegende Gesamtwirklichkeit durch den Hinweis auf die in allen Formen des Wissens unaufhebbare Korrelation von Subjekt und Objekt in ihrer Eigenart charakterisiert. Der kritische Idealismus Kants hat dem noch hinzugefügt, daß auch die Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit sowie die Empfindung (als Kennzeichen empirischer Realität) zu den charakteristischen Merkmalen dieser Gesamtwirklichkeit gehören.

Aber allerdings muß jener Satz des Bewußtseins auch richtig interpretiert werden. Er besagt dann nichts anderes, als daß alles Seiende gewisse Grundeigenschaften aufweisen muß, um für uns zu existieren. Seine unumstößliche Wahrheit beruht eben nur darauf, daß er im Grunde ein identischer Satz ist, dessen beide

Glieder ein und dieselbe Tatsache nur mit verschiedener Betonung ihrer beiden Seiten ausdrücken. „Esse“ bedeutet, daß wir etwas als seiend anerkennen; „percipi“, daß dieses Etwas uns bewußt sein muß, um als seiend anerkannt werden zu können. Was uns in gar keiner Weise bewußt wäre, würde für uns auch gar nicht existieren und wir wären deshalb auch gar nicht in der Lage, von ihm auszusagen, daß es „ist“. Und auch der Glaube an die Realität eines vom Bewußtsein Unabhängigen wäre als Glaube selbst wieder eine Bewußtseinstatsache. Das erkenntnistheoretische „Bewußtsein“ bedeutet somit nicht einen leeren Raum, der darauf warten müßte, mit Inhalt gefüllt zu werden, und keine Bühne, auf der die Vorstellungen auftreten, sondern nur den Grundcharakter, gleichsam den allgemeinsten Gattungsbegriff des Seienden selbst: dasjenige, was allem irgendwie Vorgefundenen gemeinsam ist. Daher sollte man von diesem Standpunkte aus gar nicht von „Inhalten“ des Bewußtseins reden; denn nicht einmal bildlich läßt sich dieses als ein Art Gefäß auffassen. Dazu fehlt ihm vor allem die Abgeschlossenheit, da an die Stelle des Subjekts jedes beliebige Einzelich treten kann, ohne daß dadurch an dem „Inhalte“ etwas geändert würde. Trotz dieser Gefahr gewisser störender Nebenbedeutungen des Wortes „Bewußtsein“, besonders in seiner substantivischen Form, empfiehlt sich gleichwohl seine Beibehaltung in dem hier fest umschriebenen Sinne, weil die philosophische Terminologie keinen anderen Ausdruck zur Verfügung stellt, der in solcher Allgemeinheit und verhältnismäßiger Neutralität den eigentümlichen Charakter des für uns Seienden hervorheben würde. Unter Bewußtsein (im erkenntnistheoretischen Sinne) wird hier also nur die Gesamtheit der mit dem Charakter der Bewußtheit ausgestatteten Vorkommnisse verstanden. Die Gleichsetzung von „bewußt“ mit „psychisch“ wird als vorgreifend und irreführend jedenfalls abgelehnt.

Mit dieser hier gegebenen Einschränkung gilt aber der Satz *Berkeleys* unbedingt und universell. Ein Unbewußtes im eigentlichen Sinne gibt es vom Standpunkte der Erkenntnistheorie aus überhaupt nicht. Was allenfalls so genannt werden könnte, etwa die Vorgänge, die sich augenblicklich am *Sirius* abspielen, die Pläne und Absichten eines Nebenmenschen, die physiologischen Prozesse im eigenen Gehirn oder die dunklen Regionen des eigenen Seelen-

lebens, sind nicht wahrhaft unbewußt, denn sonst könnten wir gar nicht von ihnen sprechen, sondern sie sind nur *u n d e u t l i c h* oder *u n b e s t i m m t* bewußt. Von unbewußten Vorgängen sprechen wir vor allem dort, wo zwischen deutlich bewußten Vorgängen eine Lücke klafft, welche vorläufig oder dauernd durch unbestimmtere Vorstellungen ausgefüllt werden muß, etwa durch Phantasievorstellungen an Stelle von Sinneswahrnehmungen. Insbesondere aber dort, wo eine Reihe von Bewußtseinsvorgängen bestimmter Art abbricht und in der Reflexion andere, inhaltlich und qualitativ verschiedene, dafür eintreten. Ein Beispiel dafür ist jede physiologische Erklärung unzusammenhängender Bewußtseinsvorgänge. Auch diese physiologischen Prozesse und ihre anatomischen Substrate sind nicht „unbewußt“, denn sonst könnten sie gar nicht zur Erklärung herangezogen werden; aber sie gehören in einen *a n d e r e n* *Z u s a m m e n h a n g* von Bewußtseinsinhalten, als jener ist, der durch sie erklärt werden soll. So ist auch die Annahme unbewußter Schlüsse nur ein Versuch, solche Lücken in einer Reihe auszufüllen, ohne den sprunghaften Übergang in eine andere Reihe machen, oder besser gesagt, zeigen zu müssen. Von unbewußten *V o r s t e l l u n g e n* zu reden, ist unter allen Umständen ein klägliches Auskunftsmittel; dieser Begriff ist höchstens auf einem extrem spiritualistischen Standpunkte erträglich, der die einzelnen Vorstellungen selbst wieder als unkörperliche Substanzen auffaßt, die eine Art Schattenexistenz und Eigenleben führen, in allen anderen Fällen verstößt er gegen den Satz des Widerspruchs.

Aus dem gleichen Grunde gibt es für diesen Bewußtseinsbegriff auch keine wirkliche *T r a n s z e n d e n z*. Das wahrhaft Transzendente wäre ein Etwas, das in keiner Korrelation zu einem erkennenden Subjekte steht, nicht durch Empfindung gegeben wäre, nicht in Raum und Zeit vorhanden sein dürfte. Es wäre daher etwas, dessen Begriff aus der Negation aller allgemeinen und besonderen Merkmale des bewußten Seins hervorgeht. Ein solches Ding an sich wäre eben deshalb für mich nichts als ein unvollziehbares Denkpostulat, das nur durch eine Antithese den Schein seiner Erfüllung finden kann. Allerdings kann das Bedürfnis vorliegen, einen solchen Begriff zu bilden und dieser kann für bestimmte Zwecke überaus wertvoll sein. So hat *K a n t* sein „Ding an sich“ als Grenzbegriff eingeführt, um damit den bestimmten Charakter des uns zugäng-

lichen Seins desto augenfälliger hervortreten zu lassen. Aber auch dieser Begriff selbst steht unvermeidlich wieder unter den allgemeinen Bedingungen des Bewußtseins. Für uns existiert auch das Ding an sich immer nur als Gedanke, nicht als reales Sein. Dinge an sich wirken nicht in unserem Denken, sondern nur ihr Begriff oder der Glaube an sie. Nur diese letzteren kann die Erkenntnistheorie in den Kreis ihrer Erwägungen ziehen. Auch der Hinweis darauf, daß — bei realistischer Auffassung des Transzendenten — unser Denken gerichtet ist auf etwas, das nicht selbst wieder Gedanke und Bewußtseinsinhalt ist, ändert nichts an der Tatsache, daß wir auch hiemit den Umkreis dieses Bewußtseins in keiner Weise verlassen. Jenes „Gerichtetsein“ ist eben selbst wieder ein Bewußtseinsvorgang und in gewissem Sinne ein Problem für die Erkenntnistheorie, aber keine Problemlösung. Ihre Aufgabe besteht vielmehr gerade darin, zu zeigen, wie ungeachtet dieser durchgängigen Subjektsbezogenheit aller Wirklichkeitsbestandteile trotzdem ein objektives Weltbild und objektive Erkenntnis zustandekommen. Auch Kants „Gegenstand der Erfahrung“ bedeutet ja nicht ein transzendentes Objekt, sondern nur die Beziehung gewisser Vorstellungen auf ein gedachtes Objekt. Die Metaphysik kann sich des Begriffes der Transzendenz bedienen, sofern sie zugleich den Glauben an ein bestimmtes Transzendentes sanktioniert. Die Berufung auf transzendente Faktoren zur Lösung erkenntnistheoretischer Probleme ist aber gleichbedeutend mit einem Verzicht auf Erkenntnistheorie überhaupt.

§ 8.

Diese allgemeine grundlegende Einsicht von der Bezogenheit alles Gegebenen auf ein formales Ich überhaupt läßt sich nach herkömmlicher Terminologie nicht anders bezeichnen wie als erkenntnistheoretischer — oder in der besonderen Kantischen Färbung — als transzendentaler (kritischer) Idealismus, obwohl das Wort „Idealismus“, wie schon Kant erfahren mußte, geeignet ist, unerwünschte Nebenbedeutungen auszulösen. Keineswegs soll im Sinne seiner historischen Entstehung damit gesagt sein, daß den Sinnesdaten nur eine psychische Seinsart zugesprochen wird. Der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff ist vielmehr

durchaus nicht geeignet, als Grundlage für eine kritische Revision zur Unterscheidung des Physischen und Psychischen überhaupt zu dienen. Denn wollte man das Vorstellung-Sein im erkenntnistheoretischen Sinne nun dahin umdeuten, daß alles Gegebene schlechthin als psychisches Erlebnis zu charakterisieren wäre, so würde damit die Existenz eines Physischen von vorneherein negiert und damit auch jene Unterscheidung überhaupt aufgehoben werden. Von einem Physischen, das in dem angegebenen Sinne nicht psychisch wäre, könnte dann gar nicht mehr die Rede sein. Da aber Physisches und Psychisches ebenso Korrelatbegriffe sind, wie Subjekt und Objekt, so wäre damit ihrer Gegenüberstellung jeder Boden entzogen und das Ganze liefe auf eine bedeutungslose Neubenennung einer an und für sich homogenen und in Hinsicht jener Unterscheidung ganz indifferenten Wirklichkeit hinaus. Eine bloße Neubenennung, ohne daß durch sie auf eine tatsächliche, wenn auch verborgene Differenzierung des Benannten hingewiesen würde, wäre aber durchaus unfruchtbar, weil sie unsere Einsicht nach keiner Richtung hin erweitert. Es würde sich nur unter anderem Namen dasselbe Problem wiederholen: nämlich was es innerhalb jenes allgemein Psychischen mit der Unterscheidung eines sogenannten Physischen von einem im engeren Sinne sogenannten Psychischen auf sich hat.

Demgegenüber ist der wahre Sinn des erkenntnistheoretischen Idealismus, besonders in seiner Kantischen Fassung nur der, daß die uns zugängliche Wirklichkeit ein Sein besonderer Art bedeutet, was eben durch den Ausdruck „Bewußt-Sein“ bezeichnet werden soll. Keineswegs aber soll und kann damit gemeint sein, daß diese Gesamtwirklichkeit nur Bewußtseinsinhalt eines konkreten psychischen Subjekts sei. Das „Objektsein für ein Subjekt“ macht das Objektive noch nicht subjektiv. Vielmehr ist damit gerade ausgesprochen, daß die korrelative Kategorie: Subjekt-Objekt ganz innerhalb der empirischen Welt liegt, deren Eigentümlichkeit sie vor allem ausmacht, und daß somit die Subjekte keinen Anspruch auf eine höhere Art von Realität erheben können als ihre Objekte. Daher dürfen nach dem wahren Sinne der Kantischen Lehre auch Raum und Zeit nicht als „subjektiv“ bezeichnet werden; sie sind ja gerade umgekehrt die Prinzipien der Objektivation für die subjektiven Empfindungen. „Ideal“ bedeutet somit nur: innerhalb des eigentümlichen Zusammenhanges der empirischen Wirklichkeit ge-

legen und auf diese beschränkt sein. Raum und Zeit, Dinge und „Seele“ und daher wohl auch Physisches und Psychisches sind alle in gleicher Weise ideal, aber deshalb noch nicht subjektiv. Die Bezeichnung „Idealität“ für die gesamte Welt äußerer und innerer Erfahrung soll diese nur gegen andere zwar nicht in der Anschauung realisierbare, aber doch denkbare metaphysische Seinsmöglichkeiten abgrenzen. Sie hat ihre wahre Bedeutung nur gegenüber anderen theoretischen Wertungen dieser Wirklichkeit, welche in irgend einem Sinne über die Tatsächlichkeit ihres Seins hinausgehen. Abgesehen davon könnte man ebensogut von Dingen und Ereignissen sprechen wie von Vorstellungen und Erscheinungen, nur müßte man immer hinzudenken: empirische Dinge, empirische Ereignisse, also Dinge und Ereignisse, die in Raum und Zeit vorkommen, mit Empfindung verbunden sind und stets Objekte für ein Subjekt sind. Ob diese empirische Welt als Ganzes Abbild oder Symbol einer transzendenten Welt ist und ob daher neben oder hinter ihr noch eine anders geartete Wirklichkeit angenommen werden muß, ist daher eine Frage, welche die Erkenntnistheorie gar nichts angeht, sondern der Metaphysik anheimgestellt bleibt. Nur der Glaube an eine solche metaphysische Welt, als psychologische Tatsache in ihrer Entstehung und Wirkksamkeit innerhalb unseres bewußten Denkens betrachtet, aber nicht die Frage, ob er wahr oder falsch sei, bildet einen Gegenstand erkenntnistheoretischer Untersuchung.

Dieser so umschriebene erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff mit allem, was aus ihm folgt, ist aber nun seiner ganzen Natur nach offenbar doch nur eine künstliche Konstruktion zu besonderen wissenschaftlichen Zwecken. So wenig sich gegen ihn — wenn er richtig verstanden wird — einwenden läßt, so fehlt ihm doch mit seiner Beziehung alles Objektiven auf ein abstraktes „Subjekt überhaupt“ gänzlich die konkrete Erlebnismöglichkeit. Welchen Wert kann ein solches blutleeres Schema überhaupt besitzen? In der Tat ist seine Bedeutung wesentlich negativer oder prohibitiver Art. Sie liegt vor allem darin, daß dieser Idealismus die Erkenntnistheorie von metaphysischen Fragestellungen entlastet. Das Problem des Seins ist nach ihm kein Problem der Erkenntnistheorie. Ferner aber darin, daß er die uns vorliegende Gesamtwirklichkeit in ihrer Eigenart zutreffend charakterisiert und inner-

halb ihrer dadurch eine unbefangene und voraussetzungslose Einschätzung und Bewertung aller Tatsachen, Hypothesen und Theorien gewährleistet. So wird durch ihn eine transzendent-metaphysische Deutung naturwissenschaftlicher Begriffsbildungen im Sinne des Materialismus von vorneherein ausgeschlossen, hingegen ihre rein immanente Wertung, nämlich als zur Ordnung empirischer Phänomene dienlicher und zweckmäßiger Vorstellungsweisen, ermöglicht. „Metaphysisch“ können Erörterungen, die sich auf die Materie in Raum und Zeit beziehen, überhaupt nur mehr in jener veränderten Bedeutung des Wortes heißen, in der auch Kant von „Metaphysischen Anfangsgründen der reinen Naturwissenschaft“ sprach. Der Wert des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes liegt so vor allem in einer klaren und bestimmten Orientierung aller Probleme. Für die Erforschung der Tatsachen selbst kann er dann allerdings wie eine Konstante behandelt und außer Betracht gelassen werden. Eine dialektische Verwendung der Subjekt-Objekt-Kategorie wäre hingegen ebenso unfruchtbar als widersinnig; sie ist ja selbst nichts anderes als der begriffliche Niederschlag eines konkreten Erlebnisses, dessen Analyse noch der Untersuchung harret.

Nur in dem angegebenen Sinne hat auch der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff für das Problem der Unterscheidung des Physischen und Psychischen unmittelbaren Wert: er bestimmt deutlich seinen immanenten Charakter und grenzt die erkenntnistheoretische Aufgabe seiner Lösung genau ab gegen ihre metaphysischen Interpretationsmöglichkeiten. Keineswegs gibt er aber selbst die Lösung jenes Problems an die Hand. Denn der Mensch mit seiner psycho-physischen Organisation ist ja auch nur ein Glied jenes umfassenden und eigenartigen Zusammenhanges, den dieser Bewußtseinsbegriff bezeichnet. Der gesuchte Differenzpunkt muß daher innerhalb seiner liegen. Offenbar muß mit dem Ausdruck „Bewußtseinserscheinungen“, wenn er das Psychische im Gegensatz zum Nicht-Psychischen bezeichnen soll, noch eine andere und engere Bedeutung verbunden werden, als es jene allgemeine Beziehung alles Gegebenen auf ein Subjekt überhaupt ist.

II. Der biologische Bewußtseinsbegriff.

§ 9.

In der Tat wird der Ausdruck „Bewußtsein“ auch noch in einem anderen und zwar wesentlich verschiedenen Sinne gebraucht. Die sprachliche Äquivokation hat es vielleicht verschuldet, wenn der zutage liegende Unterschied seiner beiden Bedeutungen oftmals übersehen und dadurch zu einer Quelle mannigfacher Verwirrung der Probleme werden konnte. Ein einfaches Beispiel soll ihn deutlich machen. Der Tisch vor mir ist „bewußt“, weil er für mich (oder für andere) nur insoferne existiert, als er gesehen und getastet, in der Erinnerung vorgestellt oder etwa als selbständig existierend gedacht wird. Er ist aber auch wieder in anderem Sinne „unbewußt“, ich schreibe ihm nicht selbst Bewußtsein zu, sondern darf ihn mit dem höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit für bewußtlos halten. Ein Mensch hingegen, der, während ich hier schreibe, unten auf der Straße vorübergeht, ist mir unbewußt, ich nehme ihn nicht wahr und weiß nichts von ihm; vielleicht wird er auch sonst von niemandem bemerkt. Er ist aber deshalb keineswegs bewußtlos, sondern er ist sich seiner selbst bewußt und Träger eines Bewußtseins, wie es das meine ist. Der zweite Fall dieses Beispiels stimmt allerdings aus den früher entwickelten Gründen nicht ganz, denn während und insofern ich diesen Spaziergänger auf der Straße auch nur ganz unbestimmt denke, ist auch er „bewußt“ im ersteren Sinne des Wortes. Es ist aber immerhin deutlich genug, was damit gemeint ist. Im ersten Falle ist „Bewußtsein“ nur ein Kollektivname für alle mit dem Charakter der Bewußtheit ausgestatteten Bestandteile der uns vorliegenden Gesamtwirklichkeit, welche eben deshalb stets Objekte für ein Subjekt sind. Im zweiten Falle bedeutet „Bewußtsein“ eine funktionelle Eigenschaft lebender Organismen, vermöge derer sie auch an die Stelle des Subjekts in jener Relation treten können. Dem passiven tritt so ein aktiver, dem erkenntnistheoretischen ein biologischer oder psychologischer Bewußtseinsbegriff an die Seite. Während jener universell ist und richtig verstanden überhaupt keine Ausnahme kennt, erscheint dieses funktionelle Bewußtsein an die höchsten Lebensvorgänge der organisierten Materie ge-

bunden und findet sich daher auch nur auf eine relativ geringe Anzahl anschaulicher Träger verteilt. Es ist auch in diesen nur unter gewissen Bedingungen vorhanden, während es im traumlosen Schläfe, in Ohnmachtzuständen und im Tode auch hier schwindet. Es tritt nur an den höchsten Entwicklungsformen der Tierreihe zutage und ist daher, entsprechend den kontinuierlichen Übergängen und individuellen Abstufungen organischer Entwicklung, auch selbst mannigfacher Grade der Intensität, Klarheit und Bestimmtheit fähig. Die Sprache symbolisiert den Unterschied der beiden Bewußtseinsbegriffe durch die Ausdrücke: „Bewußt-sein“ und „Bewußtsein-haben“, „unbewußt“ und „bewußtlos“, entsprechend den Verbalformen „gewußt-werden“ und „wissen“. Am kürzesten läßt sich der gemeinte Gegensatz wohl so ausdrücken, daß man sagt: Bewußtheit im erkenntnistheoretischen Sinne ist eine Eigenschaft aller möglichen Objekte, Bewußtheit im biologischen Sinne eine Eigenschaft aller möglichen Subjekte jedes Bewußtseins überhaupt. Das charakteristische Merkmal biologischer Bewußtheit ist somit, daß sie ein, wenn auch noch so dunkles Selbstbewußtsein ihrer Träger voraussetzt, vermöge dessen sie aus der Reihe der Objekte erst an die Stelle des Subjekts im erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffe hinaufrücken. Lebende Wesen, die ihrer selbst bewußt sind, nennen wir beseelt; daher kann die Bewußtheit im biologischen Sinne auch Beseeltheit heißen im Gegensatze zur gegenständlichen Eigenschaftsbezeichnung der Bewußtheit im erkenntnistheoretischen Sinne.

§ 10.

Durch den biologischen Bewußtseinsbegriff scheiden sich somit alle Objekte des erkenntnistheoretischen Bewußtseins in solche, welche auch an dessen Subjektstelle gesetzt werden können, und in solche, bei denen dies nicht möglich ist. Alle Objekte, auch die bewußtlosen Körper, stehen allerdings zu allen übrigen in gewissen Relationen, die sich vom Nächsten bis zum Entferntesten ausspannen. Aber nur dann, wenn sie sich in der Relation zu allen anderen als ein Sein eigenartigen und einzigartigen Wesens — das wir eben mit dem Wörtchen „ich“ bezeichnen — empfinden, nennen wir sie „beseelt“. In der äußeren Erscheinung stellt sich das so dar,

daß kein beseelter Körper seinen eigenen Kopf zu erblicken vermag, es sei denn im Spiegelbild. Eben diesen Körper nennt dann jeder seinen e i g e n e n und zeichnet ihn dadurch vor allen anderen aus. So viele Wesen es gibt, die eine solche Aussage von sich machen können, ebenso viele „Seelen“ oder individuelle Bewußtseins-einheiten haben wir anzunehmen.

Der augenfälligste, aber nur äußerliche Unterschied der beiden Bewußtseinsbegriffe liegt somit darin, daß der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff nur e i n allgemeines Ich kennt und dieses zu einem rein formalen, unpersönlichen Subjekt überhaupt in dem Maße sublimiert, als er begrifflicher Exaktheit zustrebt, während der biologische Bewußtseinsbegriff eine M e h r h e i t solcher Subjekte voraussetzt, nämlich so viele, als es Körper gibt, deren Organisationsstufe das Auftreten von Bewußtsein neben anderen Lebensvorgängen wahrscheinlich erscheinen läßt. Im ersten Falle ist die Bewußtheit etwas Überindividuelles und Generelles, im zweiten Falle ist sie individualisiert. Ein theoretischer Egoist, wenn es einen solchen gäbe, würde keinen Anlaß haben, diesen Unterschied zu machen; für ihn wäre sein Bewußtsein das Bewußtsein überhaupt. Der Beseeltheitsbegriff geht also von der Voraussetzung aus, daß das „Bewußtsein“ mehrfach existiert, das will heißen, daß das Existierende zu einer M e h r h e i t von Subjekten in jener Relation steht, wie sie der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff im allgemeinen beschreibt.

Beseelt sein heißt somit nichts anderes, wie sich als Subjekt oder Beziehungsmittelpunkt einer Welt von Objekten gegenüber empfinden, welche Welt daher auch in gewissem Sinne so oftmals existiert, als es solche Wesen gibt, die zu sich „ich“ sagen können. Auf der Seite der Objekte, d. i. der „Vorstellungen“, ändert sich damit prinzipiell nichts. Sie können für alle Subjekte dieselben sein und stehen zu allen in derselben eigenartigen Beziehung. Hingegen gewinnt die Subjektseite des Bewußtseinsbegriffes durch ihre Besetzung mit einem konkreten Ich erst lebendigen Inhalt. Während für den erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriff das Selbstbewußtsein nur als allgemeiner Repräsentant des Subjekts überhaupt Bedeutung hat und gleichsam nur die Stelle bezeichnet, an die ein w i r k l i c h e s (nicht bloß formales) Ich treten kann, ist es hier der Kern und die

Grundlage des Beseeltheitsbegriffes. „Unbewußt“ im erkenntnistheoretischen Sinne bedeutet: außer jeder Relation zu einem Subjekte stehen; „unbewußt“ im psychologischen Sinne bedeutet: seiner selbst unbewußt sein, sich selbst nicht als Relationszentrum der Gesamtumgebung gegenüber wissen oder fühlen. Dieses Selbstbewußtsein beseelter Wesen kann aber nicht wieder nur in einer Vorstellung von ihnen selbst bestehen. Denn alle Vorstellungen ohne Ausnahme schlagen sich — wie dies die Erörterung des perspektivischen Charakters der Ich-Vorstellung gezeigt hat — immer wieder auf die Objektseite des Bewußtseins. Die Beseeltheit setzt somit voraus, daß ihre Träger noch in anderer Art ihrer Ich-Natur innwerden als dadurch, daß sie sich selbst vorstellen. Diese eigentümliche, vom vorstellenden und wissenden Bewußtsein offenbar verschiedene Art der Selbstinnwerden kann zunächst nur ganz allgemein als Gefühl bestimmt werden im Sinne jenes elementaren Lebensgefühles, das überhaupt den ersten Anstoß zur Scheidung eines Seelischen vom Körperhaften gegeben hat. Das psychologische Selbstbewußtsein ist Selbstgefühl, unmittelbare, unreflektierte Daseinsempfindung, Zentralerlebnis in allen möglichen Abstufungen der Intensität und Bestimmtheit. Es kommt als solches im erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffe, der es nur mit Vorstellungen zu tun hat, gar nicht vor, da es sofort seinen eigentümlichen Ich-Charakter verliert und objektiv wird, sobald wir versuchen, es uns vorstellig zu machen. Hierin liegt der innere Unterschied der beiden Bewußtseinsbegriffe. Die Subjekte des Bewußtseins scheinen also in doppelter Weise gegeben: für sich selbst in Form des Gefühles, für andere in Form der Anschauung (als organisierte Körper). An den Objekten hingegen ändert sich nichts, ob wir sie vom Standpunkte des allgemeinen oder des individualisierenden Bewußtseins auffassen; nur ihre Aufteilung auf die einzelnen biologischen Bewußtseinseinheiten ist eine verschiedene und wechselnde.

§ 11.

Aus jener Multiplikation der Bewußtseinssubjekte ergeben sich wichtige Folgerungen. Während der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff nur ein Ich schlechthin kennt und es sozusagen

nur Zufall ist, wenn dieses allgemeine Ich mit m e i n e m Ich, also dem Ich des jetzt gerade Denkenden, zusammenfällt, setzt der Begriff der Beseeltheit das Subjekt nicht nur in ein Gegenverhältnis zu seinen Objekten, sondern auch zu allen übrigen Subjekten, die er annimmt. Erst hier, wo das Ich, von dem die Erkenntnistheorie redet, auch in jener eigentümlichen Weise sich selbst erlebt, wird es wirklich zu m e i n e m Ich und dadurch zu einem Unikum: denn jeder kann nur zu sich selbst „ich“ sagen; das fremde Ich ist für ihn nicht „Ich“, sondern „Du“. Das Du ist nicht Subjekt, sondern immer Objekt, vor den anderen Bewußtseinsobjekten aber dadurch ausgezeichnet, daß jeder ihm etwas von seinem eigenen Ich-Erlebnis einlegt und damit voraussetzt, daß es ebenso ein Erlebnis- und Vorstellungszentrum ist wie er selbst.

Dadurch scheidet sich aber nicht nur das Beseelte vom Unbeseelten, sondern es gewinnt auch der Begriff des Unbewußten einen neuen Sinn. Jener Satz nämlich, daß es ein im strengen Sinne Unbewußtes überhaupt nicht gibt, gilt immer nur für das eigene Ich. Die Gefühle, Absichten und geheimen Gedanken eines anderen sind mir nicht absolut unbewußt, sondern nur sehr unbestimmt bewußt, weil sie doch, insofern ich sie überhaupt voraussetze, in irgend einer Form mein Bewußtseinsinhalt sein müssen. Das gilt sogar von jenen Nebenmenschen, von deren Existenz ich nichts weiß, an die ich aber doch irgendwie denken muß, um sie auch nur als unbekannt seiend annehmen zu können; nur daß hier jene Unbestimmtheit eine noch viel größere und allgemeinere ist. Hingegen nimmt jeder mit Recht an, daß seine eigenen unausgesprochenen Gedanken, sein Willens- und Gefühlsleben, seine inneren Körperempfindungen, die ihm selbst genau bekannt sind, den anderen entweder schlechthin unbewußt bleiben (insofern sie gar nicht daran denken) oder wenigstens nur ganz unbestimmt bewußt sind und von ihnen vielleicht grundfalsch gedeutet werden. Jeder einzelne hat also etwas für sich, von dem er allein in ganz anderer und tieferer Art weiß als alle anderen. Erst auf Grund dieses Vergleiches gewisser Bezirke des Eigenbewußtseins mit dem Wissen anderer von ihnen entsteht schon im vorwissenschaftlichen Denken die Vorstellung eines individuellen Innenlebens und einer I n n e n w e l t, die nur einem zugänglich ist, allen anderen aber verschlossen bleibt und sich ihnen selbst durch absichtliche Mitteilung niemals

restlos aufschließen läßt. Ihren korrelativen Gegensatz bildet die Außenwelt als die Gesamtheit des allen beseelten Wesen gemeinsam Vorliegenden und ihnen daher auch — wenigstens prinzipiell — allgemein Zugänglichen. Im erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffe hat diese Unterscheidung von Innen und Außen gar keine Stelle: sein rein formales Ich hat keinen Inhalt und darum auch keine Innenwelt und, da es bloß Vorstellungszentrum ist, kommt auch das dort „innerlich“ Genannte hier nur als „Vorstellung“ im Zusammenhange anderer Vorstellungen in Betracht. Im biologischen Bewußtseinsbegriffe ist das Ich Erlebniszentrum und darum scheidet sich hier das nur von Einem Erlebbare von dem für alle Vorstellbaren.

Diesem Gegensatze von Außen- und Innenwelt im Sinne des allen beseelten Individuen Gemeinsamen und des immer nur Einem von ihnen Zugänglichen ist seit jeher für die Unterscheidung des Physischen und Psychischen besondere Wichtigkeit beigemessen worden. Er reicht aber gleichwohl zu ihrer Festsetzung nicht ohneweiters zu, weil jene Grenze eine fließende ist und in der Reflexion alsbald ganz verschwindet. Einerseits nämlich ordnet sich nicht nur der fremde Du-Körper, sondern auch der eigene Ich-Körper der Außenwelt zu. Denn was an diesem unter natürlichen Verhältnissen unsichtbar bleibt, wie die inneren Organe und Vorgänge, kann teils durch künstliche Hilfsmittel wahrnehmbar, teils durch Belehrung so vorstellbar gemacht werden, daß es sich ohne Schwierigkeit dem gemeinsamen Außenweltbilde einfügt. Es blieben also für die Innenwelt nur die Gefühle aller Art in ihrer Unmittelbarkeit übrig. Aber auch diese setzen sich ganz von selbst in anschauliche somatische Vorgänge um, sobald wir versuchen, sie in deutliches Bewußtsein zu erheben. Ihre unmittelbare Erlebtheit wird durch die Vorstellung organischer Prozesse und mimischer Ausdrucksbewegungen gleichsam verdrängt und dadurch ihres spezifischen Innencharakters entkleidet. Das Ich als Vorstellung und das Nicht-Ich als Vorstellung stehen auf gleicher Stufe, denn beide sind nur anschaulich-körperhaft vorstellbar und ordnen sich darum ein und demselben Objektzusammenhange ein. Diese Veräußerlichung des Inneren ist ein natürlicher, von selbst einsetzender Prozeß, der — wie sich noch zeigen wird — seine Grundlage im Wesen des Psychischen selbst hat.

Ihm parallel geht der analoge Denkprozeß der Verinnerlichung des Äußeren. Als der Kern und festeste Bestand der Außenwelt erscheint schon dem vorwissenschaftlichen Denken das Sicht- und Greifbare und das nach Art des Sicht- und Greifbaren Vorgestellte. Bei den Wahrnehmungen der übrigen Sinnesgebiete kann die Zuordnung zur Außen- oder Innenwelt schon zweifelhaft sein. Der Grund dafür ist die größere individuelle Variabilität dieser Sinnesqualitäten, infolge derer die Aussagen verschiedener Individuen über sie häufig voneinander abweichen. Der Umstand, daß dem einen warm erscheint, was dem anderen kalt vorkommt, läßt die Wärmeempfindung zum erlebenden Ich in ein ungleich näheres Verhältnis treten, als es bei den viel gleichförmigeren Gesichts- und Tastwahrnehmungen der Fall ist. Motorische Sensationen und Organempfindungen stehen von vornherein gleichsam in der Mitte zwischen Empfindung und Gefühl und rechnen daher zur Innenwelt. Die fortschreitende Reflexion und die sich ergebenden Widersprüche in den Erfahrungsaussagen verschiedener Individuen lassen allmählich aber auch die optischen und haptischen Empfindungen als mehr oder weniger individuell variabel erkennen und führen schließlich dazu, auch sie als „Modifikationen seines Zustandes“ in das wahrnehmende Subjekt zurückzunehmen. Ich kann ja niemals gewiß sein, ob mein Nebenmensch, wenn er von sich aussagt, daß er „blau“ empfinde, auch wirklich die gleiche Qualität im Bewußtsein hat, welche ich mit dem Worte „blau“ meine. Eine allfällige Differenz würde niemals zu entdecken sein, sofern nur die sinnliche Organisation der betreffenden Individuen dieselbe bleibt. Es wäre dann eben bloß eine Folge sprachlicher Konvention, daß ihre Aussagen übereinstimmen, obwohl vielleicht der eine tatsächlich „gelb“ und der andere tatsächlich „rot“ sieht, weil nämlich dem einen, so oft er „gelb“ sah, und dem anderen, so oft er „rot“ sah, jedesmal das Wörtchen „blau“ vorgesprochen wurde. Schon der Sophist Gorgias hatte ähnliche Erwägungen angestellt, um seinen theoretischen Nihilismus zu begründen. Da ähnliches auch von haptischen Empfindungen gilt, so erweist sich die Unterscheidung „primärer“ und „sekundärer“ Qualitäten auf die Dauer nicht als haltbar. Dazu kommt, daß nur ein sehr kleiner Teil unserer Außenweltbilder auf unmittelbarer Empfindung beruht, während ihre übrigen Bestandteile aus Erinnerungsvorstellungen sich zu-

sammensetzen, die als solche schon der Kontrolle ihrer Gemeinsamkeit sich entziehen. Außerdem ist jener Ausschnitt der Außenwelt, der gerade einem Individuum gegenwärtig ist, vielen anderen entzogen und umgekehrt. Was nach Abzug alles dessen von der gemeinsamen Außenwelt noch übrig bleibt, nämlich ein qualitätsloses Gerippe formaler Raumbestimmungen, trägt so offensichtlich den Charakter künstlicher Begriffsbildung, daß es nicht geeignet ist, die fortschreitende Einbeziehung der gesamten Umwelt in die Innenwelt des seelischen Subjekts zu verhindern.

Nicht der Umstand also, daß alle Außenweltbestandteile „Vorstellungen“ im erkenntnistheoretischen Sinne sind, sondern daß sie individuell variable Vorstellungen sind, scheint sie in die Innenwelt einzubeziehen oder bringt sie wenigstens zu dieser in eine ihrem Wesen nach noch zu erörternde enge Beziehung. Daraus allein folgt jener „Charakter totaler Einsamkeit der Eigenerfahrung“¹, welcher die Träger des biologischen Bewußtseins von anschaulicher Körperlichkeit zu Monaden einschrumpfen läßt, die keine Fenster besitzen, durch die sie sich mit der Umwelt verständigen können. Erst hier bekommen die Ausdrücke: „Bewußtseinsinhalt“ und „im Bewußtsein sein“ verständlichen Sinn, nämlich den: einer abgeschlossenen Einheit angehören. Dieser Doppelprozeß eines Überganges von außen nach innen und umgekehrt spielt in der natürlichen Unterscheidung des Physischen und Psychischen eine bedeutsame Rolle. Das eigentlich Ursprüngliche des Innenweltbewußtseins sind aber, wie festgehalten werden muß, niemals Vorstellungen, sondern Gefühlserlebnisse, vor allem das elementare Daseinsgefühl lebender Wesen.

Im Gegensatz zu jenem natürlichen Prozesse der Veräußerlichung des Inneren ist diese Verinnerlichung des Äußeren eine Sache wissenschaftlicher Reflexion und in ihrem Fortschreiten durch verschiedene Denkmotive bedingt und gefördert. Sie endet damit, das empirische Einzelich an die Stelle des Subjekts im erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriff zu setzen und läuft bei folgerichtiger Durchführung in Solipsismus aus. Während der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff an und für sich über dem Gegensatz von Subjekt und Objekt steht und deren Korrelation nur als

¹ M. Frischeisen-Köhler: Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912, S. 258.

das am meisten charakteristische Merkmal der gegebenen Wirklichkeit behauptet, führt seine Berührung mit dem Beseeltheitsbegriff und dessen Entgegensetzung von Innen- und Außenwelt schließlich dazu, entweder das Subjekt an das Objekt zu verlieren oder das Objekt ganz in das Subjekt aufzunehmen und dadurch auch die einzelnen Bewußtseinswelten voneinander völlig zu isolieren. Aus dieser Durchkreuzung der beiden Bewußtseinsbegriffe ergeben sich infolgedessen eine Anzahl erkenntnistheoretischer Probleme, aber auch ebenso viele Scheinprobleme, die aus einer mißverständlichen Vermengung der beiden Begriffe entspringen.

III. Bewußtseinsprobleme und Bewußtseins-scheinprobleme.

§ 12.

Der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff erhält lebendigen Sinn erst dann, wenn an die Stelle eines reinen oder formalen Ichs ein konkretes Einzelich tritt, welches nicht mehr einen bloß gedachten Beziehungspunkt darstellt, sondern im Selbstbewußtsein sein wirkliches Dasein unmittelbar erlebt. In Wahrheit entsteht ja jener allgemeine Bewußtseinsbegriff überhaupt nur dadurch, daß die Erkenntnistheorie aus bestimmten Gründen die vielen möglichen Einzelichs, welche Subjekte eines Bewußtseins sein können, in den Begriff eines inhaltsentkleideten und daher beharrend-identischen „Subjekts überhaupt“ zusammenzieht. In dem Augenblicke aber, in dem dieser Subjektsbegriff konkrete Erfüllung findet, scheint der an sich indifferente erkenntnistheoretische Idealismus eine subjektive Wendung zu nehmen. Nimmt man nämlich, wie es der Begriff der Beseeltheit verlangt, eine Mehrheit solcher Bewußtseinssubjekte an, so verwandelt sich für jedes von ihnen jenes „Ich überhaupt“ naturgemäß in sein Ich, das sich von allen übrigen Ichs durch die Grenze seiner Innenwelt getrennt weiß und daher auch alle ihm gegebenen Wirklichkeitsbestandteile zunächst nur auf sich allein, als ihren Mittelpunkt, beziehen kann. Sie werden dadurch für jeden zu seinen Vorstellungen, von denen er niemals mit Sicherheit wissen kann, ob er sie auch mit anderen teilt. Sie stellen sich daher auch als wirkliche „Inhalte“ eines in sich geschlossenen Bewußtseins dar und bilden so für jeden eine Welt für sich.

Dieser „subjektive Idealismus“, so sehr er auch in seinen Folgerungen dem natürlichen Denken widerstrebt, ist in gewissem Sinne unwiderleglich. Denn man kann niemandem zumuten, „außer sich“ zu empfinden, zu denken und zu fühlen. Da nun auch alle anderen anschaulichen Bewußtseinsträger immer nur als Vorstellungen und in keiner anderen Weise wie die übrigen Außenweltbestandteile gegeben sind, so scheint der Solipsismus die unvermeidliche Konsequenz zu sein. Das Merkwürdige dabei ist, daß dieser Solipsismus gerade nur als Folge jener ursprünglichen Annahme einer Mehrheit von Bewußtseinssubjekten sich ergibt, also gewissermaßen sich selbst wieder aufzuheben scheint. Noch merkwürdiger ist, daß „ich“, sobald ich versuche, meiner selbst deutlich bewußt zu werden, mir auch selbst wieder nur als prinzipiell gleichgestelltes Glied jener Vorstellungswelt erscheine, die doch nur „in mir“ existieren soll. Aus diesem Grunde hat der Solipsismus im erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffe als solchem überhaupt keinen Boden, weil dort auch mein Ich immer nur als Vorstellung vorkommt und daher mit den übrigen Ichs, als Objekt, auf gleicher Stufe steht. Sein „Ich überhaupt“ ist eben nur der Stellvertreter oder Platzhalter für jedes beliebige Einzelich und darum über die Sonderung der empirischen Subjekte hinausgehoben.

Zu einem nicht minder großen Rätsel wie die Existenz des Du wird aber auf jenem Standpunkte auch die Annahme einer gemeinsamen Außenwelt, der sich doch niemand entziehen kann. Denn auch angenommen, diese Außenwelt einschließlich der übrigen Bewußtseinssubjekte bestünde in der Tat nur aus „meinen“ Vorstellungen, so machen doch einzelne dieser Vorstellungen Aussagen über die anderen, die ich nicht anders zu deuten vermag, als daß ich auch ihnen ein Bewußtsein einlege, das mit meinem eigenen in vielen Zügen übereinstimmt und daher auch auf eine Gemeinsamkeit vieler „Vorstellungen“ schließen läßt. Die Zugeordnetheit aller Vorstellungen zur Innenwelt der einzelnen Bewußtseinsträger macht aber eine wahre Gemeinsamkeit unmöglich, daher diese nur so ausgelegt werden kann, daß die empirische Außenwelt in gleicher Weise so oftmals existiert, als es empirische Bewußtseinssubjekte (Seelen) gibt. Dabei muß sich aber jeder sagen, daß jene Aussagen und ihre Introjektion ebenso wie diese Annahme sich doch immer nur in seinem Bewußtsein abspielen und daher in ihrer objektiven

Realität keineswegs feststehen. Dabei zeigt sich hier ein ähnliches Paradoxon wie früher beim Du-Problem: daß nämlich der Begriff einer abgeschlossenen Innenwelt nur im Gegensatze zu einer gemeinsamen Außenwelt gebildet wurde und nur im Gegenverhältnis zu einer solchen angebbaren Sinn behält, daher sich auch hier die Leugnung dieser letzteren in gewissem Sinne selbst aufhebt. Der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff als solcher wird auch davon nicht betroffen, weil eben sein Subjekt überhaupt kein Inneres besitzt, daher auch seine Objekte allen möglichen konkreten Subjekten prinzipiell gemeinsam sind.

Aber auch das Verhältnis von Leib und Seele wird, von Seite des Beseeltheitsbegriffes aus betrachtet, zum Ausgangspunkte einer geradezu antinomischen Fragestellung. Sie gründet sich ihrem Ursprunge nach darauf, daß einzelne Körper unserer Erfahrungswelt Lebensäußerungen zeigen, von denen wir annehmen müssen, daß sie mit Bewußtsein verbunden sind, weil sie nur auf Grund dieser Annahme verständlich werden. Tägliche Erfahrungen und Wissenschaft belehren uns, daß das Auftreten von Bewußtseinserscheinungen jeder Art an das Vorhandensein einer bestimmten nervösen Organisation gebunden ist und mit physiologischen Vorgängen irgendwie funktionell zusammenhängt. Die Erkenntnistheorie aber wieder lehrt uns, daß die Materie und ihre Organisation, also auch der animalische Leib, selbst wieder nur „Vorstellungen“, also in gewissem Sinne Bewußtseinserscheinungen sind. Wird nun durch den Beseeltheitsbegriff die Gesamtheit der Vorstellungen in die einzelnen Bewußtseinsträger hineinverlegt, so scheint sich die ganze Überlegung im Kreise zu drehen: mein Bewußtsein als Funktion meines Körpers, der selbst wieder nur als mein Bewußtseinsinhalt existiert. Schopenhauers Lehre, daß der Intellekt Gehirnfunktion sei, die Außenweltvorstellung aber, zu der doch auch die Vorstellung des eigenen Gehirns gehört, wieder Funktion des Intellekts, kann hiefür als typisches Beispiel dienen. Für den erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriff existiert auch diese Schwierigkeit nicht, weil sein Subjekt nicht der menschliche Körper und seine Objektenwelt nicht Funktion des Subjekts ist.

Es ist im Grunde nur eine andere Wendung desselben Problems, wenn auf den Umstand hingewiesen wird, daß es objektiv eine Zeit gegeben haben müsse, in der nicht nur „mein“ Ich noch

nicht war, sondern wo überhaupt noch kein beseeltes Wesen auf der Erde existierte. Wie vereint sich damit der Fundamentalsatz des esse est percipi? Nur jene subjektiv-individualistische Fassung, die dieser im Beseeltheitsbegriffe annimmt, kommt auch hier allein in Frage. Denn würde man jenes Problem in konkreter Anwendung etwa so formulieren: Wie vereint sich Kants kritischer Idealismus mit seiner Lehre von der Entstehung des Planetensystems? so wäre sie leicht zu beantworten. Für jedes tatsächlich mögliche Erkenntnis-subjekt besteht jene Weltperiode eben nur in Phantasievorstellungen, die am Leitfaden und nach Analogie der gegenwärtigen Erfahrung gebildet wurden und daher für jedes empirische Subjekt ebenso empirische Realität besitzen können wie die gegenwärtige Weltlage, die sich ja auch nur aus „Vorstellungen“ (und zwar ihrem größten Teile nach aus sekundären Vorstellungen) zusammensetzt. Für den Beseeltheitsbegriff hingegen, der selbst auf empirischem Boden erwachsen ist, liegt die Sache nicht so einfach. Die Möglichkeit des Auftretens beseelter Wesen setzt eben die reale Existenz organisierter Materie und der zu ihrer Entstehung notwendig vorangegangenen kosmischen Prozesse voraus, was zu Widersprüchen führt, wenn jene nur als Bewußtseinsinhalte ebenderselben Wesen existieren sollen, womit diese Frage wieder in das vorige Problem einmündet.

Es sind somit drei wirkliche Probleme, die aus der Durchkreuzung des erkenntnistheoretischen und des biologischen Bewußtseinsbegriffes hervorgehen: Das Du-Problem, das Problem der gemeinsamen Außenwelt und das Problem des Verhältnisses von Leib und Seele. Sie sind alle drei nur Teilprobleme oder Spezialfälle jenes allgemeinsten, schwierigsten und tiefsten Problems der Erkenntnistheorie überhaupt, welches sich kurz als dasjenige des Verhältnisses zwischen dem Bewußtsein überhaupt und dem konkreten Einzelbewußtsein bezeichnen läßt. Es beruht auf der Tatsache, daß auch das primäre Erkenntnis-subjekt immer nur unter der Gestalt eines individuellen empirischen Ichs seine Verwirklichung findet.

§ 13.

Außer diesen wirklichen Problemen, die — wie sich noch zeigen wird — in der eigentümlichen Natur des Psychischen selbst wur-

zeln, ergeben sich aus der Verwechslung beider Bewußtseinsbegriffe auch noch eine Anzahl Scheinprobleme oder vermeintliche Schwierigkeiten, die sich ohneweiters beheben lassen, wenn man der selbstverständlichen Forderung reinlicher Auseinanderhaltung beider Bewußtseinsbegriffe genügt.

Dahin gehört zunächst jene Trübung und Verfälschung des erkenntnistheoretischen Idealismus durch jene spiritualistische Nebenbedeutung, welche der Begriff „Vorstellung“ in seiner Beziehung zum Beseeltheitsbegriff leicht annimmt. Wenn alle Wirklichkeitsbestandteile der Innenwelt empirischer Subjekte zugerechnet werden, so scheint jeder Realitätsunterschied zwischen ihnen zu schwinden. Es sind dann eben alle „meine“ Vorstellungen, also subjektiv gefärbte und individuell veränderliche Bewußtseinsinhalte. Als solche scheinen dann auch die Körpervorstellungen den spezifischen Innenwelterlebnissen wesensverwandter zu sein als dem, was das natürliche Denken und die Naturwissenschaft Außenweltgegenstände nennen. Da nun anschauliche „Vorstellungen“, wenn sie zu wirklichen „Dingen“ in Gegensatz gebracht werden, nur spirituell und somit als abgeblaßte, schattenhafte Körperlichkeit gedeutet werden können, so erhält damit das ganze Außenweltbild etwas Gespensterhaftes, das an Traumbilder oder Halluzinationen erinnert. Wird nun weiter gesagt, daß die äußere Wirklichkeit eben selbst gar nichts anderes als „nur“ innere Vorstellung ist, so verbindet sich mit dieser Behauptung eine gefühlsmäßige Realitätsverminderung der Außenwelt: der Begriff der „Erscheinung“, der im Sinne des kritischen Idealismus mit dem der Naturwissenschaft übereinstimmt, geht in den eines wesenlosen subjektiven Scheins über. Alle Erkenntnis jener Außenwelt wird dadurch zu einer Scheinerkenntnis, die „Welt als Vorstellung“ zu einer bloßen Illusion, zum Schleier der Maja. Aus dieser spiritualistischen Färbung des Bewußtseinsbegriffes erklärt sich die manchmal vorhandene Abneigung positiv gerichteter Geister gegen die Anerkennung des Idealismus oder Phänomenalismus überhaupt, der ihnen etwas Wirklichkeitsfremdes, ja Wirklichkeitsfeindliches und mystisch Unklares an sich zu haben scheint, während ihm diese Züge in seiner kritischen Fassung durchaus fremd sind. Der kritische Idealismus kennt keinen Gegensatz von Ding und (primärer) Dingvorstellung und daher auch keine Realitätsabstufungen zwischen bei-

den. Sein Bewußtseinsbegriff hat überhaupt mit der möglichen Entgegensetzung eines Physischen und Psychischen nichts zu tun, sondern behauptet im Gegenteile den homogenen Charakter der gegebenen Wirklichkeit. Der Beseeltheitsbegriff wieder, der jenem logisch untergeordnet ist, schließt an und für sich jeden Idealismus besonderer Art aus, da er selbst nur unter der Voraussetzung empirisch reeller Existenz seiner Subjekte möglich ist. Das ganze Mißverständnis entsteht nur, wenn man die Probleme, welche sich aus der Durchkreuzung der beiden Bewußtseinsbegriffe ergeben, voreilig durch deren Identifizierung lösen will.

Der Erkenntnistheorie droht aber von dieser Seite eine noch viel größere Verwicklung. Wird nämlich die Körperweltvorstellung in der angegebenen Weise subjektiviert und demgemäß der Innenwelt empirischer Subjekte eingelegt, so kommt es unvermeidlich zu einer *Verdopplung* der räumlichen Wirklichkeit: die Körperwelt, von der das Merkmal der Ausgedehntheit nicht ablösbar ist, existiert einmal „außer uns“ im Raume und dann wieder als unausgedehntes Bild dieser Außenwelt „in uns“, nämlich als Bestandteil unserer Innenwelt, zu deren Begriff es ja gehört, unräumlich zu sein. Da uns aber nun doch nur dieses „Bild“ unmittelbar gegeben ist, so wird das räumliche extra nos zu einem transzendenten praeter nos: die empirische Außenwelt zu einer metaphysischen Außenwelt. Dieser Gedankengang wurde zur Quelle endloser und unlösbarer Denkschwierigkeiten. Ging man von der metaphysischen Außenwelt aus, so schien die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit ihr unbegreiflich und unkontrollierbar. Ging man von der Innenwelt als dem vermeintlich allein Gegebenen aus, so mußte die Existenz ausgedehnter Dinge im Raum durchaus problematisch erscheinen. Es ergab sich dann jene von K a n t bekämpfte Form des Cartesianischen Idealismus — der „problematische“ Idealismus —, welcher, von der Priorität der äußeren vor der inneren Erfahrung ausgehend, nur durch einen unsicheren Schluß der Realität einer Körperwelt gewiß zu werden vermochte. Die gleiche Überlegung wiederholte sich in Hinsicht des Anschauungsraumes selbst, von dem uns nur eine „innere“ und somit selbst ausdehnungslose Vorstellung unmittelbar gegeben sein sollte. K a n t's kritischer Idealismus, der durchaus im Sinne des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes zu verstehen ist, hat dann dieser Verwirrung ein Ende bereitet, wenn auch K a n t selbst in der

Darstellung seiner Lehre von der Amphibolie der Doppelbedeutung des „in uns“ und „außer uns“ nicht ganz loszukommen vermochte. Dem kritischen Idealismus zufolge fallen der ausgedehnte Anschauungsraum und die Anschauung dieses Raumes zusammen und demgemäß auch die Körper im Raum und die Vorstellungen dieser Körper. Unsere Vorstellungen des Ausgedehnten sind selbst räumlich ausgedehnt, aber auch alles räumlich Ausgedehnte ist Vorstellung und nicht Ding an sich. Für die empirischen Subjekte steht daher die Realität der räumlichen Außenwelt außer Frage: sie ist für sie so, wie sie sich darstellt, ausgedehnt, sichtbar und greifbar, und wenn wir Grund haben, sie mit Rücksicht auf ihre Subjektbezogenheit als „Vorstellung“ zu bezeichnen, so ändert sich an ihr nichts. Je nach dem augenblicklichen Interesse können die Dinge im Raume „Vorstellungen“ genannt werden oder die räumlichen Vorstellungen „Dinge“. Tritt ein konkretes seelisches Ich an die Stelle des Subjektes, so verschwinden der Raum und seine Inhalte deshalb nicht in seiner Innenwelt, sondern sie treten zu ihm nur in jene eigentümliche Beziehung der Zuordnung, der zufolge wir dann nicht mehr von Vorstellungen schlechthin, sondern von meinen, deinen, seinen Vorstellungen sprechen. Erst hier beginnt das Problem einer gemeinsamen Außenwelt, weil die Übereinstimmung dieser individuellen Vorstellungen einer direkten Kontrolle sich entzieht. Für jeden einzelnen aber ist seine Außenwelt ein primär Wirkliches und nicht bloß das subjektive Abbild eines solchen. Erst bei der Umsetzung jener primären Außenwelt in nachbildende Gedanken kann die Frage der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung wieder — und zwar hier mit Recht — aufgeworfen werden.

Endlich beruht es gleichfalls auf einer irrtümlichen Vermengung und Vertauschung der beiden Bewußtseinsbegriffe, wenn der erkenntnistheoretische Idealismus gelegentlich in einen Panpsychismus umschlägt. Die Ansicht, daß alle Wirklichkeitsbestandteile immer nur als bewußte gegeben sind, wird hier in die davon wesentlich verschiedene umgedeutet, daß sie auch alle beseelt sein müßten. Allerdings findet diese Anschauung auch in der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise eine gewisse Stütze. Da jene leibliche Organisation, die wir als Begleiterscheinung animalischer Beseeltheit anzusehen gewohnt sind, sich als Produkt einer stufenweisen Entwicklung aus primitiven einzelligen Lebensformen auf-

fassen läßt, so liegt der Gedanke nahe, die Eigenschaft der Beseeltheit mit entsprechender Einschränkung auch auf sie auszudehnen und schließlich sogar den Sprung zur Beseeltheit auch der Einheiten der anorganischen Materie zu wagen. Eine empirische Berechtigung zu einem solchen Hylozoismus liegt aber nicht vor, weil die Erfahrung uns vielmehr das Auftreten seelischer Erscheinungen durchwegs an die Lebensfunktion *organisierter* Materie gebunden zeigt. Das Motiv zur Annahme einer solchen Allbeseelung liegt von dieser Seite her in dem Wunsche, nun auch umgekehrt wieder sich das Entstehen höheren Bewußtseins durch seinen synthetischen Aufbau aus jenen elementaren Bewußtseinsrudimenten verständlich zu machen. Es ist aber in keiner Weise einzusehen, wie aus einer Kumulation noch so vieler Seelenatome oder Atomseelen — wenn man nicht wieder das Wunder der Organisation zu Hilfe ruft — etwas anderes hervorgehen soll als eben eine größere *S u m m e* von Elementarseelen. Das Entstehen eines Bewußtseins höherer Ordnung aus ihnen bleibt durchaus unbegreiflich. Eine infinitesimale Abnahme der Beseeltheit mag ein Postulat der Kontinuität sein; zur Erklärung des menschlichen Bewußtseins trägt sie aber schon deshalb nichts bei, weil die Beseeltheit der Protisten oder gar der Atome sich von dem, was wir „Bewußtsein“ nennen, so weit entfernen müßte, daß jeder Vergleich hinfällig wird. Naturalistische Spekulationen solcher Art, welche einer erkenntnistheoretischen Orientierung entbehren zu können glauben und im Grunde nur auf einer unberechtigten Übertragung naturwissenschaftlicher Gesichtspunkte auf das Bewußtseinsproblem beruhen, können hier weiterhin außer Betracht bleiben. Eine wirkliche Allbeseelung der Natur kann nur aus einer *E i n f ü h l u n g* unseres Ich-Erlebnisses in die Naturobjekte hervorgehen, bildet als solche aber nur ein ästhetisches und psychologisches, allenfalls auch ein metaphysisches Problem, auf keinen Fall aber irgendeine Problemlösung.

Aber auch die Lehre vom *psycho-physischen Parallelismus* kann unter Umständen zu einem ähnlichen Denkfehler verleiten. Das klassische Beispiel hierfür bietet *Spinoza*. Seine ursprüngliche Lehre ist, daß jedem *Modus* im *Attribute* der Ausdehnung ein *inhaltlich gleicher* *Modus* im *Attribute* des Denkens entspricht und umgekehrt. Ein Körper und die Idee dieses Körpers sind „*una eademque res, sed duobus modis expressa*“.

Das Attribut des Denkens und seine Modi sind also insoweit im Sinne des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes zu verstehen: Jeder Modus der Ausdehnung (z. B. ein Kreis oder ein Mensch) ist zugleich ein Modus des Denkens (als Vorstellung dieses Kreises oder Menschen). Von der physischen Seite her läßt sich dieser halb ontologische, halb erkenntnistheoretische Parallelismus ohne Schwierigkeit durchführen, weil eben jede Annahme real ausgedehnter Körper und ihrer Bewegungen voraussetzt, daß uns diese zugleich als „Vorstellungen“ bewußt sind. Hingegen ist er von der psychischen Seite her nur in Hinsicht eben dieser Körperweltvorstellungen in gleichem Sinne durchführbar, nicht aber in Hinsicht abstrakter Begriffe, seelischer Tätigkeiten und Zustände. Wo ist im Attribute der Ausdehnung ein inhaltlich identischer Modus zu finden, der etwa dem Begriffe der Gerechtigkeit, der Aufmerksamkeit oder dem Gefühle der Hoffnung entspricht? Wo ein Ausdehnungsmodus, der dem im Attribute des Denkens zweifellos vorhandenen, aber falsch gebildeten Zweckbegriffe entspricht? Daher tritt hier unvermerkt eine Verschiebung jener Parallelität ein: den seelischen Vorgängen werden nicht mehr inhaltlich identische Vorgänge der Außenwelt zugeordnet, sondern physiologische Prozesse, welche jenen in keiner Weise mehr gleichen. Wird dieses anthropologische Schema nun wieder umgekehrt auf die physische Reihe im ganzen übertragen, so ergibt sich die unabweisbare Folgerung, daß nun auch allen körperlichen Vorgängen — wenn auch je nach ihrer Ähnlichkeit mit den Vorgängen im menschlichen Leibe in verschiedenem Grade — seelische Innenerlebnisse zugeordnet werden müssen: an Stelle ihres „Gedacht-Werdens“ im Attribute des Denkens tritt die *Beseeltheit* aller Ausdehnungsmodi, die sich mit der sonstigen Lehre des Philosophen nur schwer vereinigen läßt. Umgekehrt wird durch diese Verschiebung auch wieder der Begriff der Denkmodi affiziert, indem an die Stelle der Denkinhalte die Denktätigkeiten gesetzt werden, wenn auch diese Seite nicht so augenfällig hervortritt, da *Spinoza* auch die Vorstellungen der Ausdehnung für unausgedehnt hält. Aber schon die Gleichsetzung des menschlichen Geistes (der doch anderseits als Aktionszentrum gedacht wird) mit der bloßen Vorstellung des menschlichen Körpers spiegelt diese Verwirrung der Begriffe wieder und ist nur ein gewaltsamer Versuch, den ontologischen Parallelis-

mus aufrechtzuerhalten. Zwischen den beiden Sätzen: „ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum“ und „omnia, quamvis diversis gradibus animata sunt“ klappt eben ein logischer Sprung, der auf dem unvermerkten Übergange vom Bewußtseins- zum Beseeltheitsbegriffe beruht¹. Auch die metaphysische Weltanschauung Fechners entspringt zum Teile einer solchen Amphibolie der beiden Bewußtseinsbegriffe.

IV. Der Solipsismus und das psycho-physische Problem.

§ 14.

Aufgabe der bisherigen Untersuchung war eine vorläufige Klärung des Bewußtseinsbegriffes, um seinen Zusammenhang mit dem vorliegenden Problem der Unterscheidung des Physischen und Psychischen übersehen zu können. Es hat sich vor allem gezeigt, daß der Begriff „Bewußtseinserscheinungen“ nur auf Grund des Beseeltheitsbegriffes eine solche Bedeutung annimmt, welche seine übliche Verwendung als zusammenfassenden Ausdruck für das Psychische rechtfertigen könnte. Der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff als solcher hat mit jener Unterscheidung jedenfalls nichts zu tun, weil seine Aussagen von der Gesamtwirklichkeit, sofern sie für uns Gegenstand sinnlicher oder intellektueller Erkenntnis ist, schlechthin gelten und daher auch innerhalb ihrer keinen Unterschied begründen können. Erst durch jene konkrete Individualisierung des allgemeinen oder formalen Subjektes, wie sie der Beseeltheitsbegriff ausdrückt, entsteht die Sonderung einer Außen- und Innenwelt und damit erst ergibt sich die Möglichkeit, auch die „Bewußtseinserscheinungen“ überhaupt zur seelischen Innerlichkeit lebender Wesen in Beziehung zu setzen. Damit ist nun allerdings über den spezifischen Charakter dieses Seelischen noch gar nichts ausgemacht. Die mannigfachen Probleme, die sich aus der naturgemäßen Durchkreuzung der beiden Bewußtseinsbegriffe ergeben, weisen vielmehr darauf hin, daß eine endgültige Fixierung dieser Begriffe erst von einer klaren Feststellung dessen, was hier „innerlich“ heißen kann, zu erwarten ist.

¹ Ausführlich über diesen Punkt bei Spinoza in meiner Philosophie des Erkennens, 1911, S. 99f.

Da sich aber aus jener Durchkreuzung auch weitgehende erkenntnistheoretische Konsequenzen zu ergeben scheinen, die geeignet wären, die Überlegung von vorneherein in bestimmte (und zwar falsche) Bahnen zu drängen, so ist nach dieser Richtung hin eine Abgrenzung des Problems notwendig, welche wieder eine vorläufige Auseinandersetzung mit dem subjektiven Idealismus und Solipsismus bedingt.

§ 15.

Der subjektive Idealismus und seine letzte Konsequenz, der Solipsismus, entspringen der scheinbar unvermeidlichen Einbeziehung aller Wirklichkeitsbestandteile in die Innenwelt beseelter Wesen. Sie müssen bei ganz folgerichtiger Durchführung damit enden, daß überhaupt nur dem instantanen Bewußtseinsinhalt des gerade jetzt und hier denkenden Seelenwesens unmittelbare Realität zuerkannt werden kann, wobei sich schließlich auch dieses Seelenwesen selbst zu einer illusionären Augenblicksvorstellung verflüchtigt. Diese Ansicht ist — wie bereits gezeigt — in gewissem Sinne unwiderleglich. Voreilig und unrichtig hingegen wäre es, aus ihr zu schließen, daß nun auch jedes einzelne dieser Denksubjekte sich für sich selbst vollkommen isoliert und allein existierend erscheinen müßte; und ebenso unrichtig wäre die Annahme, daß jener Standpunkt auf die Behandlung wissenschaftlicher Probleme irgend einen Einfluß nehmen müßte. Beides ist aber gerade das, wogegen sich die allseitige und eifrige Bekämpfung des Solipsismus vor allem richtet — ein Eifer, der um so merkwürdiger ist, als der Solipsismus überhaupt von keinem einzigen Philosophen als endgültiger Standpunkt behauptet worden ist. Gegen seine vermeintlichen Gefahren, die in Wahrheit nur auf einer unvollständigen Beschreibung des psychologischen Tatbestandes beruhen, bietet wieder der philosophische Kritizismus hinreichende Gewähr.

Jener verhängliche Schein einer Isolierung des empirischen Erkenntnissubjektes entsteht vor allem dadurch, daß man bei der Gleichsetzung seiner Innenwelt mit dem erkenntnistheoretischen Bewußtsein auf halbem Wege stehen bleibt. Macht man damit völlig ernst, so schlägt der subjektive Idealismus wieder ganz von selbst in jenen objektiven kritischen Idealismus um, dessen praktisch in-

differente Bedeutung sich bereits herausgestellt hat. Wenn es im Sinne des subjektiven Idealismus liegt, daß alles, was mir irgendwie vorkommen kann, nur *m e i n e* Vorstellung ist, so finden sich unter diesen meinen Vorstellungen eben auch solche, von denen es sonst heißt, daß sie die Außenwelt bilden: Vorstellungen qualitativ und quantitativ bestimmter Dinge und Vorgänge in Raum und Zeit, die untereinander in wissenschaftlich feststellbaren Relationen stehen und sich ohne Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit zu mir betrachten lassen. Unter diesen Vorstellungen finden sich auch solche, die ich Tiere und Menschen nenne und die ich bis zu gewissem Grade als mir gleichartig ansehe. Unter diesen belebten Körpern erscheint mir auch *e i n* Körper, der sich durch gewisse Besonderheiten vor den anderen auszeichnet und den ich daher auch als Ich-Körper von dem Du-Körper unterscheide. Solche Besonderheiten sind: die Konstanz seines Vorkommens, Doppelempfindungen bei seiner Berührung, Unsichtbarkeit einzelner seiner Teile, besonders des Kopfes, insbesondere aber jene Summe eigentümlicher Aktivitäts- und Passivitätsempfindungen, die sich auf das Innere nur dieses *e i n e n* Körpers beziehen und die somatische Grundlage unseres Lebensgefühls bilden. Aber diese Ausnahmsstellung nimmt mein Körper eben wieder nur für *m i c h* in der Unmittelbarkeit meines Erlebens ein, während sie sofort schwindet, sobald ich ihn als Glied der Körperwelt überhaupt betrachte. Innerhalb meiner Anschauungswirklichkeit ist er nur *e i n* Körper unter anderen und mit diesen wesensgleich. Denn dasjenige, was ihn innerlich vor allem auszeichnet, eben jenes Lebensgefühl, kommt in der Anschauung gar nicht vor. Mein eigentliches und wahres Ich ist kein Bewußtseinsinhalt wie die anderen Körper, weil es dann, wenn es „Vorstellung“ geworden ist, eben schon wieder „meine“ Vorstellung ist und von meinem Ich als ein relativ fremdes und äußeres Besitztum sich abhebt. Das Ich als „meine Vorstellung“ steht mit dem Nicht-Ich und dem Du als „meinen Vorstellungen“ auf wesentlich gleicher Stufe. Daher kann jene gefühlsmäßige Ausnahmsstellung des Ich-Körpers zwar unter Umständen den praktischen Egoismus begründen, insofern alle Vorkommnisse nur in Hinsicht der Erhöhung oder Herabminderung jenes nur einem allein unmittelbar gegebenen elementaren Lebensgefühls gewertet werden, nicht aber den *t h e o r e t i s c h e n* Egoismus, nämlich den Glauben an die Einzig-

keit des Ich-Körpers, weil diesem der gleichartige Zwang der Anschauung entgegensteht und überdies der mit psychologischer Unwiderstehlichkeit sich einstellende Glaube an die selbständige Existenz der anderen Körper.

Wenn dieser Realitätsglaube auch seiner Natur nach ursprünglich auf einer Übertragung des eigenen Daseinsgefühles auf andere Körper beruht, so bildet er doch nicht minder einen integrierenden Bestandteil „meines“ Bewußtseins als jene Vorstellungen, an die er sich heftet. Dieser Glaube, den ich nicht willkürlich hervorrufen, aber auch ebenso wenig willkürlich oder durch erkenntnistheoretische Erwägungen zerstören kann, ist nicht etwas zufällig zu gewissen Vorstellungen Hinzutretendes, sondern gehört sehr wesentlich zu ihrem besonderen Charakter innerhalb meines Bewußtseins. Er darf daher bei einer Beschreibung des subjektiven Bewußtseins auch nicht außer acht gelassen werden, wenn diese nicht unvollständig bleiben soll. Der Glaube an die Realität anderer beseelter Wesen beruht weder auf logischer Induktion noch auf einem sich immer erneuernden Analogieschluß; vielmehr ist die gefühlsmäßige Übertragung des eigenen Lebensgefühles auf alle, insbesondere auf alle bewegten Dinge, der natürliche und ursprüngliche Zustand, in dem sich unsere Auffassung der empirischen Umwelt bewegt. Dieser allgemeine, wenn auch stets individualisierte Animismus erleidet auf Grund der Erfahrung allmählich eine immer mehr zunehmende Einschränkung, welche schließlich nur vor den menschlichen und bis zu gewissem Grade auch den tierischen Körpern haltmacht. Der Glaube an die Beseeltheit dieser Körper ist somit nur ein Überrest ursprünglicher Allbeseelung, und zwar ihr einziger verifizierbarer Fall. Diese Verifikation beruht auf dem eigentümlichen praktischen Verhalten lebender Körper. Und zwar ist es ihr mit unseren Erwartungen nicht immer übereinstimmendes Gehaben, die Unberechenbarkeit und Spontaneität ihres Tuns, welche immer von neuem den Glauben an ihr Innenleben verstärken. Schon das Aufblühen und Verwelken einer Pflanze entzieht sich unserer Berechnung und Beeinflussung in ganz anderer Weise als etwa das Fallen eines Steines oder das Entzünden eines Feuers und sein Auslöschen mit Wasser. Würden die anderen Körper alle auf Einwirkungen in der von uns zunächst instinktiv vorausgesetzten gleichen Weise

reagieren oder immer so, wie wir es im vorliegenden Falle gerade erwarten, so würden wir auch die Du-Körper für Automaten halten und nicht für lebende und selbstbewußte Wesen. Die oft nicht vor auszusehenden Abweichungen ihres Verhaltens von unseren Erwartungen lassen aber keine andere natürliche Deutung zu, als daß sich hier in die Kette der Ursachen Motive einschieben, wie wir sie nur aus der eigenen i n n e r e n Erfahrung kennen¹. Besonders auffallend und wirksam wird dieser Umstand dort, wo die Aussagen der fremden Körper den unseren widersprechen. Wenn B eine andere Wahrnehmung aussagt als A, so liegt für A ein Grund vor, die Ursache dieser Differenz, also die betreffende Wahrnehmung selbst für subjektiv bedingt zu halten: wenn A seiner Sache sicher zu sein vermeint, die Wahrnehmung des B; wenn aber seine Aussage von den Aussagen aller übrigen Körper abweicht, seine eigene. Daher auch individuell meist variable Empfindungen, wie warm und kalt, eine solche Introjektion besonders nahelegen. Am eindrucksvollsten wird aber jene Verifikation beim Ausdrucke von Gefühlen werden, wenn diese in einem bestimmten Falle von den unseren abweichen; am meisten dann, wenn ein fremder Körper nicht nur gegen unsere Voraussicht, sondern auch gegen unseren Wunsch und Willen handelt. Die dadurch in uns ausgelösten Gefühle der Fremdheit, Enttäuschung, der Feindlichkeit und des Hasses in allen ihren feinsten Abstufungen und Schattierungen sind wohl ein viel stärkeres Motiv unseres Glaubens an die Selbständigkeit des Du-Inneren als die Gefühle der Liebe und Zuneigung, wie Feuerbach glaubte. Die letzteren würden — bei gleichsinniger Betrachtung — wohl viel eher die Vorstellung innerer Lebenseinheit und Identität begünstigen. Ebenso ist unser Glaube an die Realität einer gemeinsamen Außenwelt in diesem Sinne pragmatistisch begründet. Er gründet sich umgekehrt auf die Annahme der Gleichartigkeit wenigstens eines Teiles der Sensationen in den verschiedenen Bewußtseinssubjekten. Eine unmittelbare Vergleichung dieser Sensationen ist aber unmöglich. Wir können, wie bereits erwähnt, niemals mit Sicherheit wissen, ob der Gebrauch

¹ In diesem Sinne nennt E. Mach: Analyse der Empfindungen (2. A., 1900), S. 26, die Innenzustände des Du „Zwischensubstitutionen“, die gemacht werden, um das physikalisch nicht aufklärbare Verhalten des Du-Leibes dem Verständnisse näher zu bringen.

des gleichen Namens auch die gleiche Empfindungsart deckt. Wenn wir aber bemerken, daß der Nebenmensch seine Hand bei Annäherung an eine Flamme mit dem Ausdrucke des Schmerzes zurückzieht, so haben wir allen Grund zur Annahme, daß diese Flamme der gemeinsamen Außenwelt angehört, auch wenn das Bild dieser Flamme und selbst die Schmerzempfindung bei dem Nebenmenschen wesentlich anders sein sollten, als bei mir, dem Beobachter dieses Vorganges. Im weiteren Sinne kann dann alles zur gemeinsamen Außenwelt gerechnet werden, worüber wir uns mit den anderen so verständigen können, daß ein gleichsinniges Handeln oder Verhalten möglich wird.

Dieser Glaube an die Realität der Außenwelt und an die Innerlichkeit des Du-Körpers ist eine psychologische Tatsache, deren Gegebenheit und Bedeutung jede erkenntnistheoretische Untersuchung, auch wenn sie sich auf den Boden des subjektiven Idealismus stellt, anerkennen muß. Er hat für jeden Einzelnen überzeugende Macht, die sich durch keine Spekulation aufheben oder auch nur abschwächen läßt. Daher gibt es für das Bewußtsein des Einzelnen auch keinen Solipsismus und kann es keinen geben. Denn als „Vorstellung“ ist er selbst nur ein Glied des ganzen Zusammenhanges empirischer Wirklichkeit; in seiner Vorstellung der anderen ist er aber dem unwiderstehlichen Zwange jenes natürlichen Glaubens unterworfen, der durch die Erfahrung selbst immer wieder von neuem in seiner zweckmäßigen Gültigkeit bestätigt wird. Nun kann man allerdings von einem höheren — transzendentalen — Standpunkte aus auch diesen Glauben wieder zum Gegenstande der Reflexion machen und zeigen, daß auch er — als subjektives Gefühl, das er ist — nicht über den Umkreis des eigenen Bewußtseins hinausführt, sondern nur eine Art Index gewisser Vorstellungen darstellt, die deshalb doch nur die eigenen Vorstellungen des also Glaubenden verbleiben. Man kann auch darauf hinweisen, daß dieser Glaube nur auf einem biologisch zweckmäßigen Instinkte beruht und sich durch logisch zwingende Beweise niemals strengere rechtfertigen läßt. Aber daß dieser Glaube nun tatsächlich nur „mein“ Glaube ist, der sich an einige „meiner“ Vorstellungen anschließt, ändert nichts an seiner Überzeugungskraft für mich, ja ist sogar deren selbstverständliche Voraussetzung. Denn dadurch,

daß wir in Hinsicht unseres empirischen Bewußtseins gelegentlich einen transzendentalen Standpunkt einnehmen, werden wir noch nicht selbst zu transzendentalen Subjekten. Auch der über die Erfahrung Philosophierende bleibt ein empirischer Mensch und ein empirisches Erkenntnissubjekt. Eine theoretische Realitätsabschätzung seiner Erkenntnisgegenstände, sofern sie sich — wie es der subjektive Idealismus verlangt — auf alle diese im ganzen erstreckt, wird daher auch seine Stellung zu diesen Gegenständen in keiner Weise berühren. Jede solche Realitätsbestimmung ist ja ihrer Natur nach *relativ* und richtet sich in ihrer praktischen Wirkung nach der Realität des Subjektes, für das sie gelten soll. Für ein *empirisches* Subjekt ist daher die *empirische* Welt so *real*, wie sie sich ihm im Zusammenhange seiner Erfahrung darstellt. Die Realitätsfrage kann sich hier immer nur auf das Verhältnis einzelner Bestandteile seines Gesamtbewußtseins *untereinander* beziehen (z. B. der sekundären zu den primären Bewußtseinsinhalten) und richtet sich hierin nach rein immanenten Kriterien. Es ist aber allerdings auch ein Standpunkt möglich, von dem aus die *gesamte*, durch die Korrelation von Subjekt und Objekt charakterisierte Wirklichkeit einer Realitätsbeurteilung unterworfen wird. Von einem solchen „transzendentalen“ Standpunkte aus kann sie dann nur als Spezialfall unbegrenzter Seinsmöglichkeiten sich darstellen und in diesem Sinne als „ideal“ bezeichnet werden. Dieser Standpunkt ist aber nicht der des natürlichen Erkenntnissubjektes, das selbst *innerhalb* jener Korrelation steht, sondern nur eine, wenn auch wohl begründete Denkmöglichkeit. Die „Idealität“ der empirischen Gesamtwirklichkeit läßt sich somit nur für ein *transzendentes Erkenntnissubjekt höherer Ordnung* behaupten, das vom Standpunkte menschlichen Bewußtseins immer eine *Fiktion* bleiben muß. Oder anders ausgedrückt: nur vom Standpunkte einer transzendentalen Betrachtung aus, welche den empirischen Realismus nicht aufhebt, sondern gerade begründet. Daher ist die Sorge ganz unbegründet, als würde durch den subjektiven oder gar durch den erkenntnistheoretischen Idealismus für das natürliche Erkenntnissubjekt eine veränderte Sachlage geschaffen. Innerhalb seiner sogenannten Innenwelt bleibt unter allen Umständen eine Sphäre objektiven Seins und Geschehens mit unverminderter Realität bestehen. Wenn der Philosoph auch diese

als „ideal“, „phänomenal“ oder „subjektiv“ bezeichnen zu müssen glaubt, so fixiert er durch diese Terminologie nur eine bestimmte Richtung seiner theoretischen Betrachtungsweise, aber er nimmt ihr nichts von ihrem Charakter objektiver Realität und Geltung für jene Subjekte, denen er sie introjiziert. Der Solipsismus könnte nur dann in gewissem Sinne bedenklich erscheinen, wenn er imstande wäre, uns den G l a u b e n an die Realität des Du und der Außenwelt zu rauben. Das Subjekt dieses Glaubens ist aber ein anderes als das Subjekt des solipsistischen Denkstandpunktes. Jenes allein ist real, dieses ist nur fingiert. Und nur für den realen Menschen könnten sich an jenen Glauben oder Nicht-Glauben irgendwelche Gefühls-
werte heften.

Unter einem subjektiven Idealisten oder Solipsisten soll man daher nicht denjenigen verstehen, der in bezug auf sich selbst nicht an die Realität der Außenwelt und des D u g l a u b t, sondern nur einen solchen, der diese Realität nicht für rein theoretisch b e w e i s b a r hält. Einen Solipsisten der ersten Art hat es wohl nie gegeben und wenn einer war, so hätte er — wie S c h o p e n h a u e r meint — tatsächlich ins Tollhaus gebracht werden müssen; aber nicht, weil er den anderen durch seinen theoretischen Egoismus hätte gefährlich werden können, sondern weil er sich beim Mangel jenes Glaubens nicht in der Welt zurechtgefunden hätte. Wäre er ein folgerichtiger Denker, so würden wir von seiner Existenz auch gar keine Kenntnis erhalten, denn seine eigenen subjektiven Vorstellungen wird niemand belehren oder für sie Bücher schreiben wollen. Die Furcht vor dem Solipsismus gründet sich überhaupt ganz allgemein auf eine Verwechslung der e m p i r i s c h e n oder r e l a t i v e n mit der m e t a p h y s i c h e n oder a b s o l u t e n Realität der Außenwelt. Die erste bedarf, wie gezeigt, gar keines Beweises. Hingegen ist der Standpunkt, welcher die m e t a p h y s i c h e Existenz einer Außenwelt und fremder Seeleneinheiten für nicht beweisbar hält, wissenschaftlich durchaus annehmbar. Einem „Solipsismus“ dieser Art haftet nichts mehr von jenem Gespensterhaften und Unheimlichen an, das dieses Wort sonst zu umgeben pflegt und bei fast allen Philosophen das einmütige Streben geweckt hat, den Solipsismus, gewissermaßen aus Furcht vor einer Vereinsamung im Weltall, zu bekämpfen und abzuwehren. Jener geforderte Beweis bezieht sich eben gar nicht auf das Verhältnis eines realen Seins

zu „meinem“ Ich, das für „mein“ Bewußtsein selbst immer ein empirisches bleibt, sondern auf das Verhältnis einer metaphysischen Außenwelt und eines metaphysischen Du zu einem metaphysischen Ich, das nicht „ich“, der lebende und fühlende und denkende Mensch bin. Er ist also selbst ein metaphysisches Problem, das für die Unterscheidung des Physischen und Psychischen zunächst gar nicht in Betracht kommt und vorläufig ganz ausgeschaltet werden kann.

§ 16.

Hingegen ist ein vorläufiger und methodischer Solipsismus im angedeuteten Sinne, also im Sinne der Beschränkung auf die Tatsachen des unmittelbaren Bewußtseins gerade der notwendige und natürliche Ausgangspunkt jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung. Denn da diese möglichster Voraussetzungslosigkeit zuzustreben hat, darf sie auch nichts als bewiesen und zugestanden annehmen, dessen tatsächliche oder logische Grundlagen im Bewußtsein sie nicht vorher untersucht und geprüft hat. Daher ist sie auf das im Bewußtsein Vorgefundene oder mindestens Vorfindbare angewiesen und hat allein auf Grund dessen die Entstehung unseres natürlichen Weltbildes und aller seiner Differenzierungen zu erklären. Jede Zuhilfenahme eines im eigentlichen Sinne „Unbewußten“, also bewußteinstranszendenter Faktoren, überschreitet die Grenzen ihrer Aufgabe und ist im Notfalle nur als Hypothese zuzulassen, die dann aber auch zugleich das Eingeständnis bedeutet, daß die Erkenntnistheorie ein vorliegendes Problem mit ihren eigenen Mitteln nicht zu lösen vermag. Denn wie immer sich die Dinge jenseits unseres Bewußtseins verhalten mögen, so ist doch das tatsächlich Bewußte das einzige Material, aus dem sich unser ganzes Weltbild aufbaut und das allein auch die Daten zu seiner allenfalls notwendigen metaphysischen Ergänzung zu liefern vermag. Ein Beispiel mag diesen grundsätzlichen Standpunkt der Erkenntnistheorie — wie er hier gemeint ist — klar machen. E. v. Hartmann, ein Hauptvertreter des „transzendentalen Realismus“ in der Gegenwart, erzählt folgenden Fall, der den Schritt ins Transzendente als unvermeidlich beweisen soll: „Wenn ich z. B. zwei Menschen sich miteinander streiten höre und sehe sie schließlich handgemein werden,

so besteht zwischen meinen Gehörswahrnehmungen der Streitenden und meinen darauffolgenden Gesichtswahrnehmungen der Schlägerei allerdings ein inhaltlicher Zusammenhang; aber kein Mensch, der seinen gesunden Verstand nicht durch philosophische Vorurteile zugrunde gerichtet hat, wird behaupten wollen, daß meine Gehörswahrnehmungen der Streitenden als solche die Ursache meiner darauffolgenden Gesichtswahrnehmungen der Prügelei seien, sondern er wird voraussetzen, daß die Personen (als transzendente Korrelate meiner Vorstellung von ihnen) wirklich existieren und handeln, daß die wirklich zwischen ihnen geführten (also für mich transzendenten) Streitreden die Ursache ihrer wirklich außerhalb meines Bewußtseins stattfindenden (also für mich transzendenten) Prügelei geworden sind, und daß diese Vorgänge zwischen den Dingen an sich, welche meinen Vorstellungen von ihren Leibern korrespondieren, durch transzendente Kausalität mich derart affiziert haben, daß ich aus dem vermittelt dieser Eindrücke erhaltenen Empfindungsstoffe mit Hilfe meiner Anschauungs- und Denkformen mir eine Reihe von Wahrnehmungen aufgebaut habe, welche in ihrem Inhalte, also auch in ihrem inhaltlichen Zusammenhange, jenen realen (also für mich transzendenten) Vorkommnissen korrespondiert.“ „Deshalb“ — so schließt E. v. Hartmann — „sind gerade die trivialsten Beispiele die besten, um das Verständnis dafür zu wecken, daß nur der Realismus eine wirkliche Erklärung für die Vorgänge in der subjektiven Erscheinungswelt bietet, der Idealismus aber die gesetzmäßige Ordnung der Welt in einen unerklärlichen tollen Traum, eine zusammenhanglose Reihe unbegreiflicher Illusionen verwandelt¹.“ Allerdings wird der „Mensch mit gesundem Verstande“ sich jenen Vorgang ungefähr so zurechtlegen und niemandem wird es einfallen, die vorausgehenden Gehörsempfindungen für die Ursache der nachfolgenden Gesichtsempfindungen zu halten. Es ist aber auch rein willkürlich, nur diese beiden Bestandteile des bewußten Gesamtvorganges herauszugreifen. Zu ihm gehören auch alle mit jenen assoziativ sich verbindenden Erinnerungsvorstellungen, begriffliche Faktoren wie die Kategorien des Dinges und der Ursache, und endlich auch der Glaube an die selbständige Existenz der Streitenden; kurz das ganze natürliche Bild, das sich jeder von diesem Vor-

¹ E. v. Hartmann: Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, 1885, S. 78f.

gange macht und das doch auch wieder nur in seinem Bewußtsein entsteht und existiert. Eben die Entstehung dieses Bildes und des daran sich heftenden Realitätsglaubens aus den allein vorliegenden Bewußtseinsdaten bildet das Problem für die Erkenntnistheorie. Denn gegeben sind von jenem ganzen Vorgange doch nur einzelne Gehörs- und Gesichtswahrnehmungen; ob man nun mit dem Idealismus annimmt, daß aus diesen fragmentarischen Sinneseindrücken der objektive Vorgang durch Interpolation von Zwischengliedern im Bewußtsein des Wahrnehmenden sich aufbaut, oder ob man mit dem Realismus behauptet, daß er so, wie er von uns gedacht werden muß, auch noch ein zweitesmal im wahrhaft Transzendenten sich abspielt, so bleibt doch das Problem in beiden Fällen ganz das gleiche: nämlich zu zeigen, wie auf Grund des einzig und allein Gegebenen dort jener objektive Vorgang selbst, hier das subjektive Bild desselben objektiven Vorganges im Bewußtsein des Denkenden sich aufbaut. Für den transzendentalen Realisten stellt sich eben die Frage so: Woher weißt du von jenen Geschehnissen im Transzendenten, obwohl dir von ihnen nichts anderes gegeben ist als jene dürftigen Daten? Nimmt man aber — wie dies E. v. Hartmann tut — von vorneherein den Standpunkt jenes natürlichen Glaubens ein und findet man in ihm die endgültige Lösung der ganzen Frage, so verkennt man eben ganz die eigentümliche Aufgabe der Erkenntnistheorie überhaupt und erklärt sie eigentlich für überflüssig. Oder anders ausgedrückt: ihre Arbeit fängt erst dort an, wo der transzendente Realismus aufhört. Aufgabe der Erkenntnistheorie ist vielmehr, den Mechanismus der Entstehung jener Gesamtvorstellung im Bewußtsein aufzuzeigen (Erkenntnispsychologie), die Gründe der Möglichkeit dieser Entstehung zu untersuchen (Transzendentalphilosophie) und endlich die Folgerungen zu ziehen, die sich aus den Bedingungen ihrer Entstehung und Möglichkeit für die Metaphysik ergeben (Philosophie des Erkennens). Von einem solipsistischen Standpunkte ausgehen, heißt nicht soviel, wie bei ihm stehen bleiben. Indem die Erkenntnistheorie das objektive Weltbild des natürlichen und wissenschaftlichen Bewußtseins aus dem unmittelbar Gegebenen vor unseren Augen entstehen läßt, weist sie zugleich dem denkenden Einzelsubjekte seine richtige Stellung im ganzen Erkenntnisssysteme an und begründet mit dem theoretischen Idealismus zugleich den praktischen Realismus. Für jedes beseelte

Einzelwesen in seinem natürlichen Wirklichkeitszusammenhange und seiner selbst nur empirischen Realität bleibt — nach einem Worte Kants — alles ebenso, wie wenn man diesen Abfall von der „gemeinen Meinung“ gar nicht unternommen hätte.

Aus der Umklammerung, welcher er durch seine Individualisierung im Beseeltheitsbegriffe verfallen zu sein schien, geht der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff schließlich doch wieder befreit hervor, sofern der Standpunkt der Betrachtung nur ein hinreichend universeller und folgerichtiger ist: Der zu Ende gedachte subjektive Idealismus führt wieder zum kritischen Idealismus zurück. Damit ist auch dem psycho-physischen Problem ein metaphysikfreier Boden geschaffen. Seine Erörterung kann sich innerhalb des erfahrungsgemäß Gegebenen bewegen, ohne die metaphysische Realitätsfrage in sich aufnehmen zu müssen. Aber allerdings eine Einschränkung wird sich — wie gezeigt — dieser objektive Standpunkt der Betrachtung gefallen lassen müssen: nämlich den Ausgang von der unmittelbaren Erfahrung. Ihre Grundlage kann allein dasjenige bilden, was sich im Bewußtsein eines jeden tatsächlich vorfindet, und zwar so, wie es sich vorfindet, nämlich in seiner unaufhebbaren Beziehung zum zentralen Ich-Erlebnis. Alle sekundären, historisch vermittelten Kenntnisse und durch sie bedingten Vormeinungen und Ansichten über den in Frage stehenden Gegenstand müssen vorläufig außer acht bleiben, weil sie geeignet wären, die Voraussetzungslosigkeit der Untersuchung von vorneherein zu trüben. In diesem Sinne sind auch die Vorstellungen, die wir vom Gehirn und seinen physiologischen Funktionen haben, keine Tatsachen von irgendwelcher prädominierenden Bedeutung und noch weniger von vorneherein Erklärungsprinzipien des „Psychischen“; vielmehr sind sie selbst als „Vorstellungen“, nämlich in ihrem Zusammenhange mit dem Ich-Erlebnis Bestandteile des allgemeinen Problems. Nicht die Abhängigkeit der seelischen Erscheinungen von ihnen darf als gegebene Tatsache gelten, sondern nur die sich aufdrängende Überzeugung von ihrer Zusammengehörigkeit, deren elementarste Grundlagen im Bewußtsein es aufzuzeigen gilt. In gleichem Sinne ist etwa auch das „Gedächtnis“ kein gegebener, ohneweiters anzuerkennender Faktor, weil sein Begriff schon den Glauben an eine zeitliche Erstreckung des Bewußtseins einschließt. Gegeben sind nur

gegenwärtige Vorstellungen mit dem Index ihrer sekundären Nachbildlichkeit, nämlich die sogenannten „Erinnerungsvorstellungen“. Ob diese Vorstellungsinhalte schon einmal als Impression im Bewußtsein wirklich waren, ist für ihre Einordnung in unser Weltbild ebenso ohne Belang wie für die Erkenntnistheorie; die bedeutsame Tatsache ist nur, daß sie von uns für „Erinnerungen“ gehalten werden. Das Festhalten dieses Ausganges vom unmittelbaren Bewußtsein bereitet unserem zum Substantialisieren geneigten Denken erhebliche Schwierigkeiten, weil es verlangt, alte Denkbahnen, welche die übliche Erklärung und Zurechtlegung jenes Gegebenen bis zur gewohnheitsmäßigen Geläufigkeit ausgeschliffen haben, vorläufig zu meiden. Aber es ist der einzig mögliche Ausgangspunkt aller Philosophie, sofern man diese überhaupt als eine von anderen wissenschaftlichen Methoden spezifisch verschiedene Betrachtungsweise der Dinge anerkennen will. Auf ihn zum ersten Male mit vollem Bewußtsein seiner prinzipiellen Wichtigkeit hingewiesen zu haben, ist das unsterbliche Verdienst *Descartes'*. In Wahrheit ermöglicht aber ein solches vorurteilsfreies und voraussetzungsloses Herantreten an die Probleme nur der Standpunkt des kritischen Idealismus in der hier angedeuteten Form, indem er die Erkenntnistheorie von metaphysischen Fragen unabhängig macht und nichts anderes von ihr verlangt, als eine immanente Charakterisierung der vorgefundenen Bewußtseinswirklichkeit. Er bedeutet für alle philosophischen Untersuchungen das in der Tat, was Schelling mit Unrecht seiner eigenen Philosophie zuschrieb: „Den Durchbruch in das freie offene Feld objektiver Wissenschaft.“¹

¹ Schelling: Antrittsrede in München, 26. Nov. 1827. S. W. Abt. I, Bd. IX, S. 366.

2. Kapitel.

Die Unterscheidung des Physischen und Psychischen.

1. Erleben und Vorstellen.

§ 17.

„Bewußt-Sein“ heißt: zu einem Ich in Beziehung stehen. Dieses Grundmerkmal ist beiden Bewußtseinsbegriffen gemeinsam. Der Unterschied hierin ist nur der, daß für den erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriff, der bloß die allgemeine Form der Bewußtheit überhaupt beschreibt, auch das Ich zu einem rein formalen Beziehungspunkte einschrumpft, während der biologische Bewußtseinsbegriff an das konkrete, individuelle Ich-Erlebnis anknüpft. Der letztere ist somit insofern reicher, als er auch Gefühle und Strebungen in der Unmittelbarkeit ihres Erlebtwerdens umfaßt, während diese im erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffe nur dann Platz finden, wenn sie bereits selbst wieder in die Form der Vorstellung übergegangen sind. Hingegen faßt der Beseeltheitsbegriff wieder nur mittelbar die „Vorstellungen“ in sich, nämlich nur insofern, als sie in ihrer erlebbaren Beziehung zum Einzelich betrachtet werden.

Die in diesen Unterscheidungen, wie sich gezeigt hat, zutage tretende Fundamentaldifferenz des Gegebenen soll kurz als die des **Vorstellens** und des **Erlebens** bezeichnet werden. Der Ausdruck „Vorstellung“ ist hier im Sinne von **Vorstellungs-Inhalt** verstanden, und zwar — wie bei den Empiristen, bei Kant und vielfach auch in neuerer Zeit — in jenem umfassenden Sinne, demzufolge er nicht nur sekundäre Erinnerungs- und Phantasievorstellungen, sondern auch primäre Wahrnehmungen und tertiäre Bewußtseinsgebilde (die letzteren nicht ihrem logischen Sinn, sondern nur ihrem psychologischen Gehalt nach) umfaßt. Der Ausdruck „Er-

leben“ wieder soll auf die Art des tatsächlichen Gegebenseins jener Inhalte hinweisen, nämlich auf ihren Zusammenhang mit einem Ich als Erlebniszentrum. In der heutigen Psychologie ist es üblich, auch Vorstellungen schlechthin als „Erlebnisse“ zu bezeichnen, was auch insofern gerechtfertigt ist, als eben kein Vorstellungsinhalt anders denn als „erlebt“ gegeben ist. Nur muß man dann wieder an den „Erlebnissen“ ihren objektiven Gehalt (hier „Vorstellung“ genannt) von dem Erlebtwerden dieses Gehaltes unterscheiden. Als Merkmal des Vorstellungseins einer Bewußtseinsstatsache kann auch vorläufig der Grad ihrer Anschaulichkeit gelten, mag diese auch manchmal — wie im begrifflichen Denken — auf das bloße Wortbild oder den bloßen Wortlaut sich beschränken. Als Typus eines Erlebnisses kann jedes noch undifferenzierte, unreflektierte, innerlich noch unbenannte Gefühl im Augenblicke seines Auftretens gelten. Die Außenwelt ist in dem Sinne, in dem sie hier überhaupt in Betracht gezogen wird, in allen ihren Teilen „Vorstellung“, aber ihrem *I n h a l t e* nach nicht Erlebnis. Sie wird von uns nur insofern „erlebt“, als sich an ihr Gegebensein bestimmte Innenvorgänge knüpfen. Die Innenwelt wieder ist teils unmittelbares Erlebnis, teils Vorstellung (nämlich wenn diese inneren Erlebnisse durch Benennung und Reflexion zu anschaulichem Bewußtsein gebracht werden). Dieser Gegensatz von Vorstellung und Erlebnis ist aber, wie sich zeigen wird, kein absoluter, sondern ein durch zahllose Übergänge vermittelter. Die angeführten Beispiele sollen nur vorläufig zeigen, was mit jener Entgegensetzung überhaupt gemeint ist¹.

¹ Am nächsten berührt sich damit die Unterscheidung von „Erscheinungen“ und „Funktionen“ bei C. S t u m p f (Erscheinungen und Funktionen, Abh. d. preuß. Ak. d. W., 1906), welche wieder auf die Unterscheidung von Gegenständen und den auf sie gerichteten psychischen Akten bei F. B r e n t a n o zurückgeht. Unter „Erscheinungen“ versteht Stumpf die Sinnesempfindungen und die gleichnamigen Gedächtnisbilder; unter „Funktionen“ die psychischen Akte, Zustände und Erlebnisse, „das Bemerken von Erscheinungen und ihrer Verhältnisse, das Zusammenfassen von Erscheinungen zu Komplexen, die Begriffsbildung, das Auffassen und Urteilen, Gemütsbewegungen, Begehren und Wollen“ (S. 4 f.). Diese Unterscheidung tritt an Stelle des früheren Dualismus von Ausdehnung und Denken: „Das uns gegebene Tatsachenmaterial zeigt ... schon in der Wurzel ein Doppelantlitz“ (S. 14). Es sei dem gegenüber nur hervorgehoben, daß Stumpf den Begriff der Erscheinung enger faßt als ich den Ausdruck „Vorstellung“, dafür aber „Funktion“ weiter als ich den Ausdruck „Erleben“. Vor allem liegt aber

Die Frage nach der Unterscheidung des Physischen und Psychischen wird sich an diesem Gegensatz orientieren müssen. Denn während das reine oder formale Subjekt des Vorstellens offensichtlich nur eine Abstraktion bedeutet — wenn auch keine willkürliche, sondern eine solche, die in jener eigentümlichen perspektivischen Natur wurzelt, welche das Ich annimmt, sobald es selbst in die Form der Vorstellung übergeführt werden soll —, so ist das Erlebnis konkrete Wirklichkeit, ja das unmittelbar Gewisseste für jeden. Wenn daher das Psychische als Gesamtheit der Bewußtseinserscheinungen be-

bei Stumpf dem Begriff der Funktionen, welche ausdrücklich als „Bewußtseinsinhalte“ bezeichnet werden (S. 15), eine periphere Auffassung zugrunde, welche sie zu etwas objektiv Bestehendem, im Bewußtsein Aufzeigbarem macht, was dem unaufhebbaren Subjektscharakter des „Erlebens“ widerspricht. Funktionen als „Tätigkeiten“ oder als „Akte“ zu verstehen, liegt kein Anlaß vor. Unter den Erlebnissen gibt es allerdings auch Tätigkeitserlebnisse, aber das Erlebnis des Tätigseins muß nicht auch in objektivem Sinne eine „Tätigkeit“ sein. Stumpfs Einstellung ist dabei eine im wesentlichen psychologische, daher er auch glaubt, durch experimentelle Untersuchungen die Unabhängigkeit der Funktionen von den Erscheinungen feststellen zu können (S. 15), während die hier vertretene eine erkenntnistheoretische ist. Gemeinsam mit Stumpf und Brentano ist mir aber, daß beide ihre Unterscheidung auch als maßgebend für die Gegenüberstellung des Physischen und Psychischen erachten (Stumpf: Zur Einteilung der Wissenschaften, a. O., S. 10). Dasselbe wie Stumpf hatte auch Th. Lipps (Psychologische Untersuchungen, 1905) im Sinne, wenn er zwischen Erlebnis als Inhalt und Erlebnis als Akt (S. 4) unterscheidet. Blau kann z. B. als Bewußtseinsinhalt bezeichnet werden, nicht aber als Bewußtseinserlebnis im Sinne eines Aktes. Vgl. auch desselben: Vom Fühlen, Wollen und Denken, 3. A., 1926, S. 3: „Das Empfundene ist mir gegeben, es wird also nicht erlebt. Das ‚Gegebene‘ und das ‚Erlebte‘ sind Gegensätze. Aber das Gegebensein wird erlebt. Und in ihm wird die Verschiedenheit des Gegebenen von mir, dem es gegeben ist, erlebt.“ Hinzuweisen wäre hier auch auf den Begriff der „Volitionen“ bei J. Schultz („Leib und Seele“, 1923), die er selbst den „Funktionen“ Stumpfs gleichsetzt. Eine gewisse Verwandtschaft besteht auch zwischen dem hier Vorgetragenen und der „pathempirischen“ Methode, dem Begriff der „Totalimpression“ sowie der Unterscheidung aller Bewußtseinstatsachen in „Vorstellungen“ und „Gefühle“ bei H. Gomperz: Weltanschauungslehre, I. Bd., 1905, bes. § 15 und 38. Dem Wesen nach beziehen sich diese verschiedenen Ausdrucksweisen offenbar auf denselben elementaren Befund, der hier mit „Vorstellungsseite“ und „Erlebnisseite“ jeder Bewußtseinstatsache bezeichnet wird. Auch bei R. Müller-Freienfels: Das Denken und die Phantasie, 1916, und bei K. Österreich: Die Phänomenologie des Ich, 1910, finden sich Berührungspunkte.

zeichnet wird, so kann dies nur in bezug auf das Ich als Erlebnis gemeint sein. Auf das Erlebnis trifft auch allein direkt jenes Merkmal des Psychischen zu, daß es aus dem nur *E i n e m* Zugänglichen bestehe. Das psycho-physische Problem wird daher von der Frage ausgehen müssen: Was heißt das: zu einem Ich in Beziehung stehen? Und: Was ist nun eigentlich dieses Ich selbst, nicht in erkenntnistheoretischer Abstraktion, sondern in der Konkretheit seines innerlichen Erlebtwerdens? Die Antwort darauf kann nur an eine Analyse der gegebenen Bewußtseinsinhalte anknüpfen.

§ 18.

Als elementarste Bewußtseinsstatsache gilt die *E m p f i n d u n g*. Versteht man mit *W u n d t* unter Empfindung „diejenigen Zustände unseres Bewußtseins, welche sich nicht in einfachere Bestandteile zerlegen lassen“, so muß man diesen Ausdruck im Sinne einer *e i n f a c h s t e n W a h r n e h m u n g* gebrauchen, da „reine“ Empfindungen ersichtlich abstraktive Fiktionen sind und im Bewußtsein gar nicht vorkommen. Auch kommt hier die Empfindung nur als Bewußtseinsvorgang in Betracht, während ihre physikalisch-physiologischen Vorbedingungen zunächst ganz unberücksichtigt bleiben müssen, weil sie eben schon bestimmte Ansichten über das Verhältnis der Empfindung zu einer physischen (oder materiellen) Außenwelt einschließen.

Würde ein solcher einfachster Wahrnehmungsinhalt keine andere Bestimmtheit aufweisen als Qualität, Intensität und Extensität, so würde sich sein Gegebensein in nichts vom rein objektiven Dasein einer solchen intensiv und extensiv bestimmten Qualität selbst unterscheiden. Er wäre einfach da und nichts an ihm würde an jene Ich-Beziehung gemahnen, die das Wort „Empfindung“ bereits in sich schließt: Vorhandensein und Empfundensein würde dasselbe bedeuten. Auch die nachträgliche Besinnung auf die physikalischen und physiologischen Vorgänge, welche dem Auftreten eines solchen Daseinselementes voraus oder parallel gehen, würde an seinem objektiven Charakter nichts ändern. Sie würde nicht mehr bedeuten als jede andere Besinnung auf den funktionalen Zusammenhang von Naturvorgängen. In der Tat läßt sich auch die Gesamtheit der in

den Empfindungsinhalten gegebenen Wirklichkeit so beschreiben und wissenschaftlich behandeln, als w ä r e sie ein schlechthin Daseiendes, ohne auf den spezifischen Charakter ihres Gegebenseins, nämlich als Empfindung, weiter zu reflektieren. Manchmal erscheint sie uns auch in der unmittelbaren Erfahrung nur als ein schlechthin Daseiendes. Dennoch meinen wir mit den Ausdrücken Empfindung und Wahrnehmung eine ganz b e s t i m m t e Art des Daseins eines Wirklichkeitselementes: nämlich sein Dasein f ü r u n s. Selbst mit bestimmter Absicht indifferent gewählte Ausdrücke, wie „Gegebensein“, „Vorgefundenwerden“ und dergleichen vermögen diesen eigentümlichen Charakter auch der elementarsten Empfindung nicht völlig zu verschleiern; denn immer erhebt sich die Frage: Wem gegeben? Von wem vorgefunden? An jedem Daseinselement, sofern es als Empfindung in der Unmittelbarkeit seines Gegebenseins betrachtet wird, ist eben etwas, das es zu einem individuellen Ich und seinem inneren Erleben in eine faktisch unaufhebbare (wenn auch durch Abstraktion wegdenkbare) Beziehung setzt.

Wollte man dieses Etwas, das ein gegebenes Element erst zur Empfindung und damit zum subjektiven Erlebnis macht, so objektiv als möglich beschreiben, so müßte zunächst auf die beim Auftreten einer Sinnesqualität mitauftretende Empfindung im gereizten Sinnesorgan hingewiesen werden: Mit jedem Empfindungsinhalt ist auch eine spezifische Organempfindung verbunden. Diese begleitende O r g a n e m p f i n d u n g verleiht dem Empfindungsinhalt erst seine subjektive Note. Ohne sie würden wir nicht sagen, daß wir einen Gegenstand „sehen“, „tasten“, „riechen“, „schmecken“. Wir hätten ohne sie gar nicht Anlaß, diese Ausdrücke zu bilden und zu gebrauchen. In dem Maße, als diese Begleitempfindung im Bewußtsein zurücktritt oder absichtlich unberücksichtigt bleibt, sprechen wir auch gar nicht mehr von Sehen, Hören usw., sondern „verlieren uns“ — wie man zu sagen pflegt — völlig im objektiv Gegebenen. Daß uns zwei an und für sich total verschiedene Sinnesqualitäten, wie Rot und Blau, als von e i n e r Art, nämlich als Gesichtsempfindungen erscheinen, hat allein seinen Grund in der Gleichartigkeit der begleitenden Organempfindungen. Nicht eine beliebige Sinnesqualität als solche sollte daher in der Sprache der Psychologie als „Empfindung“ bezeichnet werden. Erst die mit ihr verbundene im Bewußtsein mitklingende Selbstempfindung bestimmter Teile des eigenen

Leibes macht sie in gewissem Sinne zu einem subjektiven, auf das Ich bezogenen Vorgang, zu einer „Modifikation seines Zustandes“, wie Kant sagt. An jeder gemeinhin als „Empfindung“ bezeichneten Bewußtseinsatsache muß daher eine objektive und eine subjektive Seite unterschieden werden: Der *E mp f i n d u n g s i n h a l t* oder die Sinnesqualität als solche, für sich betrachtet reines Daseinselement, und die begleitende *M i t e m p f i n d u n g*, welche sich auf den eigenen Leib bezieht und jene Qualität erst zu einem subjektiven Erlebnis macht. Nur auf diese Empfindungsseite der Sinneselemente trifft auch jene *A k t u a l i t ä t* zu, die man den Bewußtseinsvorgängen zuschreibt, während die Empfindungsinhalte als solche überhaupt keine „Vorgänge“ sind, sondern etwas Bleibendes und Ruhendes haben und vom Strom inneren Erlebens nicht unmittelbar berührt werden. Daraus erklärt sich auch einerseits die Sonderstellung, welche „Empfindungen“ im Sinne von Empfindungsinhalten in der Selbstbeobachtung einnehmen, insofern sie während ihres Vorhandenseins unmittelbar beobachtet werden können und, im Gegensatz zu den Erlebnissen, dieser Beobachtung auch standhalten, als auch anderseits jener gewisse Widerstand, den wir fühlen, wenn die Aktualitätslehre, wie üblich, auch auf die Empfindungsinhalte als solche angewendet werden soll.

Auf der spezifischen Eigentümlichkeit eben dieser Mitempfindungen einzelner Teile des eigenen Leibes beruht nicht nur die Scheidung der Sinnesqualitäten in bestimmte Gruppen, wie diese sich schon in der unmittelbaren Erfahrung vollzieht, sondern auch der so deutlich bemerkbare und doch so schwer angebbare Unterschied *p r i m ä r e r W a h r n e h m u n g e n* von *s e k u n d ä r e n E r i n n e r u n g s - u n d P h a n t a s i e v o r s t e l l u n g e n*. Begrifflich läßt sich dieser Unterschied überhaupt nicht feststellen. Denn keineswegs ist es, wie man gemeint hat (z. B. H u m e, auch Z i e h e n u. a.), bloß ein Intensitätsunterschied der Deutlichkeit und Lebhaftigkeit, welcher beide in normalem Zustande niemals verwechseln läßt. Es ist kein Grad anzugeben, bis zu welchem die sinnliche Anschaulichkeit und Deutlichkeit einer Phantasievorstellung durch Willenskonzentration nicht gesteigert werden könnte. Zweifellos ist die Erinnerungsvorstellung an eine uns interessierende Person, mit der wir soeben gesprochen, in jeder Hinsicht deutlicher und lebhafter als etwa das Bild eines uns sonst gleichgültigen Menschen, den wir in

dämmeriger oder nebliger Ferne nur in schwach konturierten Umrissen erblicken. Was aber auch in solchen Fällen eine Verwechslung von Wahrnehmung und sekundärer Vorstellung ausschließt, ist der Umstand, daß im Falle der bloßen Vorstellung, wo es sich um eine Art rückläufiger Bewegung der Reize handelt, die peripheren Organempfindungen schwächer und ganz anders geartet sind und überdies gewisse Spannungsempfindungen am Kopfe hinzutreten, die bei der Wahrnehmung fehlen. Aus dem gleichen Grunde lassen sich ein bloß vorgestellter und ein empfundener Schmerz niemals miteinander verwechseln. Daß die Vorstellungen in einem anderen Felde erscheinen als die Wahrnehmungen und die Verdrängung der gegenwärtigen Wahrnehmungsbilder im Sinnesraume durch imaginative Vorstellungen nur mit großer Anstrengung und nur ganz vorübergehend möglich ist, hat darin seine Ursache, daß auch die begleitenden Organempfindungen der gegenwärtigen Wahrnehmungen unter sich zusammenhängen und ein Intensitätskontinuum bilden, das sich nicht so leicht durchbrechen läßt.

Da es möglich ist, durch abwechselnd gerichtete Aufmerksamkeit diese Mitempfindung im empfindenden Organ bis zu gewissem Grade zu isolieren und für sich in Betracht zu ziehen, konnte die Meinung entstehen, daß jeder Bewußtseinsinhalt von einem besonderen Wahrnehmungs- beziehungsweise Denkakte begleitet sei. Sofern man darunter mehr und anderes versteht als eben jene Organempfindungen, ist aber von solchen Akten im Bewußtsein nichts vorzufinden. Auch die Lehre Lockes von der Reflexion, welcher das Innwerden der seelischen Tätigkeiten zugewiesen ist, liegt in der Richtung einer solchen Verselbständigung der Organempfindung.

§ 19.

Worin liegt nun das Besondere und Auszeichnende dieser begleitenden Organempfindungen? Zunächst sind ja auch sie wieder „Empfindungen“ wie alle anderen. Der eigene Leib mit seinen Organen nimmt an und für sich, im Anschauungszusammenhang der Körperwelt vorgestellt, keine Ausnahmstellung ein: er ist ein Körper unter anderen und so wie diese als eine Summe zusammenhängender Wahrnehmungsinhalte gegeben; sein Anschauungsbild ist sogar unvollkommener als

das der anderen, weil der eigene Kopf darin fehlt. Aber das alles gilt doch nur von der objektivierten Erscheinung des Leibes, sofern diese mit anderen objektiven Erscheinungen der Außenwelt verglichen wird. Der eigene Leib, in objektiver Anschauung betrachtet, hat eigentlich schon aufgehört, „mein“ Leib zu sein und nur in reflektierender Erinnerung kann ihm dieses differenzierende Beiwort belassen bleiben. So ist etwa das Gesichts- oder Erinnerungsbild der eigenen Hand vom Gesichtsbilde der Hand eines anderen in keiner Weise spezifisch verschieden. Und doch kommt niemand in die Lage, seine eigene Hand mit der eines anderen zu verwechseln. Es bedarf zu dieser Unterscheidung gar nicht der Besinnung auf jene bereits erwähnten Verschiedenheiten, welche auch die äußere Wahrnehmung des eigenen Körpers vor anderen immerhin bietet (größere Konstanz, Doppelempfindungen usw.). Denn jene, nämlich meine Hand ist vor der des anderen durch einen ganzen Komplex schwer auflösbarer und schwer beschreibbarer *Eigenempfindungen* ausgezeichnet, die jede Verwechslung ausschließen. Dazu gehören Muskel-, Sehnen- und Bewegungsempfindungen, Empfindungen des Blutdruckes, Schmerzempfindungen, sowie die (freilich umstrittenen) Innervationsempfindungen. Betrachte ich meine eigene Hand, so treffen diese Empfindungen mit dem Gesichtsbilde dieser Hand zusammen und lassen sie ohneweiters als zu „mir“ gehörig erkennen.

Das Charakteristische dieser Empfindungen im Gegensatze zu den eigentlichen Sinneswahrnehmungen ist vor allem ihr inniges Verwobensein untereinander. Sie alle bilden zusammen einen im allgemeinen schwer auflösbaren Empfindungskomplex, aus dem sich die einzelnen Empfindungsinhalte nur gelegentlich und — je nach ihrer Art — mehr oder weniger undeutlich herausheben. Überdies hängen sie aufs engste mit noch zentraleren Empfindungen zusammen, welche sich auf Atmung, Blutkreislauf, Verdauung, Sekretion und ähnliches beziehen und das unter sich gemeinsam haben, daß sie im Inneren des Leibes lokalisiert werden, so wie jene, die äußere Wahrnehmung begleitenden Eigenempfindungen an dessen Peripherie. In ihnen allen tritt der Empfindungsinhalt überhaupt zurück gegenüber der eigentümlichen Art ihres Gegebenseins, die wir mit dem Worte „Erleben“ bezeichnen, aber nur dahin beschreiben können, daß jedes solche sinnliche Erlebnis wieder von anderen noch zentraleren und unbestimmteren Empfindungen be-

gleitet ist. Bei diesen Eigenempfindungen kann nicht mehr davon die Rede sein, daß in ihnen nur eine Qualität schlechthin zur Erscheinung käme. Im Gegenteile ist es hier überhaupt nur mit Zuhilfenahme der äußeren Wahrnehmung und auf ihr beruhenden Vorstellungen möglich, sie auf bestimmte Körperteile und leibliche Vorgänge zu beziehen. Sie selbst sind überhaupt nicht eigentlich „Wahrnehmungen“, in denen ein Gegenstand erscheint, sondern nur Zeichen oder Hinweise darauf, etwas Gegenständliches an bestimmtem Orte vorzustellen. Auch hierin verhalten sich nicht alle diese Eigenempfindungen gleich. Am ehesten gestatten noch die peripheren Selbstempfindungen der Haut und der Sinnesorgane die Heraushebung eines bestimmten Inhaltes und eine bestimmte Lokalisierung; am wenigsten ist dies bei jenen leiblichen Innenempfindungen der Fall, die auch in ihrer Gesamtheit als „Gemeinempfindung“ oder „Gemeingefühl“ bezeichnet zu werden pflegen. Eine scharfe Grenze ist aber hierin nicht zu ziehen. Im Verhältnis zu äußeren Sinneswahrnehmungen sind sie alle dadurch charakterisiert, daß sie nicht externalisiert, sondern in oder am Leibe lokalisiert werden. Aber auch diese Lokalisation ist nur möglich auf Grund und mit Zuhilfenahme der äußeren Wahrnehmung dieses Leibes, denn jene Eigenempfindungen würden für sich selbst keineswegs zureichen, uns eine anschauliche und deutliche Vorstellung des Leibes zu vermitteln und daher auch nicht an ihm lokalisiert werden können. Wer über den anatomischen Bau des menschlichen Körpers nicht anderwärts unterrichtet ist, wird aus seinen Leibesempfindungen allein in keiner Weise eine klare Vorstellung von ihm gewinnen und in der Deutung dieser Empfindungen selbst noch öfters irregehen als der, welcher jene Kenntnis besitzt. Die Bezeichnung jener Innenempfindungen als „Leibesempfindungen“ setzt daher die äußere Anschauung des Leibes und seiner Teile bereits voraus; was sie ihr hinzufügt, ist das Merkmal des Eigen-Seins, das gerade diese bestimmte Körperanschauung als Ich-Körper vor allen anderen Körpern auszeichnet.

Zusammenfassend lassen sich somit diese Empfindungen kurz dahin charakterisieren, daß in ihnen die Erlebnisseite die Vorstellungsseite bedeutend — überwiegt. Dadurch, daß unsere Leibesanschauung stets von ihnen in allen ihren Teilen durch-

drungen ist, wird unser Körper selbst von uns „erlebt“, er wird durch sie unmittelbar als lebend und als unser eigen empfunden. Beide zusammen, äußere Wahrnehmung des Leibes und innere Eigenempfindung, konstituieren unser körperliches Ich. Im Verhältnis zur Außenwelt einschließlich der Mitmenschen gibt es kein anderes Ich als diesen sich selbst als belebt empfindenden Leib. In ihrer Gesamtheit machen jene Eigenempfindungen das aus, was man Lebensgefühl nennt, dem in der Entstehung des Seelenbegriffes eine so bedeutsame Rolle zukam. Es gibt keinen Bewußtseinsinhalt und keinen Bewußtseinsvorgang, der nicht von diesem Lebensgeföhle begleitet, von ihm getragen und gleichsam in ihm eingebettet wäre. Denn auch dort, wo bei Gelegenheit einer Sinneswahrnehmung oder eines Denkaktes gesonderte Eigenempfindungen im Sinnes- oder Denkkorgane nicht bemerkt werden, tritt an ihre Stelle dieser gesamte und undifferenzierte Komplex des Lebensgeföhles. Er ist das allen Bewußtseinstatsachen Gemeinsame, ja er ist es, der durch seine beständige Begleitung — von jenen beeinflusst und sie wieder beeinflussend — sie überhaupt erst zu Tatsachen des Bewußtseins macht, indem er sie zum Ich-Körper in unaufhebbare Beziehung bringt. Zum Ich in Beziehung stehen, heißt gar nichts anderes, als mit diesem Lebensgeföhle durch einzelne in ihm eingesenkte und in ihm aufgehende Eigenempfindungen verknüpft zu sein.

Diese stete Konkomitanz der Eigenempfindungen macht somit eine gegebene Sinnesqualität erst zu dem, was wir mit dem Ausdrucke „Empfindung“ eigentlich meinen, d. h. sie setzt jene erst zum Selbsterlebnis eines beseelten Wesens in Beziehung und macht sich dadurch selbst in gewissem Sinne zu einem Erlebnis dieses Wesens. Da man sich gewöhnt hat, die Sinnesqualitäten, also die Empfindungsinhalte selbst als „Empfindungen“ zu bezeichnen, so müßte man, um jenen eigenartigen Beziehungsscharakter hervorzuheben, zum Unterschiede davon von „Empfindungserlebnissen“ sprechen. Gemeint könnte damit nur jene innige Verbindung mit Eigenempfindungen sein, welche dem Auftreten jeder Sinnesqualität im Bewußtsein sein individuelles Gepräge gibt, also das, was das Wort „Empfindung“ ursprünglich und im gewöhnlichen Sprachgebrauch ausdrückt: das Erlebtwerden eines ele-

mentaren Bewußtseinsinhaltes in seiner Beziehung zum Ich-Körper. Farben, Töne usw. sind ja niemals schlechthin da, sondern „ich sehe eine Farbe“, „ich höre einen Ton“: wobei das Wort „ich“ die leiblichen Zentralempfindungen, das Sehen und Hören die peripheren Organempfindungen repräsentiert. Diese Ich-Beziehung hat man wohl auch vor allem im Sinne, wenn von einem „Gefühlston“ der Empfindung die Rede ist. Denn zweifellos ist das unmittelbare Gefühl die typische Form reinen Erlebens. Ob man aber mit diesem Ausdrucke jene Ich-Beziehung erschöpfend bezeichnen kann, ist eine reine terminologische Frage. Will man nämlich den unendlichen Reichtum und alle feinsten Abschattierungen des Gefühles auf das Schema Lust-Unlust einengen, so geht es nicht an, jene Ich-Beziehung auf eine solche Betonung der Empfindungen zu beschränken. Denn nur verhältnismäßig wenige Empfindungen sind in diesem engen Sinne deutlich gefühlbetont. Lassen sich doch schon die Gefühle selbst nur gezwungen diesem Schema einordnen. Das Wort „Gefühl“ ist durch den philosophischen Sprachgebrauch im Gegensatze zu seiner ursprünglich unbestimmteren, aber allgemeinen Bedeutung, eben zusehends verarmt, während der Ausdruck „Vorstellung“ unter dem Einflusse der intellektualistischen Richtungen wieder in gleichem Maße umfassender, aber auch unbestimmter geworden ist. Allerdings mögen bei jedem Empfindungserlebnis solche Lust- oder Unlusttöne mitschwingen, sie gehen aber zumeist im Gesamtkomplex der begleitenden Innenempfindungen unter und bleiben unbemerkt. Ein adäquater Ausdruck für jene Ich-Beziehung würde der „Gefühlston“ daher nur dann sein, wenn man unter „Gefühl“ alle nichtanschaulichen Bewußtseinszustände überhaupt versteht, also eben jene Gesamtheit von Eigen- und Innenempfindungen, auch wenn diese nicht zu deutlichen Lust- oder Unlustgefühlen sich differenziert haben. In diesem Sinne ließe sich dann sagen, daß jedem Empfindungsinhalt ein Gefühlszustand des empfindenden Individuums beigesellt ist. Demgemäß wäre das Bewußtsein des Gegebenseins qualitativer Elemente als Eindrucks- oder Gegebenheitsgefühl zu beschreiben. Im allgemeinen wird sich daher empfehlen, statt vom Gefühlston von einem Erlebnistone der Empfindungen, Vorstellungen usf. zu sprechen.

§ 20.

Was von der Empfindung gesagt wurde, gilt analog auch von allen anderen Bewußtseinserscheinungen. Bei allen läßt sich der vorgestellte Inhalt — die Vorstellungsseite — von den begleitenden Eigenempfindungen — der Erlebisseite — unterscheiden. Nur daß diese beim imaginativen Vorstellen und beim begrifflichen Denken anderer Art sind als bei den Empfindungen, wodurch wir über den psychologischen Charakter der einzelnen Bewußtseinserscheinungen zumeist zuverlässig orientiert werden. Diese Arten von Eigenempfindungen werden aber in dem Maße schwerer beschreibbar und in Worten wiederzugeben, als jene Bewußtseinserscheinungen selbst „innerlicher“ werden und sich von der Anschaulichkeit entfernen. An ihre Stelle treten mannigfache Variationen der mehr einheitlichen Zentralempfindung, deren Verfolg und Auflösung immer schwieriger wird, je höher differenziert die Bewußtseinserscheinungen sind, um die es sich handelt. Dafür tritt hier die Assoziation mit deutlich gesonderten Gefühlen mehr in den Vordergrund. Die Erlebisseite des Vorstellens und Denkens besteht meist selbst aus eigenartigen Gefühlen, welche mit dem Wesen dieser Bewußtseinsvorgänge zusammenhängen. Es gibt kein „Denken“, das nicht zielstrebig und emotional gefärbt wäre. Zweifel, Wahrscheinlichkeit, Überzeugung, Gewißheit, Spontaneität sind in diesem Sinne Gefühlszustände, welche den Denkinhalt zum Ich-Erlebnis in Beziehung setzen. Gegenständliches und zuständliches Bewußtsein treten hier bestimmter auseinander als in der Empfindung. Dafür gibt es auch wieder eine mehr gefühlsmäßige Art des Denkens, wo beide ineinander geradezu verschwimmen und nur ab und zu eine klare, eindeutig benennbare Vorstellung aus dem dahinflutenden Strome inneren Erlebens sich heraushebt. Vollkommen zurück tritt die Vorstellungsseite bei Gefühlen, Affekten und Willenshandlungen. Es gibt von ihnen überhaupt keine „Vorstellung“. Soweit sie nicht nachträglich als somatische Vorgänge objektiviert werden, fallen sie mit dem Ich-Erlebnis, also mit der Gesamtheit eben vorhandener Eigenempfindungen zusammen. Im vorstellenden Bewußtsein sind sie überhaupt nur insofern vertreten, als sie durch die Vorstellung der Gegenstände, auf die sie gerichtet sind, und durch die Vorstellung mimischer Ausdrucksbewegungen

oder begleitender somatischer Prozesse vertreten werden. Unmittelbar sind es nur gewisse innere Eigenempfindungen des Leibes, welche — selbst schon dem Erleben angehörig — sie durch ihr Verflochtensein mit der anschaulichen Leibesvorstellung der Vorstellbarkeit näherbringen. Keineswegs lassen sich aber die Gefühle und Emotionen — aus später noch anzuführenden Gründen — mit diesen Körperempfindungen ohneweiters gleichsetzen. Bezeichnet man aber diese Innenempfindungen selbst schlechtweg als „Gefühl“, so gibt es allerdings ebenso wenig gefühlsfreie Empfindungen, wie es empfindungsfreie Gefühle gibt.

II. Die quantitative Differenz von Erleben und Vorstellen.

§ 21.

Erlebnis und Vorstellung sind die beiden deutlich unterscheidbaren Seiten jeder Bewußtseinserscheinung und jedes Bewußtseinsmomentes. Jede Bewußtseinserscheinung ist beides zugleich: Vorstellung ihrem Inhalte nach, Erlebnis in der Art des Gegebenseins dieses Inhaltes. Vorstellen und Erleben sind somit nicht zwei gesonderte Reihen, die nebeneinander herlaufen, ohne sich zu berühren, sondern sie sind die sich gegenseitig durchdringenden Momente jeder augenblicklichen Bewußtseinslage. Es gibt keinen Vorstellungsinhalt, der nicht zugleich von uns als solcher erlebt würde — sonst wäre er eben nicht „Vorstellung“, sondern ein Ding, eine Eigenschaft, ein Vorgang schlechthin. Es gibt aber auch kein Erlebnis, in dem nicht ein Etwas erlebt würde, das also nicht bis zu gewissem Grade entweder selbst vorstellbar oder an Vorstellungen gebunden wäre.

Zugleich läßt sich hier schon deutlich erkennen, daß der Unterschied von Vorstellung und Erlebnis überhaupt nur ein relativer und fließender ist, oder anders ausgedrückt: daß diese Unterscheidung nur auf gewisse, besonders markante Grenzfälle der unmittelbaren Erfahrung eine ganz eindeutige Anwendung zuläßt. Das kommt zum Teile schon in der Verschiedenartigkeit der Empfindungen zum Ausdrucke. So ist bei Gesichts-, Gehör- und Tastempfindungen (auch hier schon in abnehmendem Grade) der in-

haltliche Anteil im Bewußtsein vorwiegend, während die begleitenden Eigenempfindungen mehr in den Hintergrund treten. Umgekehrt verhält es sich bei Geruchs-, Geschmacks- und Temperaturempfindungen, die stärker „gefühlbetont“ und viel inniger mit dem gesamten leiblichen Ich-Erlebnis verschmolzen sind. Bei Empfindungen des Schmerzes, des Behagens und Unbehagens lassen sich beide Seiten überhaupt nicht mehr deutlich trennen; sie werden von C. S t u m p f treffend als „Gefühlsempfindungen“ bezeichnet. In den körperlichen Eigenempfindungen selbst ist stets ein Rest inhaltlicher Bestimmtheit enthalten, der bei den Organempfindungen wieder merklich deutlicher hervortritt als bei den Innenempfindungen des Leibes. Sie nehmen dadurch eine Art Mittelstellung ein zwischen den elementaren Sinneswahrnehmungen, für welche sie die Erlebnisseite, und den Gefühlen und Strebungen, für welche sie die Vorstellungsseite bedeuten. Die eigentlichen Gefühle und hier besonders wieder die Willensgefühle scheinen uns am stärksten und engsten mit dem Ich-Erlebnis verbunden, dessen Kern sie ausmachen. Dieser reine Erlebnischarakter tritt hier um so mehr hervor, je weniger differenziert und reflektiert diese Gefühle im Bewußtsein auftreten, je weniger bestimmt sie auch auf bestimmte Vorstellungsobjekte gerichtet sind, wie im Triebleben, in Stimmungen, in allen (mit Recht so genannten) „dunklen“ Regionen des Seelenlebens, dessen subjektivsten, innersten Pol sie darstellen. Eine Auseinanderlegung dieses stets vorhandenen Allgemeingefühles in deutlich gesonderte Komponenten, wie Lust und Unlust, Liebe und Haß, Achtung und Verachtung, ist überhaupt nur in der Reflexion möglich. Dieses abwechselnde Überwiegen des Inhaltlichen und Zuständlichen in der augenblicklichen Bewußtseinslage ist zum Teile auch individuell und zufällig bedingt. So wenn die momentane Disposition unsere Aufmerksamkeit ganz nach außen auf das Objekt lenkt, wenn wir uns in der Anschauung „verlieren“ oder im Denken „vergessen“; oder aber wenn umgekehrt das Gefühlsleben, besonders in der Form des Affektes, die Vorstellung der Umwelt zurückdrängt und uns auf uns selbst und unseren Innenzustand konzentriert. Auch persönliche Veranlagung spielt hier übrigens eine Rolle. Es gibt mehr objektiv und mehr subjektiv gerichtete Naturen; solche, die mehr in der objektiven Anschauung oder in Begriffen, und solche, die mehr in Gefühlen und in Stimmungen leben und denken.

Eine erkenntnistheoretische Durchmusterung der Bewußtseinserscheinungen zeigt auch bald, daß es das Maß der Anschaulichkeit ist, welches jener Unterscheidung als Kennzeichen dienen kann. Wären „reine“, raum- und zeitlose Empfindungen etwas Wirkliches, so würden sie mit den Eigenempfindungen zusammenfallen: sie würden nur als Zustandsänderung im perzipierenden Organ bewußt werden. Sie würden nur einen rein subjektiven Vorgang, eine Modifikation unseres Ich-Körpers bedeuten, aber keinerlei Kenntnis seiner Umwelt vermitteln, wie dies bei den oben erwähnten Gefühlsempfindungen auch annähernd der Fall ist. Steht man daher auf dem Standpunkte, daß die Außenweltvorstellung sich durch räumliche Projektion von an sich unausgedehnten Empfindungen aufbaut, so ergibt sich daraus ganz von selbst die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten. In Wahrheit kann aber von einem solchen Projektionsakte durch unbewußte Schlüsse und dergleichen schon deshalb nicht die Rede sein, weil nicht die Wahrnehmungen aus Empfindungselementen realiter sich zusammensetzen, sondern umgekehrt diese aus jenen erst durch abstraktive Analyse gewonnen werden. Jede unbefangene Besinnung muß uns vielmehr sagen, daß unsere Empfindungsinhalte selbst räumlich ausgedehnt und eben dort sind, wo wir sie vorfinden, nämlich am Wahrnehmungsgegenstande selbst. Diese natürliche Ansicht wird heute wohl von den meisten Erkenntnistheoretikern geteilt und ist auch mit der psychologischen Zurechtlegung des Sachverhaltes durchaus vereinbar. Eben dadurch, daß die sinnlichen Qualitäten tatsächlich im Raume außer uns empfunden werden, erhalten sie vom Standpunkte des unmittelbaren Bewußtseins aus objektive Bedeutung und lösen sich je nach dem Grade der Bestimmtheit dieser Externalisierung mehr oder minder deutlich vom zentralen Ich-Erlebnis los. Sie werden zu objektiven Anschauungen. Nur daß sie stets vom Icherleben in der Form von Organ- oder leiblichen Innenempfindungen begleitet werden, läßt ihren Charakter als „Empfindungen“ nicht vergessen und erhält ihre Beziehung zum Ich-Körper aufrecht. Auch die Anschauung des eigenen Leibes macht hievon keine Ausnahme; sie ist an und für sich ebenso objektiv und ichfremd wie jede andere Körperanschauung und erhält das Prädikat „eigen“ erst infolge ihres Durchdrungenseins mit nichtanschaulichen Eigenempfindungen. Die Wahrnehmung

ist somit subjektiv und objektiv zugleich: subjektiv, insofern sie *E m p f i n d u n g*, objektiv, insofern sie *A n s c h a u u n g* ist. Es gibt daher nur „äußere“ Anschauung, nämlich ein Anschauliches im Raume, während von „inneren“ Anschauungen nur im bildlichen Sinne die Rede sein kann. Der Ausdruck Vorstellung hält, seinem Wortsinne nach, dieses Moment des extra nos fest und ist daher schon deshalb geeignet, zur Bezeichnung aller anschaulichen Bewußtseinserscheinungen überhaupt zu dienen.

Das Prinzip der Anschaulichkeit und damit auch des Vorstellung-Seins überhaupt ist somit der *R a u m* oder richtiger gesagt: die Räumlichkeit oder räumliche Ausgedehntheit. Er ist eben darum für das unmittelbare Bewußtsein auch das Prinzip der *O b j e k t i v i t ä t*: alles, was im Raume vorgestellt wird, tritt ihm dadurch als ein relativ Fremdes, Äußeres, Gegenständliches gegenüber. Es gibt kein höheres Maß der Objektivität als die klare, deutliche Sinneswahrnehmung. *D e s c a r t e s* konnte daher auch die Klarheit und Deutlichkeit der intuitiven Evidenz nicht anders beschreiben als durch Hinweis auf die Klarheit und Deutlichkeit der Gesichtswahrnehmung. Die reine, unausgedehnte und darum unanschauliche Empfindung wäre bloß subjektives Erlebnis und nicht vorstellbar; der reine Raum ohne jeden Rest von Empfindungsinhalt ist zwar das Objektivste, was wir denken können; er ist aber ebenfalls nicht tatsächlich vorstellbar, sondern bleibt ein bloßes Denkpostulat.

Als das wesentlichste Merkmal alles dessen, was Vorstellung heißen und Objekt für ein Subjekt werden kann, muß somit die *r ä u m l i c h e A n s c h a u l i c h k e i t* gelten. Aber diese Anschaulichkeit kann verschiedener Art sein und verschiedene Grade haben. Sie ist am ausgesprochensten bei den optischen und haptischen Wahrnehmungen, tritt auf den anderen Sinnesgebieten mehr oder weniger zurück, ist bei den Organempfindungen schon überaus dürftig und wird bei den leiblichen Innenempfindungen ganz unbestimmt und verschwindend klein. Es ist auf den ersten Blick vielleicht befremdlich, wenn hier von Graden der Anschaulichkeit gesprochen wird anstatt von Graden der Lokalisationsbestimmtheit. Man denke sich aber unsere empirische Raumanschauung allein auf Gehörswahrnehmungen, Temperatur- und Organempfindungen gegründet; sie hätte in ihrer unbestimmbaren Dürftigkeit mit dem

uns tatsächlich vorliegenden Sinnesräume keinerlei Ähnlichkeit mehr. Was hieran irremachen kann, ist allein der Umstand, daß bei diesen Empfindungen die optische und haptische Wahrnehmung schon zu Hilfe kommt, so daß ihre Lokalisation eben schon im optischen und haptischen Sinnesräume erfolgt und zwar auch hier wieder mit nach unten zunehmender Unbestimmtheit. Die Frage nach der Apriorität des Raumes aber hat mit solchen Erörterungen nichts zu tun; denn als *a priori* im strengen Sinne können überhaupt nur die Urteile über die Raumrelationen bezeichnet werden, nicht der Raum selbst.

Im allgemeinen läßt sich sagen: Je stärker erlebnisbetont (in dem früher angedeuteten Sinne dieses Ausdruckes) eine Empfindung ist, je mehr an ihr also die Erlebnißseite überwiegt, desto unanschaulicher ist sie auch; je weniger erlebnisbetont, desto anschaulicher. Die *imaginativen* Vorstellungen richten sich im Grade ihrer Anschaulichkeit nach den Wahrnehmungen, auf welche sie zurückgehen; doch stehen sie hierin — je nach der Kraft der individuellen Phantasie — hinter diesen meist zurück und verblassen manchmal zu einer bloßen Anschauungstendenz. Daß auch die Begriffe, selbst die abstraktesten, psychogenetisch letzten Grundes auf Anschauungen zurückgehen, ist wohl unbestritten; zumindest bedarf es aber eines sinnlichen Schemas, um sie überhaupt vorstellig zu machen. Abgesehen davon sind sie reine Denkpostulate, die ihrem logischen Sinngehalt nach überhaupt keine Wirklichkeit besitzen. Im diskursiven Denken tritt allerdings an Stelle des vollgedachten Begriffes oftmals das bloße Wortbild, welches dann einen Rest von Anschaulichkeit vertritt. Das Denken mit seinem Gefühlscharakter der Spontaneität steht auch tatsächlich dem inneren Erleben viel näher als die Anschauung. Es ist — psychologisch betrachtet — selbst etwas Inneres, Subjektives, das seine Objektivität erst aus seiner Bewährung in der Erfahrung schöpft. Vollkommen schwindet die Anschaulichkeit in Gefühl und Willen, die in ihrer Unmittelbarkeit, nämlich so wie sie erlebt werden, überhaupt nicht vorstellbar sind. Jeder Versuch, sie vorzustellen, führt, wie schon erwähnt, dazu, sie durch die Vorstellungen ihres intentionalen Objektes oder bestimmt lokalisierter Körperempfindungen gleichsam zu verdrängen und bringt ihr Wesen niemals zu adäquatem Ausdruck.

Der Gegensatz von Vorstellen und Erleben geht somit durchaus parallel dem des anschaulichen und nicht-anschaulichen Bewußtseins und dieser wiederum dem des Objektiven und Subjektiven. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß für den Standpunkt unmittelbaren Bewußtseins bei allen Bewußtseinserscheinungen mit dem Überwiegen des Inhaltlich-Objektiven auch der Anschauungscharakter stärker hervortritt und mit dem Überwiegen des Zuständlich-Subjektiven in gleichem Maße zurücktritt.

§ 22.

Die uns im unmittelbaren Bewußtsein vorliegende Gesamtwirklichkeit erstreckt sich so gleichsam zwischen zwei Grenzpunkten: Auf der einen Seite liegt das unvorstellbare, in Worten nicht ausdrückbare, schlechthin unanschauliche reine Innenerlebnis; auf der anderen die anschauliche Gegenständlichkeit im Raume und zuletzt der Raum selbst als dasjenige, was jeder Introjektion schlechthin widerstrebt und in keinem Sinne als „inneres“ Erlebnis bezeichnet werden kann. Beides sind aber in gewissem Sinne nur idealisierte Grenzfälle der Wirklichkeit. Denn jedes Erleben, dessen wir uns als solches bewußt werden, indem wir es aus dem indifferenzierten Gesamtkomplex des Eigenerlebnisses loslösen und mit bestimmten Namen benennen, ist schon bis zu gewissem Grade Vorstellung geworden und umgekehrt kann jeder vorgefundene Inhalt nur deshalb „Vorstellung“ heißen, weil er zugleich auch von uns „erlebt“ wird, insofern er durch begleitende Innenempfindungen mit jenem Totalerlebnis in Zusammenhang steht; er wäre sonst ein Ding an sich. Die reflektierende Aufmerksamkeit kann sich allerdings bald mehr auf die anschauliche, bald mehr auf die unanschauliche Komponente jeder Bewußtseinslage richten. Die Aneinanderreihung der anschaulichen Bestandteile ergibt das, was man die äußere, die der unanschaulichen das, was man die innere Erfahrung zu nennen pflegt. Die unmittelbare Erfahrung ist stets beides zugleich.

Das reine Erlebnis wäre vom Standpunkte des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes aus ein Unbewußtes, weil nicht mehr Vorstellbares. Die reine, durch keinen empirischen Inhalt mehr mit dem Erleben zusammenhängende Anschauung wäre ein Un-

bewußtes vom Standpunkte des biologischen Bewußtseinsbegriffes aus, weil ihm jede Beziehung auf das individuelle Ich abginge. Erleben und Vorstellen beziehen sich somit auf zwei verschiedene Arten von Bewußtheit, die aber nicht getrennt nebeneinander hergehen, sondern in jeder Bewußtseinslage miteinander verschmelzen. Die übliche Unterscheidung von gegenständlichem und zuständlichem Bewußtsein läßt sich daher nur mit Vorbehalt darauf anwenden. Denn einmal ist jedes Gegenstandsbewußtsein immer zugleich von zuständlichem Bewußtsein begleitet, sonst wäre es gar nicht „Bewußtsein“; andererseits müßte man den Ausdruck „Zustandsbewußtsein“ ausdrücklich auf das unmittelbare Erleben einschränken, während Gefühle, die sich bereits benennen lassen, die also für unser Denken schon bis zu gewissem Grade objektiviert sind, bereits in das Gegenstandsbewußtsein hineinragen. Eine scharfe Klassifikation in dieser Hinsicht ist sachwidrig und wird der inneren Beweglichkeit des unmittelbar Gegebenen nicht gerecht. Nur zur Verdeutlichung sei nochmals auf die beiden Bewußtseinsbegriffe hingewiesen. Der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff faßt nur das gegenständliche Bewußtsein ins Auge, also Erlebnisse nur insofern, als sie bereits auf dem Wege der Objektivierung zur Vorstellung sich befinden. Das wirkliche, unmittelbare Gesamterlebnis ist nur durch das Wörtchen „Ich“ in ihm repräsentiert, als Subjekt überhaupt. Der biologische Bewußtseinsbegriff hingegen ist der Ausdruck des zuständlichen Bewußtseins. Er bezieht sich nicht auf die Bewußtseinsobjekte, sondern auf das Bewußtseinssubjekt. Daher fallen Vorstellungen nur insofern unter ihn, als sie durch begleitende Erlebnisse mit dem Ich verbunden sind oder sich selbst ihrem Charakter nach dem zuständlichen Bewußtsein nähern. Ungeachtet dieser grundsätzlichen Verschiedenheit gehört doch jede Bewußtseinserscheinung zu beiden Arten von Bewußtseinsbegriffen. Denn alle Erlebnisse gehen auf dem Wege der Erinnerung oder der Reflexion auch in das Vorstellungsbewußtsein ein; alle Vorstellungen, wenn auch ihrem anschaulichen Inhalte nach objektiv, stehen als solche gleichwohl indirekt auch zum Erlebnisbewußtsein in steter Beziehung. Kein Erlebnis kann bewußt werden, ohne wenigstens in das Anfangsstadium der Vorstellbarkeit überzugehen oder sich an äußere Anschauung anzulehnen; es würde andernfalls zum sonstigen Be-

wußtseinsinhalt in kein Verhältnis treten, ja nicht einmal als jetzt und hier empfunden werden können. Keine Vorstellung wieder könnte bewußt heißen, wenn sie nicht durch Fäden des Erlebens mit dem individuellen Ich verbunden sein würde; sie wäre sonst gar nicht „meine“ Vorstellung, also — wie Kant sagt — für mich überhaupt nichts.

Reines Vorstellungsbewußtsein und reines Erlebnissbewußtsein, reine Objektivität und reine Subjektivität sind aber nur ideale, fiktive Grenzpunkte, während die Fülle wirklichen Vorstellens und Erlebens mit quantitativem Überwiegen der einen oder anderen Seite und in zahllosen Übergängen zwischen ihnen eingebettet ist. Jede wirkliche (nicht bloß konstruierte) Bewußtseinsstatsache bildet ein Mittelglied zwischen der reinen Subjektivität des Erlebens und der reinen Objektivität empfindungsloser Anschauung, wenn sie auch ihrer Natur nach mehr nach der einen oder der anderen Seite hinneigt. Und zwar ist auch diese relative Bestimmtheit einer Bewußtseinserscheinung keineswegs ein für allemal eigen, vielmehr ist auch sie in beständiger lebendiger Veränderung begriffen, wie die allgemeine Bewußtseinslage selbst. Auch die objektivste Erscheinung kann unter Umständen in ein unbestimmtes Gefühl zerrinnen, auch die intimste Regung des Gemütes kann allmählich zur gleichgültigen Vorstellung erstarren, das Objektivste kann sich bis zur unangebbaren Grenze der Subjektivität nähern, das Subjektivste kann objektiv werden. Daher ist auch jene quantitative Differenz von gegenständlichem und zuständlichem Bewußtsein in beständiger Verschiebung begriffen und zwar sowohl in Hinsicht einzelner Bewußtseinserscheinungen wie in Hinsicht der gesamten Bewußtseinslage. Dieser beständige Wechsel des Anteiles von Subjektivem und Objektivem gehört zum Charakter des unmittelbar Wirklichen und verleiht ihm seine innere Lebendigkeit.

Die Analyse des Bewußtseins zeigt uns demgemäß eine vom Subjektivsten zum Objektivsten sich erstreckende Stufenreihe der Bewußtseinsstatsachen. Zu unterst — in diesem Sinne — steht das allgemeine, dunkle, in Worten unaussprechliche Totalerlebnis, der eigentliche Kern unseres Ichs, welches in der Beschreibung nur als Lebens- oder Existenzgefühl, als einheitlicher Komplex aller Innenempfindungen, Gefühle und Strebungen noch ohne Sonderung dieser Komponenten angedeutet werden kann. Daran schließt sich

als erste Stufe der Objektivation die Abhebung einzelner Erlebnisse aus ihm, Gefühle, Triebe, Willensakte, die als solche bewußt und innerlich benannt werden. Ihre immer bestimmter werdende Lokalisierung im Leibe durch deutlich unterschiedene Eigenempfindungen (im Kopf, Herzen und dergleichen) sowie das deutliche Bewußtsein ihres intentionalen Objektes bezeichnet bereits eine weitere Stufe. Damit ist die Somatisierung der Erlebnisse eingeleitet und ihre Beziehung zur Umwelt hergestellt. Die wissenschaftliche Aufschließung der begleitenden physiologischen Vorgänge bringt den Prozeß der Objektivierung des Erlebnisbewußtseins zum Abschluß. Wie hier in der Richtung der „inneren“ Erfahrung läßt sich derselbe Prozeß auch in Hinsicht der „äußeren“ Erfahrung verfolgen. Der Empfindungsinhalt, durch die begleitenden Eigenempfindungen der Zustandsänderung im Sinnesorgane ursprünglich noch mit dem Totalerlebnis im engen Zusammenhange, tritt in der Wahrnehmung als objektive Qualität im Raume dem Ich als ein Fremdes und Äußerliches gegenüber. Aber auch die „Wahrnehmungen“ sind insofern noch subjektiv, als sie in ihrer Reihenfolge und Zusammenordnung durch die Reihenfolge der subjektiven Erlebnisse mitbestimmt sind. Erst ihre Gruppierung nach rein inhaltlichen Momenten der Zusammengehörigkeit (durch Prozesse, deren Aufzeigung der Transzendentalphilosophie zufällt) läßt aus den zufällig zusammengerauteten Wahrnehmungsfragmenten objektive Anschauungsbilder entstehen, die für uns Gegenstände und in ihrer zeitlichen Folge Ereignisse bedeuten. Gegenstände und gegenständliche Ereignisse bilden die empirische Außenwelt im engeren Sinne; sie sind durch ihre Eigengesetzlichkeit und dadurch bedingte Selbständigkeit gegenüber den Erlebnisfaktoren charakterisiert, wenn sie auch in allen ihren Bestandteilen stets mit solchen verbunden sind. Die begriffliche Fixierung dieser gegenständlichen Verhältnisse in der Wissenschaft vollendet auch hier den Prozeß der Objektivierung des Subjektiven. So entsteht schließlich ein homogenes Weltbild, in dem auf der äußersten Stufe der Objektivation die Vorstellungs- und Erlebnisseite des Gegebenen zusammenfließen und das sein subjektives Gegenstück in jenem gleichfalls homogenen Einheitserlebnis besitzt, in dem Empfindung und Selbstempfindung noch ein ungeschiedenes Ganzes bilden. Auch innerhalb der eigenen Gedankenwelt lassen sich ähnliche Prozesse der Objektivation verfolgen;

so wenn Erinnerungs- oder Phantasievorstellungen sich ergänzend an bestimmter Stelle dem objektiven Weltbilde einordnen oder wenn dunkle Ahnungen, aufdämmernde Ideen allmählich feste Gestalt annehmen; so daß auch hier vom unvorstellbaren Erleben bis zu klar gedachten Begriffen eine vielfach vermittelte Stufenreihe sich findet. Diese ganze Überlegung ließe sich in gewissem Sinne ebenso gut in umgekehrter Reihenfolge anstellen, indem man vom Objektiven ausgeht und stufenweise dessen Zusammenhang mit dem Ich-Erlebnis nachweist. Aus später anzuführenden Gründen würde aber diese Reihenfolge dem natürlichen Hergange nicht in gleicher Weise gerecht werden.

Jeder Bewußtseinsmoment bildet an und für sich eine Einheit, insofern seine objektiv gegenständlichen Inhalte wie auch die auf allen Stufen der Objektivation zur Anschauung befindlichen Abarten des zuständlichen Bewußtseins in jedem Augenblicke von dem gegenwärtigen, in sich noch einheitlichen Totalerlebnis umschlossen sind. Aber innerhalb dieser Einheit treten Inhalt und Zustand, Vorstellung und Erlebnis auseinander: Sinnesqualität und Organempfindung, Organempfindung und Allgemeinempfindung, objektiver Denkinhalt und subjektive Denkgewißheit, Anschauung und Gefühl, Gegenstand und darauf gerichteter Wille. Jene Einheit bleibt aber dabei gleichwohl gewahrt, weil jede Bewußtseinserscheinung, welcher Art sie auch sei, wenn sie gesondert in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit tritt, doch immer wieder von dem Gesamtaugenblickserlebnis begleitet wird und dadurch mit allen anderen Bewußtseinserscheinungen, von denen das gleiche gilt, in innerem Zusammenhang steht. Das wirkliche Geschehen im Bewußtsein ist so ein beständiges Wechselspiel des Auseinandertretens eines ursprünglich Einheitlichen und des Wiederzusammenschließens des Getrennten. Schematisierend ließe sich sagen, daß das Vorstellen das trennende, das Erleben das einigende Moment bedeute: Alles was Vorstellung und insofern objektiv wird, löst sich aus der ursprünglichen Einheit als ein Äußeres, Fremdes los, wird aber durch die gleichzeitigen, darauf bezüglichen Erlebnisse mannigfacher Art wieder von neuem mit ihr verbunden.

Dieses Auseinandertreten von Inhalt und Zustand, Äußerem und Innerem bildet die konkrete Urtatsache, welche der erkenntnistheoretischen Entgegensetzung von Subjekt und Ob-

jekt zugrunde liegt. Die Korrelation beider deutet an, daß diese Entgegensetzung immer nur eine relative ist und beide in jeder wirklichen Bewußtseinslage in der Form quantitativer Differenz des Subjektiven und Objektiven in vielfachen Übergängen miteinander verbunden sind.

§ 23.

Hieraus läßt sich nun auch über das eigentümliche Wesen des Ichs und des Selbstbewußtseins einigermaßen Klarheit gewinnen. Das Ich kann als Erlebnis und als Vorstellung aufgefaßt werden. In Wahrheit ist es ein in der Mitte zwischen beiden Schwebendes. Im eigentlichen Sinne kann nur das noch einheitliche, ganz undifferenzierte und darum als Einheit empfundene Erlebnisbewußtsein jedes Augenblicks „Ich“ heißen. Es fällt in diesem Sinne mit dem Lebens- oder Daseinsgefühl jedes seiner selbst bewußten Wesens zusammen. Aber dieses Erlebnisbewußtsein ist selbst nichts Bleibendes und ruhig Beharrendes, insofern, wie gezeigt, sich beständig einzelne Bestandteile von ihm loslösen und der Objektivation in der Anschauung zustreben. Wollte man das Ich in diesen Bestandteilen wiederfinden, so wäre hier nur auf Gefühl und Wille hinzuweisen. Man müßte aber dem allsogleich hinzufügen: nur die innere Unmittelbarkeit des Gefühls, das gefühlte Gefühl, der wollende Wille, gleichsam in statu nascendi, können dem Ich bis zu gewissem Grade gleichgesetzt werden. Denn ein Gefühl, das als ein solches besonderer Art, als Freude oder Trauer, Liebe oder Haß, Achtung oder Verachtung bereits die Aufmerksamkeit erregt, ist nicht mehr das seelische Ich selbst, sondern etwas, das schon im Begriffe steht, sich vom Ich loszulösen und ihm gegenüber eine Art Eigendasein zu führen. Das Ich empfindet sich niemals als Vielheit, sondern immer als Einheit der Vielheit seiner Äußerungen gegenüber; einheitlich ist aber immer nur das vom Standpunkte des Vorstellungsbewußtseins aus, also relativ unbewußte Urerlebnis. Gefühle, die das Ich „hat“, sind nicht mehr das Ich selber. Daher läßt sich nur sagen: das Gefühl und der Wille stehen dem Ich als reiner Selbstempfindung am nächsten. Ausdrücklich sei aber betont, daß hier nicht gemeint ist, in Gefühl und Wille werde ein Ich erlebt, das an sich selbst irgendwie bestünde und etwas anderes wäre, als jenes Erlebnis selbst. Das „Ich“ ist der einheitliche, noch undifferen-

zierte Kern des Gesamterlebnisses jeder augenblicklichen Bewußtseinslage — weiter nichts.

Dieses in jeder Gegenwart erlebte Ich ist schlechthin unanschaulich, darum auch nicht selbst vorstellbar und daher auch seinem Wesen nach nicht beschreibbar. Es ist daher auch vom Standpunkte der Reflexion aus ein bloßes X und in der Wahrnehmung überhaupt nicht auffindbar. Mit diesem Ich-Erlebnis ergeht es dem Psychologen wie manchen Theologen mit Gott: es ist nur durch negative Prädikate benennbar, weil jede positive Aussage — die nur in Form von Vorstellungen erfolgen kann — seinem Wesen unangemessen ist, da sie schon eine Objektivierung in sich schließt. Es gibt vom Ich nur eine „negative“ Psychologie, wie von Gott nur eine negative Theologie. Solche negative Prädikate sind: die Unanschaulichkeit des erlebten Ichs, seine räumliche Unausgedehntheit, seine Unvorstellbarkeit und Irrationalität, ja Unaussprechlichkeit, endlich seine Zeitlosigkeit, denn das Ich in seinem Erlebtwerden ist stets absolute Gegenwart und insofern dem Zeitlauf entrückt. Das Gefühl des „Jetzt“ fällt geradezu zusammen mit dem Ich-Erlebnis. Das Ich-Erlebnis des eben vergangenen Bewußtseinsmomentes ist im gegenwärtigen nicht mehr Erlebnis, sondern Erinnerungsvorstellung, also nicht mehr das, was es war. Es ist als Vorstellung wirklich, als Erlebnis entwirklicht. Es ist nur ein anderer Ausdruck dieser negativen Charakteristik, wenn vom Ich ausgesagt wird, daß es als solches, nämlich in seiner Unmittelbarkeit, niemals Objekt werden kann, denn es ist die Subjektstatsache selbst.

Zum Objekt wird das Ich erst, wenn es in die Form der Vorstellung einzugehen beginnt. Dieser Prozeß beginnt, wie bereits ausgeführt, damit, daß einzelne, als solche bisher verborgene Komponenten aus dem einheitlichen Ich-Erlebnis sich loslösen und als Gemütsbewegung besonderer Art zu Bewußtsein kommen. Zugleich knüpft sich aber das Ich-Erlebnis beständig an die Vorstellung des eigenen Leibes, und zwar vor allem an das Leibesinnere, dessen Eigenempfindungen selbst einen Teil dieses Erlebnisses bilden. Je mehr die einzelnen Bestandteile des Ich-Erlebnisses der Vorstellbarkeit zustreben, desto deutlicher und bestimmter wird ihre Lokalisierung an der Leibesanschauung. Will ich mir den eigentümlichen Erlebniston einer gegebenen optischen Qualität zu deutlichem Bewußtsein bringen, so erscheint er mir als Organempfindung im Auge;

treibt man in der Reflexion diese Objektivierung weiter, so ergibt sich mit immer größerer Anschaulichkeit die Vorstellung bestimmter physiologischer Vorgänge im optisch-nervösen Apparate. Die dunklen Innenempfindungen des Leibes werden zu mehr oder weniger deutlich gesonderten Vorstellungen bestimmter Zustände und Veränderungen der inneren Organe; die Gefühle lösen sich in eine Reihe somatischer Empfindungen auf, die sich wieder als Änderung der Blutdruckverhältnisse anschaulich machen lassen. Aber alles das bedeutet nur eine der klaren Anschaulichkeit zustrebende Objektivierung des an sich unanschaulichen Erlebnisses. Die somatischen Vorgänge sind nicht die Erlebnisse, der Leib ist nicht das Ich. Würde nicht hinter jeder solchen objektivierenden Vorstellung wieder das Ich-Erlebnis in seiner Einheit und mit den von ihm ausstrahlenden Sondererlebnissen stehen: das Auge würde nicht als mein Auge, das Herz nicht als mein Herz, dieser Körper nicht als mein Leib empfunden werden. In diesem Sinne kann man tatsächlich sagen, daß der Leib nichts anderes ist als das objektivierete, zur Anschauung gebrachte Ich-Erlebnis; aber allerdings nur der lebende, als eigen empfundene Leib, nicht der Leib vor dem Auge des Anatomen. Diese auf die Natur des unmittelbaren Bewußtseins sich gründende Auffassung hat direkt mit der ähnlich lautenden metaphysischen Lehre Schopenhauers nichts zu tun, obwohl sie nach der gleichen Richtung hinweist und auch bei Schopenhauer analoge Beobachtungen mit im Spiele waren. Seine Entgegensetzung von Wille und Vorstellung berührt sich mit der von Erlebnis und Vorstellung, sie unterscheidet sich davon aber durch die schroffe Trennung beider Bewußtseinsformen. Es gibt vielleicht willensfreie, aber keine erlebnisfreien Vorstellungen und vor allem gibt es zahlreiche Übergänge und Zwischenformen, welche zwischen ihnen vermitteln. Es gibt Bewußtseinsstatsachen, in denen quantitativ das Vorstellungs-, und solche, in denen quantitativ das Erlebnisbewußtsein überwiegt. Die „reine“ Vorstellung und der „reine“ Wille sind aber bloße Fiktionen.

Der eigene Leib als Aktions- und Reaktionszentrum der Umwelt gegenüber vorgestellt, ist somit der anschauliche Repräsentant des Ich-Erlebnisses in der Außenwelt. Erst in ihm hängt dieses durch zahlreiche Fäden mit den übrigen Außenweltbestandteilen zusammen. Ohne diese Objektivierung in der Anschauung wäre das Ich völlig

isoliert; es wäre in der Tat ein *solus ipse*. In der Anschauung aber tritt es auch in ein anschauliches Verhältnis zu anderen Körpern, es erhält zeitliche und örtliche Bestimmtheit. Es ist als Ich-Körper auch nicht wirklicher als andere Körper einschließlich der Du-Körper. Daher gibt es vom Standpunkte des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes, der es nur mit Vorstellungen zu tun hat, auch keinen Solipsismus. Das Ich als Ich-Körper ist eine Erfahrungstatsache wie jede andere. Aber allerdings ist dieses vorgestellte Ich nicht mehr im gleichen Sinne „Ich“ wie das erlebte. Oder vielmehr es ist im eigentlichen Sinne *f ü r m i c h* überhaupt kein Ich mehr, sondern nur sein Repräsentant im Verhältnis zu anderen Vorstellungen. Es ist *m e i n* Ich nur insofern, als es wieder von Eigenempfindungen durchzogen und durchflutet wird. Das Ich hat sich durch seine Selbstobjektivierung in der Anschauung für sich selbst in ein *O b j e k t* verwandelt, das selbst wieder nur für ein Subjekt höherer Ordnung vorhanden ist. Es ist für „mich“ bis zu gewissem Grade zu einem Nicht-Ich geworden und das in um so höherem Maße, je weiter seine Objektivierung zu klarer und deutlicher Anschauung getrieben wurde. Der auf Grund von Eigenempfindungen nur unbestimmt vorgestellte Leib des natürlichen Bewußtseins steht sozusagen dem wahren Ich näher, als der durch Anatomie und Physiologie in allen seinen Teilen und Funktionen zu klarer Anschaulichkeit erhobene Körper.

Für diese Ich-Findung läßt sich auch — und zwar mit gleichem Erfolge — der umgekehrte Weg einschlagen. In der einfachen Sinneswahrnehmung ist es die Organempfindung, welche das Ich repräsentiert; an der Organempfindung selbst die minder anschauliche Körper-Innenempfindung; an dieser wieder das nicht mehr bestimmt lokalisierbare allgemeine Lebensgefühl; aber auch der Ausdruck Lebensgefühl weist mit seiner Hindeutung auf den Unterschied belebter und unbelebter Objekte wieder zurück auf ein noch tieferes, noch unanschaulicheres, noch indifferenzierteres Ich-Erlebnis. Auf alle diese Verhältnisse wird später noch zurückzukommen sein.

Das wahre konkrete Ich ist aber alles dieses gleichzeitig: es ist unanschauliches Erlebnis für sich selbst, sicht- und tastbarer Körper im Verhältnis zu seiner Umgebung und gleichzeitig auch alles andere, was an bestimmt oder unbestimmt lokalisierbaren Empfindungen dazwischen liegt. Diesen eigentümlich schillernden und schwankenden Charakter zeigt auch unser *S e l b s t*

bewußt sein. Wenn wir uns als Glied der empirischen Welt bewußt werden, so empfinden wir uns als Ich-Körper unter Nicht-Ich-Körpern. Nur in diesem Sinne ist das Ich Vorstellung; denn eine Vorstellung von einem nicht-leiblichen Ich gibt es überhaupt nicht und kann es gar nicht geben, weil eben das reine Erlebnis als solches nicht vorstellbar ist. Muß es vorgestellt werden — wie in seinen Beziehungen zur umgebenden Außenwirklichkeit —, so verwandelt es sich ganz von selbst in die empirische Leibesanschauung. Von dieser zieht es sich in der Selbstbesinnung aber wieder zurück auf seine unanschauliche Erlebnisweise und zwar je nach Umständen auf eine verschieden tiefe Stufe der Innerlichkeit. In gleichem Maße entfremdet sich ihm gleichsam der eigene Leib, er wird zu einem relativen Nicht-Ich oder Nicht-mehr-Ich. In diesem Sinne ist das Ich Erlebnis. Aber weder der Vorstellungs- noch der Erlebnischarakter des Selbstbewußtseins läßt sich für sich allein und auf die Dauer festhalten. Eines geht immer wieder durch zahllose Zwischenstufen in das andere über, bezieht sich aufeinander, durchdringt sich gegenseitig. Dieser niemals zur Ruhe kommende Prozeß abwechselnder Veräußerlichung und Verinnerlichung des Ichs — wenn hier überhaupt von einem „Prozeß“ gesprochen werden kann — macht das Wesen unseres Selbstbewußtseins aus und begründet den eigentümlichen perspektivischen Charakter des Ichs, der es dem Denken unmöglich macht, es in einen bestimmten Begriff zu fassen und zu fixieren. Denn das Ich ist nicht ein ruhig Seiendes, das dem denkenden Erfassen standhält, sondern ein ewig Bewegliches und Unfaßbares, das bald in seiner eigenen Tiefe versinkt, bald wieder an die Oberfläche emporsteigt. Und beides scheinbar in demselben Augenblicke seines Daseins.

III. Physisches und Psychisches.

§ 24.

Da der Gegensatz von Erleben und Vorstellen der einzig fundamentale innerhalb des unmittelbaren Bewußtseins und damit der allein uns gegebenen Wirklichkeit überhaupt ist, so wird offenbar auch dasjenige, was mit der Unterscheidung des Physischen und Psychischen gemeint ist, auf ihn zurückzu-

führen sein. In der Tat weist die zuständliche oder Erlebnisseite alle Merkmale auf, die dem Psychischen, die inhaltliche oder Vorstellungsseite alle Merkmale, die dem Physischen zugesprochen zu werden pflegen. „Bewußtseinserscheinungen“ überhaupt können, wie sich gezeigt hat, nur im Sinne des Beseeltheitsbegriffes der Innenwelt eines beseelten Wesens zugeordnet werden. Aber nur ihrer Erlebnisseite nach eignet dieser Charakter den Wirklichkeitsbestandteilen, nämlich insofern sie vom Ich-Erlebnis getragen und umfassen werden. Inhaltlich, ihrer anschaulichen Vorstellungsseite nach sind sie niemals „in uns“ (gleichgültig auf welcher Objektivations- oder Subjektivationsstufe man das Ich festhalten will), sondern „außer uns“ im Raume; sie gehören zur empirischen Außenwelt der einzelnen Seeleneinheiten und bedeuten somit für diese das Physische innerhalb ihrer Gesamterfahrung. Vom Erlebnis allein gilt auch, daß es nur Gegenstand des Individualbewußtseins ist. Denn als Ich kann jeder nur sich selbst allein empfinden. Daher sind auch die Erlebnisse jedes einzelnen anderen nicht unmittelbar zugänglich, ja diesen nicht einmal im eigentlichen Sinne mitteilbar. Die Erlebnisse der anderen sind für jedes Ich nur mittelbar wahrnehmbar und vorstellbar, nämlich als eigentümliche Vorgänge im Du-Körper. Ihr inneres „Verstehen“ ist nur durch Nacherleben, also wieder nur durch individuelle Eigenerlebnisse möglich. Hingegen treffen alle Merkmale des unreflektiert Physischen auf die Vorstellungsseite des Bewußtseins zu: die Sicht- und Greifbarkeit und das nach ihrer Analogie Vorstellbare, die Ausgedehntheit im Raume, die gefühlsmäßige Ichfremdheit, die selbständige Ordnung und Zusammengehörigkeit der anschaulichen Wirklichkeitsbestandteile. Allerdings sind auch die „Vorstellungen“ Bewußtseinserscheinungen, aber sie sind nicht selbst Erlebnisse und darum auch nichts Psychisches. Denn sie sind jenes nur durch ihre Zuordnung zum Ich, nicht ihrem Inhalte nach. Wäre dieser Inhalt nicht stets von inneren Erlebnissen begleitet und durchzogen, so würde auch jene Beziehung durchaus fehlen. Erscheinungen werden dadurch, daß sie Erscheinungen für ein Ich sind, noch nicht zu Bestandteilen dieses Ichs. Der erkenntnistheoretische Bewußtseinsbegriff bringt einerseits diese Zuordnung aller Erscheinungen zu einem Ich und anderseits doch wieder ihr Außer-ihm-Stehen zu glücklichem Ausdruck.

Das rein subjektive, innere Erlebnis wäre somit das rein Psychische, das in objektiver äußerer Anschauung Gegebene das rein Physische. Das Wesentliche an dieser Bestimmung ist, daß — im Sinne der früheren Ausführungen — weder Physisches noch Psychisches jemals rein für sich in die Erscheinung treten, sondern daß beide nur aneinander gebunden und ineinander verwoben vorkommen und beide durch zahllose Übergänge und Zwischenstufen miteinander verbunden sind. Physisches und Psychisches sind somit nicht zwei gesonderte Gruppen von Erscheinungen, sondern zwei stets verbundene Komponenten aller Bewußtseinslagen, nur daß bald die eine und bald die andere in ihnen quantitativ überwiegt. Daraus ergeben sich wesentliche Abweichungen von der zumeist üblichen Klassifikation aller Phänomene in physische und psychische und weiterhin auch eine neue Formulierung des Verhältnisses beider Bewußtseinsarten.

§ 25.

So wenig es ein reines Erlebnis gibt, das nicht in dem Augenblicke, wo wir es festzuhalten suchen, schon auf einer gewissen Stufe der Objektivation sich befände und wäre es auch nur die der Absonderung und inneren Benennung, ebenso wenig gibt es ein rein Psychisches. Und so wenig von einer Erscheinung im Raume die Rede sein kann, die nicht als „Vorstellung“ Objekt für ein Subjekt wäre, ebenso wenig gibt es ein rein Physisches. Ein Gefühl, das einmal ins vorstellende Bewußtsein einzugehen beginnt, ist nicht mehr jenes, als das es erlebt wurde, mag auch ein ähnlicher Gefühlszustand gleichzeitig im gegenwärtigen Bewußtseinsmomente fort dauern. Keine noch so objektive Außenweltstatsache, deren wir uns bewußt sind, ist frei von subjektiven Elementen und Zutaten, frei von einem im Totalerlebnis mitschwingenden Gefühlston, frei von jeder Ichbeziehung. Und wenn wir uns in Gedanken von jeder solchen frei zu machen suchen, wenn wir jene als Ding an sich betrachten, so ist dieser Gedanke erst recht wieder unser Gedanke und der Glaube an ihre absolute Realität unser subjektiver Gefühlszustand. Jede konkrete Bewußtseinsstatsache bildet eben eine

Einheit von Vorstellung und Erlebnis, von Physischem und Psychischem, nur mit quantitativem Überwiegen bald der einen, bald der anderen Seite. Als Beispiel kann hier wieder die *E m p f i n d u n g* dienen. Wie sich bei einfachen Wahrnehmungen (als welche hier immer die Empfindungen aufgefaßt werden) niemals die genaue Grenze angeben läßt, wo wirkliche „Einfachheit“ erreicht und jede Komplikation mit anderen Wahrnehmungen oder Denkkzutaten ausgeschaltet ist, ebenso wenig läßt sich eine bestimmte Grenze angeben, wo die Empfindung aufhört, etwas Psychisches oder ihm Ähnliches zu sein und anfängt, Physisches zu werden. Jenes wäre sie nur als dunkles, dem Erleben ähnliches Bewußtsein einer eigenen Zustandsänderung, bei welchem der Gefühlston den Empfindungsinhalt quantitativ so sehr überwiegt, daß nur dessen Bedeutung für unser Selbst die Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt (wie dies z. B. bei Schmerzempfindungen annähernd der Fall ist); ein rein Physisches wäre sie nur dann, wenn jede Selbstempfindung des wahrnehmenden Subjektes schwinden würde, wo ein Gesehenes gegeben wäre ohne Empfindung des Sehens, ein Ton ohne Empfindung des Hörens, ein Seiendes, das nicht zugleich auch „für mich“ da wäre. Beide Grenzfälle sind aber immer nur annäherungsweise verwirklicht.

Keineswegs darf aber der durch die Reflexion aus der konkreten Empfindungstatsache herausgelöste Empfindungsinhalt, also etwa die Qualitäten rot oder hart, beziehungsweise die Wahrnehmungsinhalte: rotes Flächenstück, harter Körper, „psychisch“ genannt werden. Die übliche Bezeichnung der Bewußtseinserscheinungen überhaupt als psychisch legt allerdings auch diese Deutung nahe, die aber mit dem Befunde des unmittelbaren Bewußtseins in offenkundigem Widerspruch steht und auch mit der sonstigen Charakterisierung des Psychischen nicht zusammenstimmt, vor allem nicht mit der Behauptung einer strengen Aktualität des Seelischen. Vielmehr sind jene „Inhalte“ gerade das Physische, und zwar die einzige Art des Physischen, die uns überhaupt unmittelbar gegeben ist. Was daran irremachen kann, ist nur der Umstand, daß die Erfahrung ein derart isoliert Physisches eben nicht kennt, sondern dieses immer nur in seiner Verschmolzenheit mit seinen psychischen Komponenten uns vorführt; daher vom Standpunkte des unmittelbaren Bewußtseins aus die Trennung von Vorstellungsinhalt und Vor-

stellungserlebnis immer etwas Künstliches und Abstraktives an sich haben muß. Die hier gegebene Auffassung des Physischen und Psychischen verneint auch ihre reale Getrenntheit oder gesonderte Existenz, behauptet aber die Möglichkeit, die Wurzeln ihrer Unterscheidung im unmittelbaren Bewußtsein aufzeigen zu können. Wenn man aber das Physische nicht hier, nämlich in der inhaltlichen Bestimmtheit der Bewußtseinserscheinungen sucht, wird man es überhaupt nicht finden und sich entschließen müssen, diesem Begriffe jede reale Grundlage abzuspochen, was nicht nur dem natürlichen Denken widerstrebt und der wissenschaftlichen Praxis widerstreitet, sondern auch mit der intuitiven Besinnung auf den Charakter der uns vorliegenden Wirklichkeit nicht zusammenstimmt. Denn auch alle begrifflichen Fassungen des „Physischen“ — das Physikalische also, von dem noch zu sprechen sein wird — gehen zuletzt auf das unmittelbar erfahrbare oder sinnenfällig Physische zurück und würden jeder Grundlage entbehren, wenn nicht schon im unmittelbaren Bewußtsein die anschaulichen Vorstellungsinhalte vom eigentlich Seelischen sich deutlich abheben würden. Unter dem unmittelbar Physischen ist also dasjenige verstanden, was uns im Sinne der natürlichen Auffassung als sichtbare und greifbare Körperlichkeit gilt und weiterhin auch alles, was wie die Töne, Gerüche und andere Empfindungsinhalte irgendwie auf den Anschauungsraum bezogen wird. Nur von diesem sinnenfällig und anschaulich Physischen ist vorläufig die Rede. Ob man es im Gegenverhältnis zum Physikalischen oder Metaphysischen als „phänomenal“ bezeichnen will oder nicht, ist eine Frage für sich, die hier nicht zur Erörterung steht.

Das rein Psychische und das rein Physische sind daher ebenso fiktive Grenzbegriffe, wie das isolierte, reine, absolut unanschauliche und unaussprechliche Ich-Erlebnis und die nicht mehr in Erlebnisbeziehung zu diesem Ich stehende objektive Anschauungswirklichkeit im Raume. Der Vorstellungsinhalt, vom Ich losgelöst, wäre das rein Physische, der Vorstellungsinhalt, in lebendiger Wechselbeziehung mit dem Ich stehend, ist das Psycho-Physische, das ganz undifferenzierte Erlebnis ohne jeden Vorstellungsinhalt wäre das rein Psychische. Im unmittelbaren Bewußtsein tatsächlich vorfindbar ist nur das Psycho-Physische: die empirische Wirklichkeit mit ihrer Einheit von Vorstellung und Erlebnis. Es gibt

Bewußtseinserscheinungen, die mehr psychisch, und solche, die mehr physisch sind, aber keine, die nur das eine oder das andere wären. Rein „psychische Vorgänge“ und rein „physische Erscheinungen“ existieren nicht in der konkreten Wirklichkeit, sondern nur in der reflektierenden Abstraktion. Zwischen diesen beiden extremen Polen der reinen Vorstellung und des reinen Erlebnisses pendeln unsere Begriffe vom Physischen und Psychischen beständig hin und her. Einunddasselbe Wirkliche kann uns bald als physisch, bald als psychisch erscheinen, aber nicht etwa dadurch, daß wir es von zwei verschiedenen Seiten her betrachten, sondern nur dadurch, daß es selbst bald mehr in größerer oder geringerer Anschaulichkeit von uns wegrückt, bald wieder mehr in unser Ich-Erlebnis zurücksinkt. Es ist nicht der Standpunkt der Betrachtung, der sich dabei ändert, sondern der stets in Fluß begriffene Charakter der Bewußtseins-tatsachen selbst.

Einunddieselbe Vorstellung kann uns einmal so gleichgültig sein, daß ihr Gegebensein in unser erlebendes Bewußtsein kaum einen schwachen Reflex wirft; ein anderesmal kann sie unser Trieb- und Affektleben so stark berühren, daß ihr dürftiger Inhalt vor dem entfachten Gefühlssturm so gut wie verschwindet und in ihm untergeht. Sie ist im zweiten Falle „psychischer“, weil mehr dem Erlebnis angenähert, als im ersten; sie ist auch ihrem Inhalte nach subjektiver gefärbt, individuell eigenartiger, persönlicher. Eine Landschaft kann für den bauerlichen Grundbesitzer, der in den Gräsern der Wiese nur das „Heu“, in ihren Blumen nur das „Unkraut“, im Walde nur das „Holz“, in dessen Tieren nur das „Wildbret“ erblickt, ebenso ein vorwiegend Physisches bedeuten, wie für den forschenden Geologen, Botaniker oder Zoologen, während dieselbe Gegend für den sinnigen oder gar schwärmerisch veranlagten Naturfreund und ebenso für den Künstler zu seinem Ich-Erlebnis in ein intimes seelisches Verhältnis tritt und mit seinen Gefühlen und Stimmungen fast zu einer Einheit verschmilzt. Ein begehrtes Objekt ist für das unmittelbare Bewußtsein mehr seelischer Art als ein unbegehrtes, ein wohlbekanntes, von Erinnerungen umwobenes mehr als ein bisher fremdes, weil jene ganz von Erlebnissen umschlungen werden und in gewissem Sinne selbst zu Teilen des Ichs geworden sind. In der Reflexion allerdings kann diese Durchdringung wieder rückgängig gemacht werden und der Vorstellungsinhalt vom be-

gleitenden Erlebnis wieder deutlich gesondert werden. Im unmittelbaren Bewußtsein gehen beide ineinander über und bestimmen nach ihrem quantitativen Überwiegen den mehr physischen oder mehr psychischen Charakter einer Erscheinung. Die Raschheit dieses Wechsels von unmittelbarem Innwerden und reflektierter Erinnerung an das inhaltliche Substrat des eben Innegewordenen kann leicht über die wahre Natur des primär Gegebenen hinwegtäuschen und insbesondere seine größere oder geringere Verwandtschaft mit dem rein Psychischen vergessen lassen. So etwa, wenn der eigene, vom Lebensgefühl durchdrungene Leib oder einzelne seiner Teile nachträglich wieder ganz objektiv in der Anschauung vorgestellt oder gar zum Gegenstand systematischer Beobachtung gemacht wird. Er wird dann wie ein fremder Leib betrachtet, zu einem rein Physischen enteelt, so daß man sich darüber wundern mag, wie überhaupt Psychisches an ihm auftreten kann, während die unmittelbare Leibesempfindung in jedem Augenblick wachen Daseins dem Psychischen selbst sehr nahe steht. Niemals aber fehlt dieser psychische Faktor ganz, sei er nun in der Form von Organempfindungen, von Aufmerksamkeit, Interesse, Gefühls- oder Affektbetonung vorhanden. Eine Erscheinung, die in gar keinem Sinne unser Interesse erwecken würde (und wäre es auch nur das, sie zugunsten einer anderen nicht sehen zu wollen), würde von uns gar nicht bemerkt werden. Auch jener bäuerliche Grundbesitzer hat ein „Interesse“ an seinem Eigentum, nämlich das seines Nutzwertes, nur daß dieses mit seinem Vorstellungsinhalt nicht so innig zusammenhängt wie beim Naturfreund, weil es sich sogleich wieder an einen anderen Vorstellungsinhalt (z. B. den einer Geldsumme) anschließt. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß je stärker die Erlebnisbetonung einer Erscheinung ist, desto inniger diese auch mit dem Ich-Erlebnis verschmilzt und selbst mehr seelischen Charakter annimmt; je schwächer oder sekundärer die Erlebnisbetonung, desto mehr löst sich eine Erscheinung als Physisches vom psychischen Kern des Ich-Erlebnisses los. Im eigentlichen Sinne „psychisch“ ist aber immer nur die Erlebnisseite einer Bewußtseins-tatsache; eine Erscheinung kann nur in dem Sinne annähernd psychisch heißen, als in ihr jene über die Vorstellungsseite quantitativ überwiegt. Niemals aber fehlt dieses Psychische an den Erscheinungen g a n z und nur scheinbar kann es in der Reflexion zum

Verschwunden gebracht werden, indem diese einen früheren Einheitszustand von Physischem und Psychischem in objektive Anschauung überführt, die dann aber selbst wieder in einem neuen Gegenwartserlebnis eingeschlossen ist. Aber auch das objektivste Außending ist kein Ding an sich, sondern gehört zu meiner Welt, d. i. zu dem einheitlichen Ganzen von Erlebnis und Vorstellung, das in jedem Bewußtseinsmomente das allein wirklich Gegebene ist. Die anschauliche Außenwelt — das „Physische“ — ist stets in allen ihren Teilen durchseelt und durchgeistigt; aber nicht von mystischen Naturpotenzen, sondern vom eigenen Erleben, vom „Psychischen“. Umgekehrt ist alles Seelische nur an einem Körperlichen vorfindbar und vor allem nur durch seine Anlehnung an körperliche Anschauung vorstellbar. Jeder Versuch, es außer der Beziehung auf Körperliches vorzustellen, muß zu seiner Personifikation, zu seiner wenn auch abgeschwächten und verblaßten Verdinglichung führen. Oder vielmehr noch: das Psychische muß selbst bis zu gewissem Grad physisch geworden sein, wenn es in unser Vorstellungsbewußtsein eingehen soll.

§ 26.

Die Grenzen des Physischen und Psychischen sind somit fließende: Jede Bewußtseins-tatsache ist physisch und psychisch zugleich, nur beides in verschiedenem Maße. Es gibt in der konkreten Wirklichkeit keine rein physischen und noch weniger rein psychische Phänomene, sondern nur Phänomene schlechthin mit bald vorwiegend physischem, bald vorwiegend psychischem Charakter.

Diese Auffassung hat zunächst etwas Befremdliches. Denn einerseits wirkt in unserer Auffassung dieser Verhältnisse immer noch der Begriff des Spirituellen als einer dem Materiellen parallel gehenden, substantiellen Seinsweise nach, demzufolge auch das Psychische wieder als ein Vorstellungsinhalt, nur besonderer Art, gedacht wird, während nach obiger Darstellung das Psychische seinen spezifischen Charakter gerade dann und zwar sofort einbüßt, wenn es in die Form der Vorstellung übergeführt wird.

Anderseits wieder strebt unser in der wissenschaftlichen Behandlung der Außenwelt geschultes und an sie gewöhntes Denken überall nach festen eindeutigen Begriffsbestimmungen, welcher Forderung der Begriff des Psychischen aus Gründen, die in seiner Natur liegen, nur in sehr beschränktem Maße zu genügen vermag. Denn nicht nur, daß sich eine absolute Grenze zwischen Physischem und Psychischem überhaupt nicht ziehen läßt, weil beide durch zahlreiche Übergangsstufen miteinander verbunden sind, ist auch im einzelnen Falle eine bestimmte Angabe über ihren Anteil an einer gegebenen Erscheinung zumeist ausgeschlossen, weil alle Bewußtseinserscheinungen in einer beständigen, gleichsam vibrierenden Hin- und Herbewegung zwischen Physischem und Psychischem begriffen sind. „Die große Schwierigkeit bei psychologischen Reflexionen — sagt Goethe — ist, daß man immer das Innere und Äußere parallel oder vielmehr verflochten betrachten muß. Es ist immerfort Systole und Diastole, Einatmen und Ausatmen des lebendigen Wesens; kann man es auch nicht aussprechen, so beobachte man es genau und merke darauf.“ Allzu scharfe Begriffsdistinktionen sind auf diesem Gebiete sachwidrig und daher nur irreführend; ihr Mangel wird aber leicht als unbefriedigend empfunden.

Der schlimmste Feind einer unbefangenen Auffassung des wahren Sachverhaltes ist aber jene Verkennung der eigenen Natur des Psychischen selbst, derzufolge alles Bewußte für psychisch erklärt zu werden pflegt. „Bewußt“ sind aber auch alle Vorstellungsinhalte, „bewußt“ die sinnenfällige wie die begrifflich konstruierte Materie, die Raumrelationen, die Naturgesetze, kurz alles auch, was sonst als physisch oder auch als metaphysisch angesprochen zu werden pflegt. In dieser Hinsicht ist vor allem auf die frühere Erörterung des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes zu verweisen, die gezeigt hat, daß die Unterscheidung des Physischen und Psychischen — soweit sie überhaupt zu Recht besteht — innerhalb seiner gesucht werden muß, daß somit das Prädikat der „Bewußtheit“ in dem dort angegebenen und klar umschriebenen Sinne noch nicht aussagt, ob ein Phänomen der physischen Außenwelt oder der psychischen Innenwelt zuzurechnen ist. Denn innerhalb der uns tatsächlich vorliegenden Wirklichkeit (die ihrem Umfange nach mit dem erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffe zusammenfällt) gibt es überhaupt kein schlechthin Un-

bewußtes, weder ein unbewußt Physisches noch ein unbewußt Psychisches. Die allerdings vorhandene und nachdrücklich betonte Differenz von Vorstellungs- und Erlebnisbewußtsein kommt aber hier, wo es sich um eine e r k e n n e n d e Abgrenzung des Physischen und Psychischen handelt, nicht unmittelbar in Frage; denn in ein begriffliches Verhältnis zum Physischen kann das Psychische, wie gezeigt, ja überhaupt nur treten, wenn es selbst in die objektivierende Form der Vorstellung einzugehen begonnen hat. Bezeichnet man nun aber auch die Vorstellungsinhalte als etwas Psychisches (weil sie doch Bewußtseinserscheinungen wären), so werden sie dadurch nicht nur untereinander, sondern auch mit dem gefühlsmäßigen Erlebnis auf gleiche Stufe gerückt, was nicht nur dem natürlichen Empfinden widerstreitet, sondern auch in ein ganzes Dickicht erkenntnistheoretischer Schwierigkeiten und Scheinprobleme verführt. Es kommt dann zur Entgegensetzung von Vorstellung und Vorstellungsgegenstand, welche nicht nur eine dem natürlichen Sachverhalte durchaus widerstreitende Verdopplung der empirischen Wirklichkeit in sich schließt und für das Verständnis des Erkenntnisprozesses gar nichts leistet, sondern auch das unlösbare Scheinproblem erzeugt, wie eine Übereinstimmung beider möglich ist. Der kritische Bewußtseinsbegriff meint aber mit dem Ausdrucke „Vorstellungen“ gar nichts anderes, als die Dinge selbst nur unter Betonung der besonderen Art ihres Gegebenseins für uns. „Gegenstand der Vorstellung“ kann nach der klassischen Feststellung K a n t s für uns niemals etwas anderes bedeuten, als eine bestimmte S y n t h e s e von Vorstellungselementen, welche dann ihren einzelnen Komponenten als eine Einheit entgegengestellt wird.

Hält man an der Unterscheidung von psychischer Vorstellung und physischem Gegenstand dieser Vorstellung fest, so fällt man auch unvermeidlich in die s p i r i t u e l l e oder dinghafte Auffassung des Seelischen zurück. Denn da die „Vorstellung“ das allein uns Vorliegende ist und ihr Gegenstand nur nach ihrem Vorbilde von uns konstruiert werden kann, so muß die Vorstellung auch mindestens alle jene Merkmale enthalten, die dem Gegenstande beigelegt werden. Zu diesen Merkmalen gehört vor allem auch die Ausgedehntheit im Raume. Man steht dann vor der Alternative, entweder das Psychische selbst ausgedehnt und das seelische Raumbild buchstäblich so groß zu denken wie den Sinnesraum, oder aber, wenn man das Psychische

seinem Wesen nach für unausgedehnt erklärt, sich darüber hinwegzufinden, wie ausdehnungslose Vorstellungen ausgedehnte Dinge wiedergeben können. Das letztere ist schon deshalb unausführbar, weil ja unser Begriff der Ausgedehntheit genetisch nur auf unseren räumlichen Vorstellungen beruht und es auf keine Weise einzusehen ist, wie wir überhaupt zu diesem Begriffe gelangen sollten können, wenn in unseren Vorstellungen keine Ausgedehntheit sich findet. Daher bleibt nur die erste Denkmöglichkeit: nämlich psychische Gebilde selbst für ausgedehnt zu halten. Damit wären wir glücklich aber wieder beim Begriffe eines seelisch Körperhaften oder körperhaft Seelischen angelangt. Das sicht- und greifbare Ding, wie es sinnfällig vor uns steht, wird so durch jene merkwürdige erkenntnistheoretische Inversion zu einem psychischen Doppelgänger seines physischen Originalen, zu seinem gespensterhaften, spirituellen Schattenbild, von dem man nicht angeben kann, wo es ist und für wen es da ist, da es für die selbst unkörperliche Seele doch wieder ein Äußeres bleibt und in sie neuerdings nur auf dem Wege unkörperlicher Abbilder Einzug halten könnte. Vorstellungsinhalte sind also nicht psychisch, sie sind vielmehr das einzige Physische, was wir vom Standpunkte des unmittelbaren Bewußtseins aus überhaupt kennen. Das gilt selbst von solchen Vorstellungen, die „Psychisches“ zum Inhalte haben; denn dieses ist dann gar kein wahrhaft Psychisches mehr, sondern ist selbst schon ein Physisches geworden, wenn auch auf niedriger Objektivationsstufe festgehalten. Wohl aber sind alle Vorstellungsinhalte vom Psychischen begleitet, durchzogen oder ihm selbst noch mehr oder weniger nahestehend; sonst wären sie eben nicht meine Vorstellungen. Es ist daher nicht angängig, „Empfindungen“, „Wahrnehmungen“, „Vorstellungen“ schlechthin zum Psychischen zu rechnen (wenn sie auch aus später anzugebenden Gründen Gegenstände der Psychologie sein können); sie stehen dem Psychischen nur in dem Grade nahe, als in ihnen das Zuständliche über das Inhaltliche-Gegenständliche überwiegt. Andererseits gibt es auch keine rein „psychischen Phänomene“, sondern sozusagen nur halb-psychische, denn das Psychische „erscheint“ nicht, sondern wird erlebt und um zu erscheinen, um in das vorstellende Bewußtsein aufgenommen zu werden, muß es wenigstens zum Teile seinen eigentlichen und ursprünglichen Charakter schon abgelegt haben. So

ist selbst die (sekundäre) Ich-Vorstellung, also unser empirisches Selbstbewußtsein, keineswegs rein psychisch, sondern es bildet ein Gemisch von anschaulichen und halb-anschaulichen Bildern und noch unanschaulichen Zuständen, von Physischem und Psychischem; sie ist weder nur der Leib noch nur die Seele, noch auch ist das Seelische die bloße Kehrseite des Leibes; vielmehr ist sie ein inniges Durchwobensein beider, wobei einmal mehr das Physische, bald mehr das Psychische in den Vordergrund tritt. Es muß in dem angegebenen Sinne daher auch als irreführend bezeichnet werden, wenn man Vorstellungen „innere Vorgänge“ nennt oder alle Bewußtseinsstatsachen unter dem Namen „Erlebnisse“ zusammenfaßt. Der Mangel an terminologischer Reinheit rächt sich jederzeit früher oder später durch Entstehung von Scheinproblemen und die Schwierigkeiten, welche sich um das psycho-physische Problem zu legen pflegen, sind vielfach nur eine Folge terminologischer Unklarheit. Umgekehrt wäre es natürlich ebenso unrichtig, dasjenige, was an den Bewußtseinsvorgängen tatsächlich Erlebnis ist, deshalb dem Physischen zuzurechnen, weil es auf dem Wege fortschreitender Objektivation einer zunehmenden Annäherung an die Vorstellung leiblicher Vorgänge fähig ist. Seelische Erlebnisse lassen sich als Leibeszustände und physiologische Prozesse vorstellen, aber sie sind nicht solche, sondern ein spezifisch anderes, dessen wir auch auf ganz andere Art innwerden als dieser. Das natürliche Denken läßt sich allenfalls einen „Materialismus“ in Hinsicht der Außenwelt gefallen, aber niemals seine naturwidrige Ausdehnung auf das Innerlichste des eigenen Fühlens und Wollens; jeder solche Versuch, das Erleben selbst als rein körperlichen Prozeß hinstellen, erscheint als blutlose Abstraktion, die vor der Macht konkreten Lebensgefühles haltlos zusammenbricht. Die Versuchung zu solchen materialistischen Konstruktionen ist nur deshalb so groß, weil eben jenes Innerliche, solange es innerlich und psychisch ist, nicht eigentlich beschrieben werden kann und jeder Versuch, es mitzuteilen und mit der Außenwelt in ein Verhältnis zu bringen, unweigerlich dazuführt, es in Bildern darzustellen, die der äußeren Anschauung entlehnt sind und an der Leibesanschauung lokalisiert werden. Wird dieser bloß bildliche Charakter jeder Vorstellung des Psychischen übersehen, so kann auch im Zusammenhange der Überlegung der wahre Charakter des in ihm Vorgestellten allmählich so in den Hintergrund treten, daß

der Denkende darauf vergißt, daß er nicht bloß ein vorstellendes, sondern auch ein fühlendes Wesen ist. Hingegen erlaubt die Auffassung des Physischen und Psychischen als zweier nur in ihren extremen Polen miteinander unvergleichlicher, in der konkreten Wirklichkeit aber stets durch fließende Übergänge miteinander verbundener Komponenten j e d e r Erscheinung, beide als — im erkenntnistheoretischen Sinne — gleich primär und gleich real zu denken. Die innere Erfahrung ist — wie K a n t lehrte — um nichts realer als die äußere. Ja sie würde ohne diese nicht einmal möglich sein, nicht nur weil alles Erleben immer an Anschauliches anknüpft, sondern auch weil es vom Inneren gar keine E r f a h r u n g gäbe, wenn es sich nicht an äußere Erscheinung teils anlehnen, teils geradezu durch sie vertreten werden könnte.

IV. Das Substantiell-Physische.

§ 27.

Gegen diese Auffassung des Physischen und Psychischen als der inhaltlich-objektiven und anschaulichen Vorstellungsseite und der zuständlich-subjektiven und unanschaulichen Erlebisseite jeder Bewußtseinslage liegt der Einwand nahe, daß doch sowohl das natürliche wie das wissenschaftliche Denken noch ein anderes Physisches kennen als dasjenige, was im unmittelbaren Bewußtsein als solches allein aufgezeigt werden kann: das Gegenständliche im weiteren, und die Materie und die Gesetze ihrer Bewegung im engeren Sinne. Beides ist erkenntnistheoretisch genau zu unterscheiden. Gemeinsam ist aber diesen beiden Auffassungen, daß hier der Begriff der Außenwelt von dem bloßen sinnfällig außer uns im Raume Vorgestelltwerden sich emanzipiert und gerade das Merkmal der Selbständigkeit und Unabhängigkeit von diesem oder jenem Vorgestelltwerden in sich aufnimmt. Eine Stadt im fernen Lande, ein Eisenbahnzug, der durch die Nacht rollt, die eisbedeckten Pole der Erde, die Gesetze der Planetenbewegung, die Atome und Energiewellen scheinen doch davon ganz unabhängig zu sein, ob sie in diesem oder jenem Bewußtsein sich spiegeln; die Vorstellungen, die irgend jemand von ihnen haben mag, sind für ihre Existenz beziehungsweise Geltung ganz zufällig und überdies zumeist höchst in-

adäquat. Daher die Neigung, diese Vorstellungen selbst der subjektiven, psychischen Seite zuzurechnen und das eigentlich Physische erst in dem ihnen gemeinsam zugrunde liegenden Gegenständlichen zu erblicken. Unser Erkenntniswille ist in Wahrnehmung und Denken auf das wirkliche Ding gerichtet, nicht auf seine augenblickliche, relativ zufällige Darstellung in unserem individuellen Bewußtsein. Die unmittelbare Wahrnehmung gibt uns immer nur einen kleinen Ausschnitt der physischen Wirklichkeit und ist auch in Hinsicht seiner stets durch subjektive Umstände, wie Lage und Befinden des eigenen Leibes und dergleichen bedingt. Es sei hier auch an die alten Philosophenbeispiele des aus der Ferne rund erscheinenden eckigen Turmes oder des im Wasser gebrochen erscheinenden Ruders erinnert. Gäbe es kein anderes Physisches, als das im unmittelbaren Bewußtsein sich findet, so wäre jede Wissenschaft von dieser „Physis“ — so scheint es wenigstens — unmöglich. Kurz: „Vorstellungen“ als solche gehören in die Psychologie, nicht in die Naturwissenschaft und darum auch zum Psychischen, während das eigentlich so zu nennende Physische als solches im Bewußtsein gar nicht vorkommt. Zur Erledigung dieses Einwandes kann vor allem auf die Erörterung der Bewußtseinsbegriffe hingewiesen werden. Immerhin könnte dieser aber entgegengehalten werden, daß die Bestimmungen des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes so allgemein und indifferent seien, daß sie über die hier vorliegende Frage überhaupt nichts entscheiden; es handle sich vielmehr darum, ob auch das wahrhaft Physische (das deshalb noch kein Metaphysisches zu sein braucht) in einer Zuordnung zum Beseeltheitsbegriffe gedacht werden müsse oder sein Wesen nicht gerade in der gänzlichen Unabhängigkeit von ihm bestehe. Nun ist zwar auch über den „Gegenstand der Vorstellung“ bereits das nötigste gesagt worden, während anderseits der Begriff der Materie erst im 4. Kapitel seine systematische Stelle findet. Das scheinbar überzeugende Gewicht jenes Einwandes läßt aber auch an dieser Stelle eine nochmalige Klärung des Sachverhaltes zweckdienlich erscheinen.

Die psychologischen Motive zur substantiellen Auffassung des Physischen (das Wort „Substanz“ hier im Cartesianschen Sinne der selbständigen Existenz, nicht im Sinne beharrlichen Seins oder gar der Stofflichkeit verstanden) liegen offen zutage. Das wichtigste davon ist die bis zu gewissem Grade unab-

hängige Variabilität der Wahrnehmungsinhalte und der begleitenden Innenempfindungen. Hieher gehört schon — auf halbpsychischer Seite — das Auftreten positiver und negativer Nachbilder und das Fortleben von Erinnerungsvorstellungen, Gefühlen und Affekten, wenn ihre „äußere“ Ursache, nämlich eine bestimmte Wahrnehmungstatsache als solche längst zu bestehen aufgehört hat. Auf Seite des Physischen ist es die Eigengesetzlichkeit und unserer Willkür entzogene Macht der äußeren Wahrnehmung, welche, unserem Wünschen, Hoffen und Wollen oft sehr fühlbar entgegentretend, die Überzeugung von ihrer selbständigen Realität hervorruft und wacherhält, worauf schon *Maine de Biran* mit Nachdruck hinwies. Den gleichen Eindruck erzeugen die Beharrlichkeit der Außendinge und die Regelmäßigkeit äußerer Vorgänge, welche einmal die Wiederkehr gleicher Wahrnehmungen voraussagen und berechnen lassen, ein anderes Mal wieder subjektiv gefälschte Gedächtnisbilder berichtigen und falsche Erwartungen enttäuschen. Dazu kommt die oft befremdliche Neuheit und unerschöpfliche Fülle der von außen auf uns eindringenden Impressionen im Gegensatze zu der relativen Artarmut der immer wiederkehrenden, nur intensiv abgestuften Innenerlebnisse. Da ferner innere Erlebnisse wechseln können, während Veränderungen an gleichzeitig gegebenen Wahrnehmungsinhalten nicht bemerkt werden, entsteht mit psychologischer Notwendigkeit die Vorstellung, daß diese ein von der Innenempfindung unabhängiges Dasein führen. Wenn ich denselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten sehe, so ist der Gegenstand scheinbar derselbe, nicht aber mein „Sehen“ dieses Gegenstandes, weil der Gesamtkomplex meines inneren Erlebens — mein Ich —, in dem auch die Gesichtsorganempfindung eingebettet ist, inzwischen ein anderer geworden ist; es ist dies selbst bei perennierenden Wahrnehmungen schon infolge der intermittierenden Aufmerksamkeit der Fall. Wahrnehmungen selbst erleiden im Fortgange der Erfahrung vielfach Korrekturen, spätere Wahrnehmungen desselben Gegenstandes in größerer Zahl und gleichbleibenden Charakters stimmen mit dem Erinnerungsbilde einer früheren Wahrnehmung nicht überein. So kommt es schon zum Teile im natürlichen Bewußtsein zu einer Entgegensetzung von Wahrnehmung und Wahrnehmungsgegenstand: dieser existiert vor und unabhängig von seinem Wahrgenommenwerden, während jene etwas ist, das für ihn gleichgültig bleibt und nur für mich, den Wahr-

nehmenden, Bedeutung besitzt; und je mannigfacher die Korrekturen der unmittelbaren Wahrnehmung infolge ihrer Verfeinerung der Beobachtungsmethoden werden, desto mehr vertieft sich diese Unterscheidung. Auf die ersichtliche Abhängigkeit nicht nur der psychischen Funktionen im engeren Sinne, sondern auch unserer Wahrnehmungen von physiologischen Vorgängen, welche wohl das stärkste Argument für die substantielle Auffassung des Physischen bildet, soll hier nur hingewiesen werden, weil darüber ohnehin bald ausführlich gehandelt werden muß.

§ 28.

In der Tat ist es nicht leicht, diesem natürlichen und bis zu gewissem Grade unwiderstehlichen Hange zur Substantialisierung der Außenwelt sich zu entziehen und ihm gegenüber den Standpunkt der unmittelbaren Wirklichkeit im Sinne des richtig verstandenen *esse est percipi* festzuhalten. Es ist dies aber auch nur notwendig, insofern man sich über die Unterscheidung des Physischen und Psychischen philosophisch klar werden will, während für die Erforschung der Außenwelt die beständige Erinnerung daran im allgemeinen nur ein Hemmnis bedeuten würde; für sie ist jene Betrachtungsweise die beste, welche die fruchtbringendste ist. Für diesen Standpunktwechsel besteht die Unterscheidung Wundts zwischen unmittelbarer Wirklichkeitserkenntnis und mittelbar begrifflicher Erkenntnis zu Recht. Denn das muß vor allem festgehalten werden: erkenntnistheoretisch genommen ist jeder „Standpunkt“, den wir der Wirklichkeit gegenüber einnehmen mögen, etwas Sekundäres, Begriffliches. Primär ist nur diese Wirklichkeit selbst, wie sie in der unmittelbaren Erfahrung vorliegt und an ihr ändert sich nicht das geringste, ob wir sie idealistisch oder realistisch oder wie immer sonst deuten — außer in dem einen Punkte, daß eine solche Deutung selbst wieder als neuer Bestandteil in den Gesamtkomplex des Vorfindbaren eintritt. Die Philosophie mit ihrer grundsätzlichen Forderung größtmöglicher Voraussetzungslosigkeit kann sich daher nur an das primär Wirkliche halten, nicht an diese oder jene bestimmte Ansicht darüber, mag diese auch noch so überzeugend erscheinen. Keine solche, sei sie nun instinktiver, wissenschaftlich-methodischer oder selbst phi-

losophischer Art, hat an und für sich einen Vorzug vor einer beliebigen anderen, solange nicht ihre Grundlagen in der Wirklichkeit untersucht und geprüft sind. Die kritische Methode Humes der Untersuchung des Ursprunges gegebener Begriffe und Meinungen im natürlichen Mechanismus menschlichen Geisteslebens muß der kritischen Methode Kants, der Prüfung ihrer Gültigkeit jederzeit vorausgehen, wie ja auch diese historisch nicht möglich gewesen wäre ohne jene. Damit rechtfertigt es sich auch, daß eine erkenntnistheoretische Untersuchung die Wurzeln der Unterscheidung des Physischen und Psychischen allein im unmittelbaren Bewußtsein zu suchen hat, ohne sich durch die substantielle Auffassung des Physischen, mag diese noch so natürlich, unwiderstehlich und eindrucksvoll sein, hierin von vornherein beeinflussen zu lassen. Alles Mittelbare geht eben auf das Unmittelbare zurück und ist ohne dieses weder in seinem Wesen, noch in seiner Entstehung, noch in seinem Geltungswerte zu verstehen.

Ein solches Mittelbares, eine sekundäre Deutung des unmittelbar Wirklichen ist auch die substantielle Auffassung der Außenwelt; aber dies allerdings nur insofern, als sie als bestimmter erkenntnistheoretischer Standpunkt auftritt und im Gegensatze zum substantiell Physischen die psychische Natur der Vorstellungsinhalte behauptet. Demgegenüber muß festgehalten werden, daß es ein solches wahrhaft unabhängig Physisches in der uns vorliegenden Wirklichkeit gar nicht gibt, daß vielmehr das vermeintlich substantiell Physische, wie es sich dem natürlichen Denken darstellt, gar nichts anderes ist als das unmittelbar Physische, nur mit einem bestimmten psychischen Index versehen. Man muß sich eben darüber klar sein, daß die Außenwelt, wie immer wir sie denken mögen, sich doch durchaus nur aus Elementen aufbaut, die im unmittelbaren Bewußtsein vorkommen, mit denen daher auch die Ich-Bezogenheit unzertrennlich verbunden ist. Allerdings können wir in der Betrachtung der Außenwelt von dieser ursprünglichen Ich-Beziehung absehen; aber dieses „Absehen“, dieses „Gerichtetsein“ des Denkens auf ein im strengen Sinne extramentales Dasein ist eben selbst wieder ein Denkkakt, eine eigentümliche psychische Note, die hier an die Stelle jener ersten tritt. Daß uns die Außenwelt überhaupt als etwas anderes erscheinen kann als eine von subjektiven Erlebnissen begleitete und getragene Vorstellungs-

folge, nämlich als eine vom Ich und seiner Zuständlichkeit schlecht-hin unabhängige Realität, hat seinen letzten Grund eben auch wieder nur in der besonderen Eigenart der Bewußtseinstatsachen, die als solche gerade nur in ihrer psychischen Seite zum Ausdrucke gelangt. Ob irgend ein Gegebenes oder Gedachtes uns subjektiv oder objektiv, imaginär oder real erscheint, ist ebenso Sache seines psychischen Indexes, d. i. begleitender Gefühlszustände, wie der Zwang der Wahrnehmung oder die Gewißheit des Denkens. Wären unsere Wahrnehmungsinhalte nicht selbst so beschaffen, daß sie in der Art ihres Auftretens im Bewußtsein durch fühlbare Nötigung uns anzeigten, wie sie in der objektiven Erfahrung zusammengehören, würden sie nicht selbst sich gegenseitig ergänzen, berichtigen, zusammenschließen und in einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehren, so würde die reale Existenz einer substantiellen Außenwelt neben und außer ihnen nicht das geringste zur Entstehung unseres objektiven Weltbildes beitragen können. Glaubt man aber jene immanente Ordnung des unmittelbar Physischen irgendwie auf eine Einwirkung des substantiell Physischen zurückführen zu müssen, so ist dies zwar eine mögliche und nahe-liegende Deutung des vorliegenden Sachverhaltes, aber sie macht die Entstehung eines geordneten Außenweltbildes um nichts verständlicher, weil ihre Möglichkeit eben allein von der tatsächlichen Beschaffenheit des Gegebenen abhängt, nicht von seinem Ursprung. In ihm allein, also im unmittelbar Physischen, müssen alle Voraussetzungen dafür gelegen sein, daß objektive Zusammengehörigkeit der Wahrnehmungsinhalte von subjektiver Wahrnehmungsfolge sich scheidet; in ihm allein müssen auch die psychologischen Motive unseres natürlichen Glaubens an die Substantialität des Physischen wurzeln. Woraus folgt, daß die anschaulichen Vorstellungsinhalte des unmittelbaren Bewußtseins eben selbst schon das Physische sind und nicht etwa psychische Innenvorgänge, die erst auf ein wahrhaft Äußeres bezogen werden müßten.

Die Substantialisierung der Erfahrungsinhalte zu selbständig existierenden Erfahrungsgegenständen (und die nachträgliche Rückbeziehung jener auf diese) ist somit durchwegs das Ergebnis einer Denksatzung: einer unwillkürlichen und instinktiven im natürlichen Bewußtsein, die durch gewisse Züge des Gegebenen selbst an-

geregt wird; einer zugleich willkürlichen und reflexiven in der Wissenschaft, sofern diese aus Gründen der Methodik sich vorsetzt, die physische Seite des Wirklichen unabhängig von ihrer psychischen zu betrachten; einer hypothetischen aber durchaus unverifizierbaren Denksetzung von Seite einer metaphysisch gerichteten Erkenntnistheorie, die sich ihre Aufgabe leicht macht. Die Aufgabe und eigentümliche Kunst der Erkenntnistheorie, im besonderen der Transzendentalphilosophie, ist es vielmehr, die Prozesse aufzuzeigen, auf Grund deren aus den gegebenen physischen Elementen trotz ihrer durchgängigen Zuordnung zu einem individuellen Bewußtsein und seiner subjektiven Zeitfolge ein zusammenhängendes Weltbild sich so aufbaut, daß von ihm objektive Erkenntnis möglich wird und der natürliche Glaube an seine substantielle Realität sich daran knüpfen kann. Die Annahme oder Verwerfung dieses Glaubens ist Sache der Metaphysik, wie jede Realitätsfrage. Ob er metaphysisch „richtig“ ist oder nicht, ändert weder für die Praxis noch für die Aufgabe der Erkenntnistheorie etwas. Jedenfalls muß aber daran festgehalten werden, daß eine *wahrhaft* substantielle Außenwelt, die in wesentlichen Zügen ganz anders geartet sein müßte als unsere physische Umwelt, in keiner Weise empirisch gegeben ist, sondern nur auf Grund der allein gegebenen Bewußtseinsdaten allenfalls erschlossen und aus ursprünglich empirischen Elementen nachträglich konstruiert werden könnte. Sie wäre nichts Physisches mehr, sondern ein Meta-Physisches wie die metaphysische Materie oder anderes, das in analoger Weise dem Sinnenfälligen unterlegt wird. Dieses *Materielle* (im weitesten Sinne) ist vom empirisch *Physischen* genau zu unterscheiden und im Zusammenhange der Wissenschaftslehre zu untersuchen. Das gleiche gilt — wie sich zeigen wird — vom *Psychologischen*, als dem Gegenstande der Psychologie im Gegensatz zum *Psychischen*.

§ 29.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Die Unterscheidung des Physischen und Psychischen wurzelt in der quantitativen Differenz von Erleben und Vorstellen: das *Psychische* ist die *Erlebnisseite*, das *Physische* die *Vorstellungsseite* (inhaltliche Bestimmtheit) an jeder allge-

meinen Bewußtseinslage und jeder einzelnen Bewußtseinstatsache. Und wie es keine Vorstellung gibt ohne Erlebnisseite (wodurch ein Inhalt erst zur „Vorstellung“ wird) und kein Erlebnis ohne Vorstellungsseite (durch die es erst in den Zusammenhang des vorstellenden und erkennenden Bewußtseins sich einordnet), so gibt es auch kein Physisches ohne Psychisches und umgekehrt. Es gibt daher nicht physische und psychische Erscheinungen, sondern nur eine physische oder gegenständliche und eine psychische oder zuständliche Komponente an jeder Erscheinung, die in ihrer wechselseitigen Durchdringung ein Gegebenes erst zu dem machen, was es ist. Nur a potiori kann somit eine Bewußtseinstatsache physisch oder psychisch genannt werden, je nachdem die eine oder die andere Komponente quantitativ in ihr überwiegt. Das Physische ist aber nichts außer seinem Vorgestelltwerden (Satz des Bewußtseins), das Psychische nichts außer seinem aktuellen Erlebtwerden. Ein substantiell Physisches (Materielles) ist demnach in der Erfahrung nirgends gegeben, sondern immer nur ein unmittelbar Physisches, das unter Umständen substantiell gedacht werden kann. Ebenso wenig gibt es in ihr ein substantiell Psychisches (Spirituelles). Das Psychische kann aber als solches nicht einmal substantiell gedacht werden, weil es der Betrachtung nicht standhält und im Übergange zum vorstellenden Bewußtsein seine Eigenart verliert. Die Vorstellung des Seelischen ist selbst nicht mehr seelischer Natur; an die Stelle des rein Zuständlichen ist in ihr schon wieder ein vorwiegend Gegenständliches getreten.

Was man unter „physisch“ und „psychisch“ verstehen und ob man von diesem Wortpaare überhaupt Gebrauch machen will, ist bis zu gewissem Grade selbstverständlich rein Sache terminologischer Entscheidung und zu gebender Nominaldefinitionen. Es ist aber ebenso unzweckmäßig, Ausdrücke von bestimmter historischer Färbung in gänzlich abweichendem Sinne zu gebrauchen, wie Bestandteile des ohnehin nicht allzu reichen philosophischen Wortschatzes zwecklos zu verschleudern. Wer sich daher grundsätzlich auf den Standpunkt stellt, nur das Vorstellbare für wirklich zu halten und das hier „seelisch“ Genannte einfach zu ignorieren, weil es in seiner Irrationalität der Untersuchung nicht standhält,

tut jedenfalls besser, den Ausdruck „psychisch“ (und damit auch „physisch“) ganz zu meiden. In diesem Falle pflegt nämlich das Ganze der unmittelbaren Erfahrung so benannt zu werden, was trotz Betonung der dann universellen (und darum nichtssagenden) Bedeutung des so gebrauchten Ausdruckes in der erkenntnistheoretischen Bewertung der Phänomene nur verwirrend wirken kann. In diesem Falle muß dann nämlich das hier „substantiell physisch“ Genannte die Stelle des Physischen überhaupt einnehmen; da aber eine einfache Überlegung zeigt, daß auch dieses „Physische“ aus keinen anderen (sondern nur anders angeordneten) Elementen sich aufbaut, als jene sind, die im Zusammenhange der unmittelbaren Erfahrung doch wieder „psychisch“ heißen, so kommt das Ganze darauf hinaus, daß das sogenannte Physische nur eine Teil-sphäre des universell Psychischen bildet. Damit verlieren aber beide Ausdrücke jede spezifische Bedeutung: Der Ausdruck „psychisch“ ist entwertet, weil er uniform für alles Gegebene überhaupt gebraucht wird, der Ausdruck „physisch“, weil ihm sein korrelativer Gegensatz mangelt. Objektive Naturvorgänge „psychisch“ zu nennen, wie es in diesem Falle mit Berufung darauf, daß sie doch „Bewußtseinserscheinungen“ sind, geschehen muß, ist ebenso irreführend, wie es andererseits unstatthaft ist, das nie ohne psychische Komponente gegebene Physische ohne weiteres mit dem substantiell gedachten Physischen gleichzusetzen.

Man wird daher von dem korrelativen Begriffspaare: Physisch-Psychisch nur dann mit Vorteil Gebrauch machen können, wenn man innerhalb der uns gegebenen Gesamtwirklichkeit einen Gegensatz anerkennt, der sich zumindest annähernd mit dem deckt, was bisher mit jenen Ausdrücken gemeint war. Als ein solcher Gegensatz wird hier der zweier verschiedener Arten von Bewußtheit behauptet: des erlebenden oder zuständlichen und des vorstellenden oder gegenständlichen (inhaltlichen) Bewußtseins, die sich in der konkreten Erfahrung zwar stets begleiten und durchdringen, deren Wesensverschiedenheit aber doch unmittelbar einleuchtet und auch von jeher bemerkt wurde. Zur Abwehr von Mißverständnissen sei nochmals daran erinnert, daß der Ausdruck „zuständlich“ hier wesentlich weiter gefaßt ist, als es gewöhnlich zu geschehen pflegt, nämlich nicht nur im Sinne von Lust- und Unlustbetonung, sondern so, daß er vom elementaren

Lebens- und Daseinsgefühl angefangen alles umfaßt, was sich an subjektiver Innerlichkeit in uns findet und allgemein dadurch charakterisiert ist, daß es jeden gegebenen Inhalt als „eigen“ bestimmt, oder — wie man zu sagen pflegt — ihn zu unserem Ich in Beziehung setzt, selbst aber unanschaulich ist und sich in Worten niemals adäquat ausdrücken läßt. Man kann somit Empfindungs-, Denk-, Gefühls- und Willenserlebnisse mannigfachster Art und Abstufung unterscheiden. Sie alle zusammen bilden in ihrer ursprünglichen, noch ungeschiedenen Totalität das instantane Ich-Erlebnis, welches als das im eigentlichen und engsten Sinne Psychische und als Urquell aller aus ihm sich abspaltenden Einzelerlebnisse anzusehen ist.

Das wahrhaft Psychische (nicht identisch mit dem Psychologischen) ist in seiner Unvorstellbarkeit für die Reflexion nicht faßbar, denn es entflieht dem Denken im Augenblicke, wo man es erhascht zu haben glaubt: es ist nur erlebbar. Es kann daher vom Standpunkte des vorstellenden Bewußtseins und theoretischer Erkenntnis aus „unbewußt“ oder ein Grenzfall der Bewußtheit heißen; es ist aber keineswegs absolut unbewußt (noch weniger das „Unbewußte“), sondern nur auf andere Art bewußt wie das Inhaltlich-Gegenständliche der Erscheinungen. Dieses selbst ist an und für sich nicht seelisches Erlebnis, also überhaupt nichts Psychisches, sondern unmittelbar physische Gegebenheit, wenn auch stets mit einer psychischen Komponente verbunden und aus diesem Grunde „Vorstellung“ genannt. Ähnliche Beobachtungen und Überlegungen lagen wohl von jeher der Unterscheidung eines Psychischen vom Physischen, als dem sinnenfällig und anschaulich Wirklichen, zugrunde. Denn immer war es das Unfaßbare, Unsagbare, nicht nach außen kehrbare Innere und doch am stärksten als wirklich Empfundene im Menschen, das eigentlich Lebendige im belebten Körper, das zur Annahme einer vom vorstellbaren Sein verschiedenen Wirklichkeitsart herausforderte. Diese richtige Spur wurde aber durch zwei Einflüsse verdunkelt: einmal im allgemeinen durch das natürliche Bestreben, nun auch dieses Seelische im vorstellenden und objektiv begrifflichen Erkennen zu erfassen, was unvermeidlich zu seiner Spiritualisierung führen mußte; im besonderen durch eine dem Ideale der Mechanik nacheifernde intellektualistische Psychologie, welche nur das klar und deutlich Erkannte als wirklich

gelten lassen wollte und daher der Natur des wahrhaft Psychischen nicht gerecht zu werden vermochte. Andererseits aber durch die schiefe und vorschnelle Deutung erkenntnistheoretischer Ergebnisse, indem die Entdeckung, daß allen Außenweltbestandteilen eine psychische Komponente beigegeben ist, umgebogen wurde in den Satz, daß nun auch jene selbst, als „Vorstellungen“, etwas Psychisches sein müßten. Demgegenüber wird hier strenge an der reinen Aktualität des Seelischen festgehalten und seine Bestimmung nicht an die erkenntnistheoretische Bewertung der Phänomene als „Bewußtseinserscheinungen“ geknüpft. Bewußtheit ist eine Eigenschaft alles irgendwie Gegebenen und daher kein charakteristisches Merkmal des Psychischen; ein solches kann nur in einer besonderen Art von Bewußtheit, hier als Erlebnisbewußtsein bezeichnet, gesucht werden.

§ 30.

Noch in einem anderen Punkte unterscheidet sich die hier gegebene Auffassung von der gewöhnlichen der Bewußtseinspsychologie: nämlich durch die Behauptung einer quantitativen Differenz von Physischem und Psychischem in jeder Bewußtseinslage und jeder einzelnen Bewußtseinserscheinung. Damit ist zugleich gesagt, daß sich scharfe Begriffsdistinktionen auf das unmittelbar Wirkliche überhaupt nicht anwenden lassen. Denn auch das Inhaltliche unserer Vorstellungen trägt stets bis zu gewissem Grade subjektive Färbung und ist insoweit doch wieder seelisches Erlebnis, während andererseits das Zuständlich-Seelische von seinen anschaulichen Objektivationen oft nur schwer zu trennen ist. An sinnlichen Vorstellungen vollzieht sich die Ablösung der physischen von der psychischen Komponente auf Grund gegenseitiger Kontrolle der Sinne und früherer Erfahrungen zumeist ohne Schwierigkeit schon im natürlichen Bewußtsein. Diese Schwierigkeit wächst aber in gewissen Mittellagen von Vorstellung und Erlebnis, so in Hinsicht unfertiger Phantasievorstellungen und des begrifflichen Denkens. Alle „Gedanken“ sind ursprünglich Erlebnisse der Seele, dunkle, gefühlsmäßige Intuitionen, die erst allmählich feste Gestalt annehmen und alle Grade anschaulicher Klarheit und Deutlichkeit durchlaufen können; die wenigsten aber von ihnen vollenden diesen Weg. Wenn

sich auch nun zumeist ein Punkt angeben lassen wird, wo der anschaulich klar gedachte Inhalt vom begleitenden Denkerlebnisse scharf sich abhebt, so kann es vom Standpunkte des Entweder-Oder doch vielfach zweifelhaft sein, ob Gedanken zur physischen oder psychischen Seite rechnen. Sie sind wie alle Bewußtseinstatsachen beides zugleich, nur entweder mehr das eine oder das andere.

Dieses hier behauptete Ineinanderfließen der Grenzen von Physischem und Psychischem entspricht zwar den Tatsachen der unmittelbaren Erfahrung, befriedigt aber wenig die logischen Denk-anforderungen an eine solche Unterscheidung. Die hier gegebene steht in diesem Punkte hinter der üblichen Gegenüberstellung von Bewußtseinstatsachen überhaupt (d. i. der Gesamtheit unmittelbarer Erfahrung) und der substantiell gedachten Körperwelt scheinbar zurück. Diesem in der Natur des Wirklichen selbst wurzelnden Nachteile stehen aber offenkundige logische Mängel der anderen Seite gegenüber. Denn nicht nur, daß sich hier die Aktualität des Seelischen schwer aufrecht erhalten läßt und diese zweite Auffassung, wie gezeigt, in gewissem Sinne sich selbst aufhebt, weil der Begriff des Psychischen bei näherem Zusehen den des Physischen wieder verschlingt, so ergeben sich aus ihr auch unlösbare Denkschwierigkeiten, sobald das Verhältnis der beiden Seinsarten bestimmt werden soll. Der Grund dafür liegt, wie noch gezeigt werden wird, darin, daß hier erkenntnistheoretisch Heterogenes verglichen und aufeinander bezogen werden soll: Unmittelbares mit Mittelbarem, Primäres mit Sekundärem (und Tertiärem), Erfahrbares mit Erschlossenem. Der Vorteil der gewöhnlichen Auffassung ist somit nur ein scheinbarer und hält der Kritik nicht stand. Eindeutige Bestimmtheit ist überall wünschenswert, aber in dieser Frage ebensowenig zu erreichen, wie überall dort, wo es sich nicht um reine Denksetzungen, sondern um konkrete Wirklichkeit handelt. So wie sich nur von selbstgesetzten Begriffen (wie den mathematischen) vollkommen präzise Definitionen geben lassen, so läßt sich auch das Denkschema: A ist entweder B oder non-B, nur auf sie anwenden. Ist ein herbstlich gefärbtes Blatt rot oder nicht-rot (z. B. braun)? Es ist beides zugleich, nämlich rotbraun, nur mit individuell verschiedenem Vorwiegen der einen oder anderen Farbe. Und so wie sich zwischen Belebtem und Unbelebtem, Tierischem und Pflanzlichem, Bewußtem und Bewußtlosem keine absolut scharfe

Grenze ziehen läßt, so auch nicht zwischen Psychischem und Physischem. Die lebendige Wirklichkeit ist zu reich, vielgestaltig und wechselnd, um sich restlos in dialektischen Formen einfangen zu lassen. Das Gesetz der Kontinuität, von Leibniz mit meisterhafter Klarheit ausgesprochen, hat auch auf den hier behandelten Gegensatz seine Anwendung: das Physische ist nur ein unendlich schwaches, gleichsam erstarrtes Erlebnis; das Psychische nur ein an der Grenze bewußter Vorstellbarkeit liegender Innenvorgang im eigenen Körper. Und so wenig sich eine absolute Grenze zwischen Physischem und Psychischem überhaupt ziehen läßt, so wenig läßt sich auch in jedem einzelnen Falle mit absoluter Genauigkeit angeben, welchen Anteil das eine oder andere an ihm hat.

3. Kapitel.

Das Verhältnis des Physischen und Psychischen.

I. Die Problemstellung.

§ 31.

Nur als Idee oder Grenzbegriff, aber niemals in völliger Reinheit wirklich gegeben, steht auf der einen Seite das rein subjektive, unvorstellbare, unterschiedslose, unnennbare Ich-Erlebnis, die absolute Innerlichkeit des Psychischen, auf der anderen Seite das rein objektive, stets differenzierte, vom Ich losgelöste Vorstellungsein, die absolute Äußerlichkeit des Physischen. Dasjenige, was uns die unmittelbare Wirklichkeit bietet, ist stets eine Mischung von beiden, ein gegenseitiges Durchdrungensein von Innerem und Äußerem, ein In-der-Mitte-Schweben zwischen Subjektivität und Objektivität, ein beständig abwechselndes Aus-sich-Herausgehen und In-sich-Zurücktreten des Ichs: eine quantitative Differenz von Psychischem und Physischem. In der Erfahrung tatsächlich vorfindbar ist stets nur das Psycho-Physische.

Das uns vorliegende Wirkliche ist daher niemals so beschaffen, daß es in zwei reinlich trennbare Bestandteile auseinanderfiele, in ein rein Psychisches und in ein rein Physisches, sondern es ist in allen seinen Bestandteilen stets beides mit *e i n e m* Male: psychisch seiner Erlebnisseite, physisch seiner Vorstellungsseite nach. Aber allerdings ist der Anteil dieser beiden Komponenten nicht an allen Bewußtseinserscheinungen der gleiche. Während die Sinnesempfindungen ganz automatisch externalisiert werden und dasjenige, was an ihnen Innenempfindung ist, nur selten sich ganz deutlich vom Empfindungsinhalte ablöst und für sich zum erlebenden Bewußtsein kommt, widerstreben die affektiven Empfindungen, noch mehr

aber Gefühl und Wille in viel höherem Maße ihrer Objektivierung in anschaulichen Leibesvorstellungen, so daß diese vielfach erst in der wissenschaftlichen Reflexion einigermaßen vollkommen und mit deutlich bestimmter Lokalisation gelingt. Daher kommt es, daß die Wirklichkeit der reflexiven Betrachtung bald die eine, bald die andere Seite augenfälliger zukehrt und so ein dualistisches Gepräge in dem Sinne annimmt, daß die einzelnen Bewußtseins-tatsachen bald als vorwiegend physisch, bald als vorwiegend psychisch bis zur scheinbar vollständigen Verdrängung der anderen Seite sich darstellen. Der noch undifferenzierte Komplex der unser innerstes Persönlichkeitsbewußtsein ausmachenden Gefühle und Willenstendenzen einerseits und der abstrakte Weltbegriff der Physik andererseits können dafür als deutlichste Repräsentanten gelten. In Wahrheit ist aber diese Verdrängung in beiden Fällen nur eine scheinbare: Mag das Denken sich noch so sehr in der Erforschung der Außenweltrelationen verlieren und dabei sich selbst vergessen; die Empfindung mit ihrer eigentümlichen Doppelnatur bleibt doch stets die Grundlage jeder Außenweltvorstellung und auch im theoretischen Ausbau des sinnenfälligen Weltbildes kehrt erst recht der subjektive Denkfaktor wieder. Und wiederum entbehren auch die intimsten Regungen unseres Gefühlslebens, sobald einmal die Aufmerksamkeit sich auf sie richtet, nicht einer Tendenz zu anschaulicher Objektivierung in Anlehnung an die Leibesvorstellung. Dieselbe Wirklichkeit daher, die sich der Betrachtung einmal dualistisch repräsentiert, zeigt, von dieser Seite gesehen, insofern monistische Struktur, als jeder ihrer Bestandteile psychisch und physisch zugleich orientiert ist. Ein Monismus des Wirklichen ist also in dem Sinne Tatsache, daß alles Vorgefundene gleicher Struktur ist, insofern jederzeit sowohl das Physische als das Psychische an ihm Anteil haben, so daß jeder Erfahrungsbestandteil sowohl der äußeren wie der inneren Erfahrung angehört und die beiden Arten des vorstellenden und erlebenden Bewußtseins beständig ineinander übergreifen. Aber so wie es verfehlt wäre, den dualistischen Zug der unmittelbaren Wirklichkeit so zu deuten, daß diese in ein physisches und psychisches Reich auseinanderfiele, so wäre es auch umgekehrt eine verfehlt monistische Deutung, die eigentümliche Doppelnatur jeder Bewußtseinslage wie jeder einzelnen Bewußtseinserscheinung zu übersehen. Zu sagen, daß alle

Bewußtseinserscheinungen psychisch wären, weil sie alle von uns erlebt werden, oder zu sagen, daß alle physisch wären, weil sie alle Vorstellungsgehalt besitzen oder sich in Vorstellungen überführen lassen, würde in gleichem Maße eine Vergewaltigung der Tatsachen bedeuten, abgesehen davon, daß eine solche uniforme Benennung des Wirklichen, wie bereits ausgeführt, zu seiner Charakterisierung überhaupt nichts beitragen würde.

§ 32.

Dieser proteusartige Charakter des Wirklichen bereitet nun der reflexiven Feststellung des Verhältnisses von Physischem und Psychischem erhebliche Schwierigkeiten und mußte seiner Natur nach zur Quelle mancher Scheinprobleme, Einseitigkeiten und Mißverständnisse werden. Denn gerade er widerstreitet auf das äußerste der natürlichen Tendenz unseres Verstandes nach begrifflicher Fixierung, eindeutiger Namengebung, ordnender Scheidung der Phänomene zum Zwecke ihrer theoretischen und praktischen Beherrschung und Festlegung bleibender Relationen zwischen ihnen.

Die Hauptschwierigkeit liegt vor allem darin, daß jede wissenschaftliche Behandlung des vorliegenden Problems naturgemäß nur mit Vorstellungen anschaulicher oder begrifflicher Art arbeiten kann, während das Psychische als solches unvorstellbar ist und jeder Versuch, es vorstellig zu machen, sofort zu seiner Objektivierung in der Anschauung führt und damit einen Einschlag von Physischem mit sich bringt. Ferner sind weder unser verstandesmäßiges Denken noch auch die Sprache der aktuellen Natur des rein Psychischen angemessen, sondern beide sind an der zunächst biologisch wichtigeren Behandlung der Außenwelt erwachsen und auf ihre intellektuelle Beherrschung abgestimmt. Diese Umstände führen beim Mangel äußerster kritischer Vorsicht fast unvermeidlich zu einer falschen Substantialisierung des aktuell Psychischen, wodurch dieses wieder der primitiven Auffassungsform des Spirituellen angenähert wird. In jener klassischen Bedeutung, die der Rationalismus dem Worte „Substanz“ gegeben hat, kann aber nur die Gesamtwirklichkeit insofern „substantiell“ heißen, als es nicht möglich ist, an ihren Ursprung oder ihre Abhängigkeit von anderem verifizierbare Hypothesen zu knüpfen. In diesem Sinne ist aber weder

das Körperliche noch das Seelische substantiell; denn wirklich ist immer nur das Psycho-Physische. Hingegen kann im gewöhnlichen Sinne, nämlich „Substanz“ als beharrendes Sein verstanden, wohl das Körperliche den Eindruck erwecken, als würde es im Wechsel der Wahrnehmungen beharren und von ihm gar nicht berührt werden, nicht aber das Seelische. Erlebnisse halten der Betrachtung nicht stand, von ihnen gilt das „Alles fließt“. Das Erlebnis des vergangenen Bewußtseinsmomentes kann sich im gegenwärtigen wiederholen; selbst ist es aber für immer verschwunden. Das gilt auch von der psychischen Seite alles Physischen, daher auch Wahrnehmungen ihrer Erlebnisseite nach in verschiedenen Zeiten niemals „dieselben“ sind, mag auch ihr Inhalt unverändert wiederkehren. In Hinsicht der Erlebnisse wird ein Beharren nur durch die fixierende Benennung vorgetäuscht. Das benennende Wort kann ein ähnliches Erlebnis hervorrufen oder, wie es meist der Fall ist, nur die Erinnerung an die äußeren Begleitumstände eines ehemaligen Erlebnisses. Aber reproduzieren und daher auch mit gegenwärtigen vergleichen lassen sich vergangene Erlebnisse nicht. Das gilt nicht nur von den Gefühlen im engeren Sinne, sondern auch von der Erlebnisseite (den begleitenden Innenempfindungen) aller Vorstellungen und auch von dem noch einheitlichen Gesamtkomplex aller gegenwärtigen Erlebnisse, den wir Ich nennen: „Es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben“ (K a n t). Aber auch die Rede von inneren „Erscheinungen“ liegt schon auf dem Wege der Substantialisierung des Psychischen. Dasjenige, was „erscheint“, ist stets an Anschaulichkeit gebunden, gehört somit schon zu den Vorstellungsinhalten und kann nicht mehr psychisch-innerlich heißen. Daher hat auch K a n t s Parallelisierung des äußeren und inneren Sinnes als zweier Anschauungsvermögen nur Verwirrung in seiner Lehre angerichtet. Jeder Versuch, das immerfort Lebendige in uns festzuhalten, läßt es in Formen erstarren, die seinem Wesen fremd sind. Jedes Bild oder Gleichnis, jede Benennung oder begriffliche Formulierung birgt die Gefahr in sich, seine eigentümliche Natur zu verschleiern, ein Vorstellungspetrefakt an die Stelle des nur in der Gegenwart aktuell wirklichen Erlebnisses zu setzen.

Diese Schwierigkeiten würden unüberwindlich sein, wenn es gälte, zwischen einem Reich des rein Physischen und einem solchen

des rein Psychischen ein Verhältnis zu entdecken. Denn das rein Psychische ist in keiner Weise gegenständlich zu machen und läßt sich daher auch zu einem anderen Gegenständlichen (und wäre es auch die Bewegung eines Gegenständlichen) in keine Beziehung setzen. Daher müssen auch alle Versuche scheitern, die eine solche zwischen dem seelischen Geschehen und dem begrifflich und substantiell Physischen konstruieren wollen. Denn beide sind schlechthin unvergleichbar und inkommensurabel. So ist die Frage nach dem Verhältnisse von „Empfindung“ und „Bewegung“ von vornherein falsch gestellt. Richtigerweise kann nur nach dem Verhältnisse zwischen Bewegungsempfindung und empfundener Bewegung gefragt werden, nicht nach dem der einen von beiden zu der nur begrifflich konstruierbaren kontinuierlichen Bewegung der Materie. Denn in Berührung und gegenseitige Durchdringung kommen Psychisches und Physisches nur in der unmittelbaren Wirklichkeit. Der Begriff einer materiellen Körperwelt entsteht aber gerade durch Abstraktion von dieser Unmittelbarkeit, nämlich durch methodische Eliminierung der Erlebisseite alles Physischen. Daher besteht zwischen beiden überhaupt gar keine Beziehung mehr; jede Frage nach ihr ist ein Vexierproblem, dessen Lösungsversuch unvermeidlich zu einer Vergewaltigung des Seelischen führen muß, indem dieses seiner innersten Natur zuwider selbst substantialisiert wird, um einen Vergleich zu ermöglichen. Descartes' *substantia cogitans* im Gegensatz zur *substantia extensa* bildet hiefür das historische Beispiel. Jede solche Substantialisierung des Psychischen im ganzen oder im einzelnen führt dazu, ein Halb-Physisches an seine Stelle zu setzen, und verwischt damit seinen eigentümlichen Charakter.

Noch unlösbarer wird die ganze Frage, wenn man, wie es gewöhnlich geschieht, auch die Vorstellungsinhalte, z. B. die Sinnesqualitäten, als solche zum Psychischen rechnet. Denn abgesehen von den bereits erörterten erkenntnistheoretischen Bedenken, welche sich aus der schattenhaften Verdopplung aller Bestandteile der empirischen Außenwelt ergeben, entsteht hier ein neues Scheinproblem, nämlich, wie man sich das Verhältnis dieser psychischen Ausgedehntheit zu den Organen des Leibes denken soll. Besonders auf optischem Gebiete ergeben sich hiebei Schwierigkeiten, die nur durch sehr künstliche und meist auch — infolge Vermengung physiologischer und psychologischer Gesichtspunkte — logisch unreine Kon-

struktionen umgangen werden können. Hieher gehören alle Fragen, welche sich auf Größe und Lage des Netzhautbildes, Einfachsehen und dergleichen beziehen. Soweit hier wirkliche Probleme vorliegen, sind sie alle physiologischer Art. Denn nimmt man den Standpunkt ein, daß alles Ausgedehnt-Anschauliche physischer Art ist, so ist eben auch das eigene Netzhautbild ein Stück der gemeinsamen Außenwelt, auf keine andere Weise gegeben wie deren anderen Bestandteile; beide beruhen auf Empfindung, und zwar auf äußerer Sinnesempfindung. Ein Wahrnehmungsgegenstand und sein Netzhautbild existieren beide für uns insofern, als sie „gesehen“ werden; die Feststellung ihrer funktionellen oder kausalen Beziehung ist daher ebenso Sache rein naturwissenschaftlicher Untersuchung wie die jeder anderen Beziehung zwischen Sicht- und Greifbarem. Psychisch daran ist nur dasjenige, was überhaupt alles Gesehene zur „Empfindung“ macht: für den Wahrnehmungsgegenstand sind das relativ Psychische die bei seinem Gegebenwerden gleichzeitig auftretenden Organempfindungen im Auge; für diese wiederum das relativ Psychische die inneren Leibesempfindungen, welche ihrerseits in ihrem engeren Zusammenhange mit dem noch indifferenzierten Gesamtkomplex des Augenblickserlebnisses wieder ihren psychischen Index besitzen. Das Psychisch-Subjektive liegt also nur darin, daß alle diese im übrigen und an und für sich gleichwertigen Komponenten eines gegebenen Außenweltausschnittes durch die in ihnen allen gleicherweise mitklingende psychische Komponente einen mehr oder weniger engen Zusammenhang mit dem Ich aufweisen, wodurch sie zugleich als „Vorstellungen“ im Sinne des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes charakterisiert sind. Dieser Zusammenhang mit der seelischen Innerlichkeit ist nur deshalb beim eigenen Netzhautbilde (und ebenso beim eigenen Gehirne) in gewissem Sinne ein engerer, weil jenes durch die Vermittlung der Organempfindungen des Auges dem Ich-Körper zugeordnet wird, der selbst durch seine den Gefühlen nächststehenden Innenempfindungen stets als „eigen“ empfunden wird. Auch die Konstruktion der Außenwelt durch Projektion des Netzhautbildes in den Raum (in dem es doch schon selbst ist) gehört hieher. In diesen und ähnlichen Fällen handelt es sich allein um die funktionelle Zuordnung einzelner Außenweltbestandteile oder Vorgänge zu anderen Außenweltbestandteilen oder Vorgängen. Mit der Verfinsterung des

Raumes fällt das Netzhautbild fort; aber auch mit dem Schließen der Augendeckel. Beides sind in gleichem Sinne *physische*, weil im Raume wahrnehmbare Vorgänge. Das Psychische daran sind nur die begleitenden subjektiven Innenempfindungen, die im ersten Falle mehr passiver, im zweiten mehr aktiver Natur sind, mit der Erregung der Stäbchen und Zapfen aber direkt gar nichts zu tun haben. Der ganze Prozeß der „Wahrnehmung“ spielt sich innerhalb des erkenntnistheoretischen Kontinuums der empirischen Außenwelt ab und läßt sich nur als funktionelle Zuordnung bestimmter Vorgänge innerhalb des Leibes zu anderen bestimmten Vorgängen außerhalb seiner methodisch rein und richtig beschreiben. Das Psychische bildet kein Glied in dieser Kette physischer Vorgänge, sondern nur ihren stets gleichmäßig mitschwingenden Begleitton. Andernfalls müßte man entweder das Netzhautbild selbst psychisch nennen oder ihm einen psychischen, unausgedehnten Doppelgänger an die Seite stellen. In Wahrheit ist aber eine optische Farbenqualität an einem bestimmten Orte außerhalb des Körpers so wenig etwas Seelisches, wie dieselbe Farbenqualität oder die ihr entsprechende physiologische Veränderung auf einer bestimmten Stelle der Netzhaut. Wenn wir sagen, daß bestimmte Nervenprozesse unseren Empfindungs- und Denkvorgängen als ihre Bedingungen vorher oder parallel gehen, so heißt das somit nur, daß dem Auftreten von Wahrnehmungs- und Denkinhalten gewisse andere Außenweltvorgänge, nämlich solche in einem animalischen Körper, zugeordnet sind. Dasjenige, was an jenen wirklich *seelischer* Art ist, ihre Erlebnisbetonung und Ichbeziehung, kommt in diesem Zusammenhange direkt nicht vor, wenn es auch in objektiviertem Zustande, als Organ- oder Leibesempfindung, selbst wieder anderen organischen Prozessen zugeordnet ist. Aber auch diese organischen Prozesse sind niemals in anderer Weise als wirklich gegeben denn in der Form von Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalten, von denen wiederum dasselbe gilt. Deutet man aber diese stets vorhandene Erlebnisseite aller Vorstellungsinhalte so, daß man mit Rücksicht auf sie diese letzteren selbst schlechthin als „Erlebnisse“ bezeichnet und somit zum Psychischen rechnet, so verwickelt man sich in ein Dickicht von Scheinproblemen, deren paradoxester Ausdruck „die Welt in unserem Kopfe und ihr Verhältnis zur Außenwelt“ ist; ein Vexierproblem, das, ob nun von Seite der

„Affektion“ oder der „Projektion“ angefaßt, in beiden Fällen gleich unlöslich und unbegreiflich, aber auch gleich überflüssig ist.

Da alle Bestandteile der empirischen Wirklichkeit von prinzipiell gleicher Struktur sind, nämlich physisch und psychisch zugleich, nur mit quantitativem Überwiegen der einen oder anderen Seite, die Leibesvorstellung nicht minder wie die vorstellig gemachten Seelenerlebnisse, so kann es sich in der Frage nach dem Verhältnisse des Physischen und Psychischen, streng genommen, immer nur um das Verhältnis des vorstellenden und erlebenden Bewußtseins in jeder augenblicklichen Bewußtseinslage handeln. Alle weiteren Probleme dieser Art ergeben sich erst auf einer reflektierten Stufe der Betrachtung, sobald nämlich die verstandesmäßige Reflexion am Werke war, die psycho-physische Eigenart des Wirklichen begrifflich in ihre beiden Seiten auseinanderzulegen. Während die unmittelbare Erfahrung stets ein Ineinander von Physischem und Psychischem und stetige Übergänge zwischen beiden zeigt, erstarrt unter dem Blicke verstandesmäßiger Überlegung dieses fließende Getriebe, die kaum merklichen Übergänge treten zurück oder fallen ganz aus und an Stelle der stets doppelseitigen unmittelbaren Wirklichkeit treten zwei wenigstens scheinbar in sich geschlossene Reihen von Tatsachen, die gar nicht oder nur an einzelnen Punkten miteinander in Berührung stehen. In bezug auf das Ich genommen; als äußere Erfahrung (Zusammenhang der anschaulichen Vorstellungen untereinander) und als innere Erfahrung (als Zusammenhang der unanschaulichen Erlebnisse untereinander). Oder auf noch weiterer Stufe der Abstraktion vom Unmittelbaren: als Außenwelt oder in sich geschlossenes System körperlicher Dinge und ihrer Bewegungen und als Innenwelt oder als in sich geschlossenes System seelischer Vorgänge. Nur in der Reflexion sondert sich das Physische vom Psychischen, von dem es realiter niemals abtrennbar ist. Diese Künstlichkeit der Trennung und der sekundäre Charakter dieser Gegenüberstellung überhaupt darf bei der Behandlung des vorliegenden Problems niemals außer acht gelassen werden. Vollkommen schaltet sich hier aus die Frage nach einem Verhältnisse der substantiellen Körperwelt zum aktuell Psychischen; daß zwischen beiden überhaupt keine Beziehung besteht, ist, wie bereits

ausgeführt, ein analytisches Urteil, da ja der Begriff der ersteren gerade durch die Abstraktion von der psychischen Komponente alles Gegebenen zustande kommt. Aber auch jede Zusammengruppierung der seelischen Erlebnisse zu einer „inneren Erfahrung“ oder einer „Innenwelt“ enthält bereits ein hypothetisches Moment in sich, denn gegeben ist ein solcher geschlossener Zusammenhang keineswegs. Er läßt sich — im Gegensatze zur äußeren Erfahrung und zur Außenwelt — bei der eigentümlichen aktuellen Natur des Psychischen, nicht einmal begrifflich folgerichtig durchführen, wie die Erörterung der Parallelismuslehre zeigen wird. Jene Ausdrücke können daher gegebenenfalls nur als bequeme Abbeviatur gebraucht werden.

Endlich ist dem Grundübelstande jeder reflektierenden Behandlung des Psychischen, daß nämlich seine Überführung in die Form der Vorstellung seine eigenartige Natur verändert, nur dadurch einigermaßen abzuhelpen, daß man sich stets die Gefahr seiner falschen Substantialisierung vor Augen hält, also sich bewußt bleibt, daß das benannte, vorgestellte und gedachte Psychische nicht mehr dieses selbst in seiner aktuellen Wirklichkeit ist.

§ 33.

Mit diesem Vorbehalte kann das Problem des Verhältnisses zwischen Physischem und Psychischem prinzipiell in drei möglichen Formen zur kritischen Erörterung gestellt werden:

1. Als Frage nach dem Verhältnisse des psychischen und physischen Anteiles in den einzelnen Bewußtseinserscheinungen.

2. Als Frage nach dem Verhältnisse der Gesamtheit des Physischen zur Gesamtheit des Psychischen oder als Frage nach den Beziehungen der Außenwelt zur Innenwelt.

3. Als Frage nach dem Verhältnisse des Physischen und Psychischen innerhalb jeder individuellen Bewußtseinseinheit, also der Ich-Vorstellung zum Ich-Erlebnis oder als Frage nach den Beziehungen zwischen Leib und Seele.

In Hinsicht der einzelnen Bewußtseinstatsachen läßt sich das Verhältnis und die gegenseitige Beeinflussung des physischen und psychischen Anteiles nur in jedem individuellen Falle deskriptiv feststellen. Inwieweit eine Wahrnehmung oder an-

schauliche Vorstellung als „subjektiv“ oder „objektiv“ bezeichnet werden muß, ob in einer gegebenen Bewußtseinslage das Zuständliche oder das Gegenständliche überwiegt, bis zu welchem Grade somatischer Objektivierung ein bestimmtes Erlebnis im Augenblicke seiner Beobachtung fortgeschritten ist, läßt sich nur in jedem einzelnen konkreten Falle entscheiden und auch hier nur mit annähernder Genauigkeit, weil das quantitative Verhältnis der beiden Seiten sich beständig ändert und jene Feststellung auch nur an mehr oder weniger verblaßten Erinnerungsvorstellungen, niemals aber im Augenblicke der tatsächlichen Gegebenheit einer Bewußtseinserscheinung möglich ist. Eben hierin liegt auch die eigentliche Hauptschwierigkeit jeder Introspektion überhaupt. Was zumeist gegen sie geltend gemacht wird, nämlich daß der beobachtete Zustand durch die auf ihn gerichtete Aufmerksamkeit verändert werde, hat demgegenüber nur sekundäre Bedeutung. Die Hauptklippe ist, daß die Beobachtung in Hinsicht des Beobachteten sozusagen immer zu spät kommt, weil sie immer erst in einem nachfolgenden Zeitmomente möglich ist. Auch bei fortdauernden Bewußtseinszuständen kann die Beobachtung nur intermittierend erfolgen. Sie hat es daher immer nur mit Erinnerungsvorstellungen eben vergangener Erlebnisse zu tun, niemals mit diesen selbst. Da aber diese durch ihre Überführung in die Form der Vorstellung in ihrem Wesen verändert werden, können Bewußtseinserscheinungen von vorwiegend seelisch-innerlichem Charakter durch Selbstbeobachtung überhaupt niemals zu vollkommen adäquater Abbildung gelangen. Jede reinliche Sonderung und Gegenüberstellung des physisch-psychischen Anteiles an den einzelnen Bewußtseinserscheinungen bedeutet daher stets eine *k ü n s t l i c h e Z e r l e g u n g* des einheitlich Wirklichen, weil gerade das eigentümliche Verwobensein von Äußerem und Innerem die Erscheinung zu dem macht, was sie tatsächlich ist und ihre Trennung die Eigenart des Untersuchungsobjektes und damit in gewissem Sinne das Untersuchungsobjekt selbst aufhebt.

Dasselbe gilt auch vom Verhältnisse der Außen- und Innenwelt im ganzen oder richtiger: dessen, was an der uns vorliegenden Gesamtwirklichkeit physisch und dessen, was an ihr psychisch ist. Es kann daher eigentlich nur nach den psychologischen Wurzeln dieser Gegenüberstellung überhaupt oder nach

dem Bereiche ihrer Geltung gefragt werden. Die Antwort auf beide Fragen hat sich bereits in der Darstellung der Unterscheidung des Physischen und Psychischen ergeben. Es kann aber endlich auch nach den Bedingungen und Voraussetzungen gefragt werden, welche in der Wirklichkeit selbst liegen müssen, um jene Gegenüberstellung und ihre relative Geltung überhaupt möglich zu machen. Sofern sich diese Frage auf das Verhältnis der empirischen Außenwelt zur empirischen Innenwelt bezieht, ist sie Aufgabe der Transzendentalphilosophie. Wird jener Gegensatz ins Absolute projiziert, so fällt sie der Metaphysik anheim. Die meisten Fragestellungen und Untersuchungen dieser Art sind metaphysisch, weil sie sich nicht innerhalb des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes halten, sondern die in ihm begriffene empirische Gesamtwirklichkeit als vermeintlich „psychisch“ einer dann nur transzendent zu denkenden Außenwelt gegenüberstellen, sei es, daß mit dieser das Begriffssystem der Naturwissenschaft gemeint ist, sei es ein durch Permutation empirischer Elemente auf eigene Hand entworfenes Weltbild von größerer oder geringerer Bestimmtheit. Von Untersuchungen dieser Art ist aber, abgesehen von ihrem verfehlten Ansatzpunkte, schon aus dem Grunde wenig zu hoffen, weil alle ihre Aussagen in gewissem Sinne nur analytische Urteile sein können. Sie folgen eben aus dem Begriffe, den man sich von jener metaphysischen Außenwelt vorher gemacht hat. Die Hauptsache aber bleibt, daß sie überhaupt nicht, wie sie glauben, das Verhältnis des Psychischen zum Physischen, sondern das Verhältnis des Psycho-Physischen zu einem Metaphysischen (das auch als Metapsychisches gedacht werden kann) zum Gegenstande nehmen. Jede Betrachtung ist metaphysisch, welche die empirische Gesamtwirklichkeit zu einem nur im Denken konstruierbaren anderen, wie immer dieses bestimmt werde, in Beziehung bringen will.

Die wissenschaftliche Behandlung der Frage nach dem Verhältnisse des Physischen und Psychischen liegt innerhalb des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes. Sie bezieht sich stets auf den biologischen Bewußtseinsbegriff, der selbst innerhalb des erkenntnistheoretischen liegt, insofern auch die biologisch-individuellen Bewußtseinseinheiten in seinem Sinne „Vorstellungen“ sind. Nur für jene, also vor allem für den

Menschen, gibt es einen wenigstens bis zu gewissem Grade der unmittelbaren Beobachtung zugänglichen Gegensatz von Äußerem und Innerem, scheidet sich das durch Empfindung anschaulich Vorstellbare von dem nur in der Zeit unanschaulich Erlebbaren. Eine in der unmittelbaren Wirklichkeit vorfindbare Beziehung zwischen beiden liegt vor allem in Hinsicht der biologischen Bewußtseinseinheiten selbst vor, nämlich in der eigentümlichen Wechselbeziehung zwischen innerem Ich-Erlebnis und äußerer Leibesvorstellung. Denn jedes Erlebnis kann, sobald es überhaupt in die Form der Vorstellung überzugehen beginnt, als Leibesempfindung erlebt und weiterhin als physischer Vorgang innerhalb jenes Teiles der Außenwelt vorgestellt werden, der durch die Hautfläche von seiner Umgebung abgegrenzt ist und unser „Leib“ heißt. Es gibt kein seelisches Erleben, das nicht direkt oder indirekt von jedem auf die eigene Leibesanschauung bezogen würde und umgekehrt heißt ein bestimmter Körper der Außenwelt nur deshalb unser Leib, weil er stets von inneren Erlebnissen durchzogen ist. Auch im unmittelbaren Selbstbewußtsein ist ein abwechselnd quantitatives Überwiegen des psychischen und physischen Faktors zu konstatieren, insofern es sich bald mehr in die seelische Innerlichkeit zurückzieht, bald mehr — insbesondere im Verhältnisse zur Umwelt — an die anschauliche Leibesvorstellung knüpft. Gleichwohl bilden hier beide, Seele und (eigener, lebender) Leib, stets eine Einheit, was sprachlich darin zum Ausdruck kommt, daß beide mit dem Wörtchen „ich“ bezeichnet werden. Auch hier zerreißt die schon im vorwissenschaftlichen Denken einsetzende Reflexion diese natürliche Einheit, indem sie die Aufmerksamkeit bald einseitig auf das psychische Ich-Erlebnis, bald auf die physische Ich-Vorstellung richtet und damit den kontinuierlichen, durch zahlreiche Übergänge vermittelten Zusammenhang beider im lebendigen Selbstbewußtsein aufhebt. Damit treten Psyche und Physis der menschlichen Persönlichkeit auseinander und werden als „Seele und Leib“ einander gegenübergestellt. Ihre innige Wechselbeziehung bei scheinbarer Getrenntheit und ihre doch wieder gefühlte Identität bei scheinbarer Wesensverschiedenheit haben seit langem das menschliche Denken beschäftigt und bilden das im engeren Sinne psycho-physische Problem. Vom Standpunkte unmittelbarer Wirklichkeit aus richtig gestellt, dreht sich diese Frage aber ursprüng-

lich allein um das Verhältnis von Ich-Erlebnis und Ich-Vorstellung im konkreten Individualbewußtsein. Seine phänomenologische Untersuchung kann daher auch allein Aufklärung und Aufschluß über alle weiteren sekundären Fragen dieser Art versprechen.

Hier erfordern zunächst die üblichen Deutungen dieses Verhältnisses, welche einseitig entweder an die dualistischen oder an die monistischen Züge des Wirklichen anknüpfen, eine erkenntnistheoretische Erörterung, wobei das Wesentliche dieser Lehren selbst als bekannt vorausgesetzt wird ¹.

II. Dualistische und monistische Deutungen des Verhältnisses von Leib und Seele.

§ 34.

An die dualistischen Züge der Wirklichkeit knüpfen der anthropologische Spiritualismus und Materialismus an. Jener sieht im Psychischen die Wirkung oder Äußerungsform eines selbständigen Seelenwesens oder einer geistigen Substanz; dieser betrachtet es als Wirkung oder funktionelle Begleiterscheinung materieller Bewegungsvorgänge. Beiden gemeinsam ist die substantiell dualistische Auffassung des unmittelbar Wirklichen: Physisches und Psychisches gelten ihnen als zwei toto genere verschiedene Seinsweisen, deren Wesensverschiedenheit sie implizite selbst dann anerkennen und festhalten, wenn sie in ihren metaphysischen Formen zur Leugnung der wahrhaften Existenz einer von beiden fortschreiten. Sie gleichen sich zumeist auch darin, daß sie das Psychische seinem Ursprunge nach durch kreatorige Kausalität erklären wollen, unterscheiden sich aber darin, daß der Materialismus dessen Erzeugungsgrund im substantiell Physischen sucht, der Spiritualismus hingegen diesen Erzeugungsgrund durch

¹ Ältere Darstellungen dieser Lehren bei R. Eisler: Leib und Seele, 1906; A. Klein: Die modernen Theorien über das allgemeine Verhältnis von Leib und Seele, 1906; B. Erdmann: Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele, 1907.

Eine ausgezeichnete Orientierung gibt jetzt M. Haubfleisch: Wege zur Lösung des Leib-Seeleproblems, 1929.

Negation aller anschaulichen Prädikate vom Physischen möglichst abzurücken und der Seinsform des Seelischen selbst anzunähern bestrebt ist. Historisch, wenn auch nicht begrifflich notwendig gemeinsam ist ihnen auch jener irreführende Doppelbegriff der Wirklichkeit, demzufolge die Vorstellungsinhalte als „Bewußtseinserscheinungen“ sowohl dem Psychischen wie als Ausdehnungsmodi der substantiell physischen Welt angehören, wodurch die Frage nach dem Verhältnisse beider von vornherein unlösbar wird. Gemeinsam ist ihnen endlich auch das Überschreiten der unmittelbaren Erfahrung, insofern beide das Psychische auf eine jenseits derselben liegende Ursache (Seele, Materie oder substantiell Physisches) zurückführen.

Die Wurzel, aus welcher der Dualismus im allgemeinen seine Kraft saugt, ist einerseits die tatsächliche Wesensverschiedenheit von Vorstellen und Erleben sowie die Möglichkeit, beide als zwei gesonderte Reihen begrifflich gegeneinander zu isolieren; anderseits wieder ihr beständiges Verknüpftsein in der lebendigen Erfahrung und der rasche Wechsel vorwiegend physischer und vorwiegend psychischer Vorkommnisse in ihr, wodurch die Annahme kausaler Beziehung zwischen beiden nahegelegt wird. Rückt der Gedanke jener Wesensverschiedenheit in den Vordergrund, so neigt der Dualismus zum Spiritualismus, weil dann die Abhängigkeit des Seelischen von einem gänzlich heterogenen Seinsgebiet unwahrscheinlich wird. Fesselt vor allem jener rasche Wechsel die Aufmerksamkeit, so liegt es näher, in dem festeren und kontinuierlicheren Zusammenhange der physischen Inhalte das Bleibende und Erzeugende zu suchen. Was jedem Dualismus entgegensteht, ist jener monistische Zug der Wirklichkeit, demzufolge diese weder jemals ein rein Physisches noch ein rein Psychisches für sich allein der Beobachtung darbietet und auch nicht gestattet, das Psychische in einer zum Physischen gegensätzlichen Vorstellung zu fixieren, da das vorgestellte Psychische je nach dem Grade der Anschaulichkeit dieser Vorstellung bereits selbst mehr oder weniger zur physischen Seite hinüberneigt. Dazu kommt die noch näher zu erörternde Schwierigkeit, die nur erlebbare dynamische Kausalität des Psychischen mit der nur vorstellbaren Sukzessionskausalität des Physischen in Einklang zu bringen, woraus sich die Unmöglichkeit eines influxus physicus ergibt.

§ 35.

Gegen den anthropologischen **Spiritualismus** spricht vor allem der rein hypothetische Charakter jedes Seelenbegriffes, der mehr und anderes bedeuten will als die Gesamtheit der seelischen Erlebnisse in der Eigenart ihres Gegebenseins selbst. Das psychische Ich ist erlebbar, das physische Ich ist vorstellbar; die „Seele“ ist weder das eine noch das andere. Sie ist in ihrem Wesen nur begrifflich bestimmbar und auch das nur durch negative Prädikate: als immateriell, als nicht zusammengesetzt und darum unteilbar, als unzerstörbar. Sie verrät durch diese begriffliche Antithese zum Physischen ihre mangelnde Erfahrungsgrundlage und zugleich auch ihre Verwandtschaft mit jenem spirituellen Hauch- und Schattenwesen, das im primitiven Denken nur ein ungreifbarer und unsichtbarer Doppelgänger der Leiblichkeit war. Die substantielle Seele ist ein dinghafter Träger der Bewußtseinserscheinungen, an dem aber alle Prädikate anschaulicher Dinghaftigkeit negiert werden sollen, so daß nichts irgendwie Vorstellbares von ihm übrig bleibt. So würde also gerade der letzte Kern unserer Persönlichkeit und Quellpunkt unseres bewußten Lebens ein weder Vorstellbares noch Erlebbares sein; das uns unmittelbar Bekannteste wäre auf ein schlechthin Unbekanntes zurückgeführt. Außerdem treffen die Annahme eines substantiellen Bewußtseinsträgers selbstverständlich auch alle Einwände, die seit *L o c k e* gegen die Annahme solcher Substrate überhaupt ins Feld geführt wurden.

Ganz im allgemeinen muß aber jeder Versuch, das Seelische außerhalb seines natürlichen Verflochtenseins mit dem Leiblichen vorstellig zu machen, notwendig zu seiner Substantialisierung und Personifikation führen, welche aber wieder ohne direkte oder indirekte Anlehnung an die Anschauung nicht vollziehbar ist. Entgegen der Absicht des Spiritualismus, das Seelenleben von jeder Berührung mit dem Materiellen frei zu halten und es in eine Sphäre reiner Geistigkeit zu rücken, stellt sich unvermeidlich der gerade umgekehrte Erfolg ein: seine Wesensentfremdung durch Übersetzung in halb anschauliche Bilder, durch Verdinglichung des Nichtdinglichen, durch Substantialisierung des Aktuellen, also kurz gesagt: seine Materialisierung. Im konkreten Denken wird die „Seele“ immer wieder zu einer „res cogitans“, zu etwas, das nicht Körperlichkeit

sein will, aber doch den letzten Rest seiner Denkbarekeit von der Körperlichkeit borgt. Wahrhaft immateriell ist nur das rein seelische Erlebnis; eine immaterielle Seele aber bleibt unerfüllbares Begriffs-postulat.

Allerdings fehlt auch dem Gedankengange des Spiritualismus nicht eine Anknüpfung an die unmittelbare Wirklichkeit. Die Stütze, welche er im Tatsachengebiete findet, ist die Einheit des noch undifferenzierten, rein subjektiven Ich-Erlebnisses, welche den sich stets gleichbleibenden oder vielmehr — wegen der Unterschiedslosigkeit seiner Bestandteile — in scheinbar immer gleicher Weise sich erneuernden Hintergrund aller Bewußtseinserscheinungen bildet. Dieses Gefühl der Identität eines Selbst, das noch mehr und anderes enthält als die Summe der klar bewußt gewordenen und deutlich geschiedenen Seelenerlebnisse, ist — psychologisch genommen — das Hauptmotiv für alle spiritualistischen Neigungen. Daß aus jenem einheitlichen Komplex in jedem Augenblicke bewußten Lebens einzelne seiner Bestandteile sich ablösen und zu deutlichem Bewußtsein kommen, stützt außerdem das kreatorsche Moment im Seelenbegriffe. Gleichwohl bedeutet dieser nur eine falsche Objektivierung eines Subjektiven. Denn jene Einheit ist als solche nur e r l e b b a r, ja sie ist das Urerlebnis selbst. Sie ist daher auch nur eine subjektive, nicht eine objektive, vorstellbare Einheit, die der Betrachtung standhalten würde. H u m e s Kritik hat gezeigt, daß sie sofort in nichts zerfließt, sobald die Reflexion sich auf sie richtet. Sie ist das Subjektivste und Innerlichste überhaupt, gleichsam der subjektive Pol der Gesamtwirklichkeit und eben darum kein Glied im Zusammenhange der Bewußtseinserscheinungen. Auf das rein Subjektive sind aber Kategorien der Objektivität nicht anwendbar, daher auch nicht die Substanzkategorie. Über diese falsche Substantialisierung des Ichs zu einer „Seele“ haben bereits K a n t s „Paralogismen“ das entscheidende Wort gesprochen.

§ 36.

Was den **Materialismus** betrifft, so kommt heute wohl nur mehr jene Form in Betracht, welche das Psychische irgendwie als a b h ä n g i g vom Materiellen auffaßt (Typus H a r t l e y), während

seine niedrigere Form, welche das Seelische mit den Nervenprozessen identifiziert oder es nach Art leiblicher Sekretionen behandelt und damit selbst materialisieren will (Typus *Priestley*), von keinem ernst zu nehmenden Denker mehr vertreten wird und an ihrem eigenen Widersinn zugrunde ging. Daß man überhaupt die Eigenart des Psychischen so ganz vernachlässigen zu können glaubte, hat seinen Grund wohl auch nur in jener fehlerhaften Verallgemeinerung seines Begriffes, demzufolge dieser auch die Vorstellungsinhalte, also das unmittelbar Physische umfassen soll, wodurch es einigermaßen begreiflich wird, daß man — ganz im Banne mechanistischer Denkart — dann auch das wahrhaft Psychische, nämlich die Erlebnisseite der Vorstellungen, übersehen konnte. In jener ersten dualistischen Form des Materialismus ist wieder eine mehr allgemeine und eine strengere Auffassung zu unterscheiden, je nachdem das sinnenfällig, aber substantiell gedachte Physische, also der sicht- und greifbare Leib, oder die metaphysische Materie als kreatorige Grundlage des Seelenlebens angesehen werden. Da aber die erstere Ansicht bei folgerichtiger Fortentwicklung des herrschenden Gesichtspunktes von selbst in die zweite übergeht, so können beide unter einem behandelt werden. Materialismus in diesem Sinne heißt also: alle seelischen Vorgänge in ihrem Ursprunge auf materielle Bewegungsvorgänge zurückführen. Der Begriff der Materie soll hier zugleich im weitesten Sinne verstanden werden, so daß er nicht nur die stofflich gedachte Materie sondern auch alle analogen Begriffsbildungen der neueren Physik umfaßt.

Die Frage: „Ob die Materie denken könne?“, welche besonders die Geister des 18. Jahrhunderts in Bewegung hielt, ist an sich nicht schwerer, aber allerdings auch nicht leichter zu beantworten als die Frage: „Ob die Seele denken könne?“ Denn wenn man beide für metaphysische Realitäten hält, so sind Aussagen über die eine ebenso unmöglich wie über die andere und, da wir nicht sagen können, wie es die Seele anfängt, Gedanken zu erzeugen, so erscheint es auch nicht von vornherein ausgeschlossen, daß der Materie im Weltenplane eines Schöpfers diese Funktion zugefallen sein könnte. In beiden Fällen aber würde das Bekanntere aus einem Unbekannten erklärt werden. Dem Spiritualismus gegenüber hätte der Materialismus allerdings das voraus, daß er nicht mit einem schlechthin unvorstellbaren Prinzip arbeitet und daß dieses, näm-

lich der Begriff der Materie, auf naturwissenschaftlichem Gebiete seine methodische Brauchbarkeit bereits bewährt hat. Ihm kommt, wenigstens in seiner mehr populären Auffassung, auch seine scheinbare Berührung mit der Anschauung zugute, aus der er wie Antäus trotz aller „Widerlegungen“ immer neue Kräfte schöpft. Die offensichtliche Verknüpftheit der seelischen Vorgänge mit somatischen Prozessen einerseits, die Festigkeit und Sicherheit der Außenweltvorstellung gegenüber den schwankenden und unsicheren Halbvorstellungen, die wir uns vom Psychischen als solchen zu machen imstande sind, anderseits, lassen den Materialismus gegenüber spiritualistischen Theorien als das Natürlichere und Näherliegende erscheinen. Daß letztere mit religiösen und moralischen Gefühlswerten enger zusammenhängen, konnte ihnen besonders in einer Zeit, von der L o t z e sagte, daß sie die Wahrheit der nüchternen Erfahrungserkenntnis nach dem Grade der Feindseligkeit schätze, mit welcher sie alles beleidigte, was das Gemüt für unantastbar erachtet, nur zum Nachteile gereichen.

In Wahrheit ist aber die „Materie“ so wenig ein gegebenes Wirkliches wie die „Seele“, sondern beide sind nur ein Gedachtes und Geglaubtes, wenn auch der Materiebegriff bestimmter und inhaltsreicher ist als der einer Seelensubstanz. Erkenntnistheoretisch genommen ist die kürzeste aber zutreffendste Widerlegung alles Materialismus die, daß die Materie selbst nichts unmittelbar Gegebenes ist, sondern ein B e g r i f f, der zwar auf Grund der Erfahrung gebildet wird, aber eben doch nur den Erkenntniswert einer Hypothese, wenn nicht gar nur den einer Fiktion besitzt. Der Materie eine höhere Art von Realität zuschreiben als der uns allein gegebenen empirischen Erscheinungswelt, hieße so viel, wie eine Landkarte für wirklicher halten als die dargestellte Landschaft. Mit Recht hat man gesagt, daß sich die Gehirnmechanik zum Bewußtseinsleben verhalte wie die Schatten der platonischen Höhle zur farbigen, duftenden und tönenden Sinnenwelt¹. „Wirklich“ ist nur das u n m i t t e l b a r P h y s i s c h e und sein beständiges Verknüpftsein mit Psychischem. Da sich nun die Zurückführung der verwirrenden und unübersichtlichen Mannigfaltigkeit physischer Erscheinungen auf jenes einfache Gedankenschema in methodischer

¹ G. H e y m a n s: Einführung in die Metaphysik, 2. A., 1911, S. 283.

Hinsicht fruchtbar bewährt hat (und für viele zu einem metaphysischen Glaubensbekenntnis geworden ist), so liegt eben der Gedanke nahe, daß auch das Psychische auf das gleiche Begriffssystem reduzierbar sein müsse. Diese Annahme ist aber ohne vorhergehende erkenntnistheoretische Untersuchung durchaus dogmatisch, da die Möglichkeit der Verwendung des gleichen Schemas für zwei so heterogene Tatsachengebiete keineswegs von vornherein feststeht. Auch der Spiritualismus hat mit der „Seele“ einen solchen hypothetischen Hilfsbegriff eingeführt, von dem allerdings nicht gesagt werden kann, daß er für die Erforschung des Psychischen auch nur annähernd dieselben Dienste geleistet hätte, wie der Begriff der Materie für die der physischen Welt. Die Entscheidung zwischen Spiritualismus und Materialismus ist somit letzten Grundes eine Frage nach der praktischen Zweckmäßigkeit der verwendeten Hilfsbegriffe. Damit verwandelt sich das metaphysische Problem in ein methodologisches.

Die Frage, von der das Schicksal des anthropologischen Materialismus unter kritischem Gesichtspunkte abhängt, ist also nur die, ob der Begriff der Materie auch in Hinsicht der seelischen Erlebnisse dieselbe ordnende und heuristische Aufgabe zu erfüllen vermag wie in Hinsicht der physischen Erscheinungen? Ihre Beantwortung hängt von der einiger Vorfragen ab. Zunächst von der Frage, ob überhaupt ein Anlaß und methodisches Bedürfnis besteht, den physischen Erscheinungen und psychischen Vorgängen ein gemeinsames Begriffssubstrat zugrunde zu legen? Würde diese Frage bejaht werden, so ergäbe sich die weitere: Ob jener Materiebegriff, den die Naturwissenschaft verwendet, auch zu dieser umfassenden Aufgabe geeignet ist? Es könnte ja wohl sein, daß ein bestimmter Begriff der Materie sich für die relativ einfachen Erscheinungen der Physik und Chemie, aus deren Bedürfnissen er hervorgegangen ist, durchaus tauglich erweist, nicht aber als Arbeitshypothese für alle Forschungsgebiete überhaupt. So bereitet schon die Zurückführung auch der einfachsten Lebensvorgänge auf physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeiten fast unüberwindliche Schwierigkeiten, ein Umstand, der in den vitalistischen Strömungen der Gegenwart zu deutlichem Ausdrucke kommt. Daher läßt sich auch die Frage: Ob die atomistische (oder elektro-magnetische)

Materie als solche „denken“ könne? ohne weiteres verneinen. Denn dieser Begriff, durch Eliminierung alles Qualitativen und Lebendigen für die Bedürfnisse der Wissenschaften vom Anorganischen zurechtgemacht, repräsentiert ja in unserem Denken gerade den äußersten Gegenpol des subjektiven Erlebnisses und muß daher dem Psychischen ganz fremd gegenüberstehen. Daher könnte hier von vornherein nur der Begriff der *organisierten* Materie in Frage kommen. Es ergäbe sich somit die Aufgabe, den Begriff der atomistischen Materie so umzudenken und zu bereichern, daß er auch für die Lebenserscheinungen im allgemeinen und für das seelische Erleben im besonderen als Unterlage dienen könne. Es könnte sich aber endlich auch herausstellen, daß der Begriff der Materie sich überhaupt als zu spröde erweist, um diesen Anforderungen gerecht zu werden; es ergäbe sich dann die Notwendigkeit, ihn für diesen Zweck ganz fallen zu lassen und ihn durch ein anderes schmiegsameres Begriffsgebilde (wie den Begriff der „Energie“) zu ersetzen.

Was die erste und entscheidende dieser Vorfragen betrifft, so besteht ein derartiges Bedürfnis in Hinsicht des eigentlich Psychischen überhaupt nicht, und wo es empfunden wird, liegt ihm jene mißverständliche Substantialisierung des Seelischen zugrunde, welche physische und psychische „Erscheinungen“ miteinander in Parallele bringen will. Die Wesensverschiedenheit und Unvergleichlichkeit des rein Physischen und rein Psychischen, welche gerade dann am deutlichsten hervortritt, wenn die Reflexion beide aus ihrem natürlichen Verflochtensein loslöst, nicht minder auch die verschiedene Art von Kausalität, die auf beiden Gebieten waltet, schließen ihre gleichartige wissenschaftliche Behandlung aus. Ob eine phänomenologische Psychologie als Wissenschaft vom wahrhaft und eigentlich Psychischen überhaupt möglich ist, wird späterhin zu untersuchen sein. Soweit sie dies aber sein will, nämlich ohne in Physiologie der Sinnesorgane und des Nervensystemes überzugehen, kann sie niemals Naturwissenschaft werden und daher auch von deren wesentlichsten Methoden keinen Gebrauch machen. Daher hätte es auch weder Zweck noch Sinn, nach einem gemeinsamen, substantialisierenden Hilfsbegriff für beide zu suchen.

Anders steht die Sache, wenn man im Sinne des biologischen Bewußtseinsbegriffes das Psychische als *Lebensäußerung*

des Organismus auffaßt und es daher auch mit dem vitalen Geschehen überhaupt in einen wissenschaftlichen Zusammenhang bringen muß. In diesem Falle muß man sich aber auch darüber klar sein, daß nicht das unmittelbare Erleben als solches in diesen Zusammenhang objektiv beobachtbarer und experimentell behandelbarer Lebenserscheinungen eingeht, sondern seine Objektivationen in der Anschauung. Das Seelische vom Standpunkte der Biologie aus besteht in gewissen Zuständen und Betätigungen des lebenden Leibes, welche sich nur auf Grund der Annahme innerer, d. i. nicht direkt wahrnehmbarer, besonders nervöser Prozesse deuten lassen. Das wahrhaft Innerste, nämlich das seelische Erleben, eines anderen ist niemals direkt Gegenstand der Beobachtung; und auch das eigene Ich ist für den objektivierenden Blick wissenschaftlicher Behandlung ein solcher „anderer“. Selbst psychisch und mit dem Psychischen daher direkt vergleichbar ist nur das Lebensgefühl; das „Leben“ im Sinne der Biologie ist ein physischer Vorgang, an physische Grundlagen gebunden und nur aus diesen zu verstehen. Und so wie nur das Leben als physischer Vorgang, nicht als Lebensgefühl, Gegenstand naturwissenschaftlicher Untersuchung ist, ebenso kann auch das Seelische überhaupt zum lebenden Organismus nur in ein deutlich angebbares Verhältnis gebracht werden, soweit es selbst äußerlich anschaubar und damit beobachtbar geworden ist. Physisches und Psychisches müssen zu einem erkenntnistheoretischen Kontinuum geworden sein, um gemeinsam und mit gemeinsamen Methoden erforscht werden zu können. Daher steckt hier das ganze Problem und mit ihm die Beantwortung der weiteren Vorfragen im Begriffe der organisierten Materie, mit dem die Biologie sich auseinanderzusetzen hat. Diese wieder hat es nur mit dem Psychischen als wahrnehmbarer Lebensäußerung zu tun, nicht mit dem Psychischen als Lebensinnerlichkeit, daher auch jene Frage über den Rahmen der vorliegenden Untersuchung hinausgeht. Nur durch einführende Introjektion des unmittelbaren Erlebens in den fremden oder den — durch die objektivierende Betrachtungsrichtung selbst zu einem fremden gewordenen — eigenen Leib kann die Fiktion aufrecht erhalten werden, als wenn diese biologische Psychologie es mit dem wahrhaft Seelischen selbst zu tun hätte.

Aber auch selbst wenn man, über solche erkenntnistheoretische Feinheiten sich hinwegsetzend, das Psychische (und nicht bloß seine

wahrnehmbare Objektivation) unmittelbar als Lebensäußerung der organisierten Materie auffassen wollte, so würde damit das Problem seines Ursprunges nur zurückgeschoben, nicht gelöst. Denn dann erhebt sich wieder die Frage, wie die organisierte Materie es anfängt, den ganzen Reichtum der Innerlichkeit bewußter Wesen hervorzubringen? In dieser Hinsicht ist die Schwierigkeit nicht geringer als bei der nicht-organisierten Materie. Denn nicht darin liegt das prinzipielle Bedenken gegen jeden Materialismus, daß wir heute nicht imstande sind, das mechanische Äquivalent geistiger Leistungen aufzuzeigen. Wenn diese Aufgabe auch für immer ein bloßes Postulat bleiben sollte, so ist sie doch ein logisch berechtigtes und methodologisch notwendiges Postulat. Die Weltformel des Laplaceschen Geistes gilt entweder ganz universell oder sie gilt überhaupt nicht. Die unüberwindliche Schranke, welche jeder Erklärung des Seelischen aus physikalischen Vorgängen entgegensteht, liegt vielmehr darin, daß dem Naturgeschehen jeder Wert Gesichtspunkt fremd ist und auch aus Gründen methodischer Reinheit von seiner Betrachtung fern gehalten werden muß. Nach Liebmann würde der physiologische Materialismus voraussetzen, daß der Gehirnmechanismus so wunderbar konstruiert sei, „als ob er nicht nach Naturgesetzen, sondern nach logischen Gesetzen wirkte“¹. Der logische Ablauf des Denkens ließe sich aber auf Grund einer metaphysischen, an heraklitische Gedankengänge anknüpfenden Hypothese allenfalls materialistisch noch dadurch erklären, daß im Naturgeschehen dieselbe Gesetzmäßigkeit waltet wie in der Logik. Nicht erklärt wäre damit aber die Bevorzugung des Logischen vor dem Alogischen und die Höherbewertung der Wahrheit vor dem Irrtum. Dazu wäre es nämlich nicht genug, daß die Vernunft des logischen Denkens wie die Unvernunft der Affekte ein mechanisches Äquivalent besitzen, sondern sie müßten auch als Werte auf den Gehirnmechanismus wirken. Die Entstehung von Werturteilen im allgemeinen ist hier das absolut Unbegreifliche, denn vom Standpunkte des Mechanismus aus ist eine Bewegung nicht wertvoller als die andere. Nun müssen selbstverständlich auch Wertgefühle und Werturteile ihr physiologisches Äquivalent besitzen. Dasjenige aber, was auf physiologischer Seite

¹ O. Liebmann: Analysis der Wirklichkeit, 1880, S. 544.

fehlt, ist die wertende Instanz, die ihre Entstehung und Gradabstufung begründen könnte. Denkt man daher alle Voraussetzungen, die der Materialismus machen müßte, zu Ende, so ergibt sich die unvermeidliche Folgerung, daß in den Begriff der Materie alle Bestimmungen aufgenommen werden müßten, die sonst dem Psychischen vorbehalten bleiben, oder anders ausgedrückt: Daß das Psychische und das Materielle letzten Grundes zusammenfallen und identisch sein müßten. Diese Folgerung ist aber vom Standpunkte des Materialismus aus absurd: denn weder läßt sich das Seelische selbst als materiell denken, noch das Materielle (wenn es ein solches bleiben soll) als seelisch. Auf jeden Fall aber hebt sich der dualistische Materialismus damit selbst auf, weil er das zu Erklärende selbst in sein Erklärungsprinzip aufnehmen muß, was soviel heißt, als auf eine Erklärung überhaupt verzichten.

§ 37.

Die dualistischen Formen des Spiritualismus und Materialismus sind dadurch charakterisiert, daß sie Physisches und Psychisches als zwei besondere Seinsarten anerkennen und nebeneinander bestehen lassen. Damit ist auch ausgesprochen, daß zwischen beiden eine kausale Wechselbeziehung angenommen oder zumindest nicht ausgeschlossen wird. Sie gehen beide erst dann aus der dualistischen in eine monistische Form über, wenn das anthropologische Schema in ein metaphysisches umgedeutet wird. Denn wie die Geschichte zeigt, kann auch mit dem anthropologischen Materialismus ein metaphysischer Spiritualismus Hand in Hand gehen. Der Dualismus schwindet erst dann, wenn die ganze metaphysische Realität in eine der beiden Seiten verlegt und der Gegensatz beider für bloß phänomenal oder gar illusionär erklärt wird. Der **Monismus** in Hinsicht des Physischen und Psychischen besteht somit in der Ansicht, daß das Wirkliche von qualitativ gleicher Struktur sei: entweder nur psychisch oder nur physisch oder psychophysisch zugleich. Er ist auch dadurch gekennzeichnet, daß hier von einer realen Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem nicht die Rede sein kann, weil die gleichwertig reale Existenz eines von beiden geleugnet und die Annahme ihrer realen Entgegengesetztheit für falsch erklärt wird.

Die monistischen Formen des Spiritualismus und Materialismus entstehen beide dadurch, daß Ungleiches miteinander in ein Verhältnis gesetzt wird. Im monistischen Spiritualismus wird das unmittelbar Physische, das sind die Vorstellungsinhalte in der Art ihres Gegebenseins, zu einem begrifflich fixierten und substantialisierten Psychischen, d. i. einem Spirituellen in Beziehung gebracht und dadurch in seinem Realitätswerte herabgedrückt (Typus: Berkeley). Im Vergleiche mit der metaphysischen Realität geistiger Substanzen erscheinen hier die vereinzelt, nur von ihrer Erlebnißseite aus betrachteten und vom Strome der inneren Erfahrung mitfortgerissenen Außenweltvorstellungen als das Flüchtige, Unselbständige, von jenen Abhängige, für das eine Gesetzmäßigkeit besonderer Art anzunehmen kein Anlaß vorliegt. Es entsteht dann der Schein, als wären auch die Vorstellungsinhalte selbst, weil sie durch ihre Erlebnißseite der Innenwelt denkender Wesen zugeordnet sind, etwas Seelisch-Innerliches und nur den Gesetzen des psychologischen Zusammenhanges unterworfen. Es ergibt sich daraus folgerichtig jener falsche spiritualistische Idealismus, der den fundamentalen Unterschied von Physischem und Psychischem überhaupt verwischt und jenes für einen Spezialfall des letzteren ausgibt, dann aber zu übernatürlichen Faktoren Zuflucht nehmen muß, um die objektive Zusammengehörigkeit der primären Vorstellungsinhalte zu erklären. Zu demselben Ergebnis — wenigstens in Hinsicht der empirischen Wirklichkeit — gelangt man, wenn der Begriff des Physischen von vornherein transzendent gefaßt und demzufolge das unmittelbar Physische als dessen Erscheinung oder „Vorstellung“ dem Psychischen zugerechnet werden muß (Typus: E. v. Hartmann). Auch hier bleibt nur die Zuflucht zu einer transzendenten Kausalität, die nichts erklärt, weil sie selbst unerklärbar ist. Geht man von der gleichen Voraussetzung aus (nämlich das Physische nur im Metaphysischen zu suchen), so muß auch die parallelistische Auffassung notwendig bei einem ähnlichen Resultate endigen: das empirisch Physische wird überflüssig und muß daher in das seelische Subjekt zurückgenommen werden (Typus: Malebranche). Auf Grund derselben Erwägungen bezeichnet auch G. Heymans¹ die reale physische Reihe als entbehrliches Zwischenglied zwischen den

¹ G. Heymans: a. O. S. 203, 257, 277.

Bewußtseinserscheinungen und der unbekannten Wirklichkeit. Wenn er demzufolge die Gehirnprozesse selbst wieder als „mögliche Wahrnehmungen“ der psychischen Seite zuordnet, so ist er zwar mit jener Bezeichnung, nicht aber mit dieser Zuordnung im Recht. Nennt man die Wahrnehmungsinhalte psychisch, so hebt man den Unterschied von Physischem und Psychischem überhaupt auf. Dieser Gegensatz liegt innerhalb des Bewußtseins; ihn anderswo suchen, heißt das Psychische mit dem Metaphysischen oder das Physische mit einem Metapsychischen in ein Verhältnis bringen wollen.

Die monistische Form des Materialismus faßt das Physische als das allein im vollen Sinne Wirkliche und Wirkende, und das Psychische nur als inkausale Begleiterscheinung oder als illusionäres Epiphänomen materieller Vorgänge auf. Seine Entstehung verdankt er zu gutem Teil dem Widerspruche, in den der dualistische Materialismus mit dem Energieprinzip gerät, ohne diesen freilich selbst ganz vermeiden zu können. Überhaupt leidet dieser ganze Standpunkt an einer gewissen zaghaften Unbestimmtheit, die ihn zwischen dem dualistischen Materialismus und parallelistischen Auffassungen in der Mitte schweben läßt. Dieser Monismus geht von der durchaus einwandfreien Tatsache aus, daß alles Seelische stets mit sinnlichen Elementen und Faktoren durchflochten ist, so daß eine lückenlose Reihe rein psychischer Erlebnisse nicht herstellbar ist. Er verläßt aber diesen Standpunkt der unmittelbaren Erfahrung wieder einseitig, indem er — gerade umgekehrt wie der monistische Spiritualismus — nun das unmittelbar Psychische zu einem sekundären physischen Weltbild, das aus der begrifflichen Behandlung des unmittelbar Physischen hervorgegangen ist, in Beziehung setzt. Dadurch muß naturgemäß das Seelische erkenntnistheoretisch in Nachteil geraten und zu einem wesenlosen, unbegreiflichen Schatten der materiellen Bewegungen werden, der weder wirken kann noch auch eigentlich bewirkt wird, während doch Physisches und Psychisches in der allein ursprünglichen Wirklichkeit der unmittelbaren Erfahrung gleichwertig nebeneinander hergehen und in ihrer gegenseitigen Durchdringung diese Wirklichkeit eben zu dem machen, was sie ist. Hingegen enthält allerdings dieser physische Monismus einen bedeutungsvollen Hinweis auf das Verhältnis der Wissenschaft vom Psychischen zur Wissenschaft vom Physischen. Denn es gibt in der Tat, wie sich noch zeigen wird, keine wissenschaftliche

Behandlung des Seelischen, die dieses ganz selbständig ohne Beziehung auf den physischen Kausalzusammenhang der Lebensvorgänge darzustellen vermöchte, ohne ein Unbewußt-Seelisches zu Hilfe zu nehmen.

§ 38.

Am meisten Beachtung verdient jene Form des Monismus, die als **Identitätslehre** im engeren Sinne oder als **psycho-physischer Parallelismus** heute wohl die meisten Anhänger zählt. Sie ist der Versuch, den dualistischen und monistischen Zügen der Wirklichkeit in gleicher Weise gerecht zu werden. Seelisches und Körperliches gelten hier als zwei Seiten ein und desselben Wirklichen. Diese Auffassung kann objektiv oder subjektiv gemeint sein: objektiv, wenn diese beiden Seiten reale Attribute eines substantiell Seienden sind (Typus: Spinoza); subjektiv, wenn sie nur verschiedenen Betrachtungsweisen ein und desselben Wirklichen entsprechen (Typus: Fechner). Im ersten Falle tritt der dualistische, im zweiten Falle der monistische Zug deutlicher hervor. Nur dort sind beide Seiten einander paritätisch koordiniert, während hier der Koordinationsparallelismus ganz von selbst in einen Subordinationsparallelismus übergeht. Es kann hier nämlich entweder darauf hingewiesen werden, daß das Physische nur Sache einer bestimmten Auffassung, also in seiner Existenz vom Denken abhängig und durch Gesetze des menschlichen Denkens bedingt ist; oder es kann umgekehrt die psychische Betrachtungsweise als nur subjektive Auffassung der allein realen physischen Vorgänge gelten, so daß sie für diese relativ zufällig bleibt und selbst epiphänomenalen Charakter annimmt. Im ersten Falle nähert sich die Parallelismuslehre dem psychischen, im zweiten Falle dem physischen Monismus. Sie unterscheidet sich von beiden nur dadurch, daß sie weder einseitig das Physische noch einseitig das Psychische für inkausal erklärt, sondern innerhalb der beiden Reihen eine selbständige kausale Verknüpfung annimmt, doch so, daß die einzelnen Glieder der beiden Kausalketten einander genau korrespondieren; oder wie Becher diese Auffassung formuliert: „Körperliches hängt mit Körperlichem, Seelisches mit Seelischem nach kausaler, Körperliches mit Seelischem nach parallelistischer Gesetzmäßigkeit ursprünglich und unerklärbar zusammen¹.“ Soweit

¹ E. Becher: Gehirn und Seele, 1911, S. 337.

die Parallelismuslehre nur als heuristisches Forschungsprinzip eingeführt wird, ist gegen sie grundsätzlich nichts einzuwenden, obwohl auch hier die Vorteile vorwiegend nur auf der physikalischen Seite liegen und der Cartesianische Dualismus in dieser Hinsicht wesentlich dieselben Dienste leisten kann. Die meisten Denker bekennen sich zur Parallelismuslehre auch nur in diesem Sinne. Hingegen fordert sie nach mehrfachen Richtungen hin zur Kritik heraus, sobald sie als definitive Feststellung des Verhältnisses von Physischem und Psychischem überhaupt genommen werden will.

Ihre Erfahrungsgrundlage und damit auch ihre psychologische Stütze findet die Parallelismuslehre in dem Umstande, daß es durch verschieden gerichtete Aufmerksamkeit möglich ist, bald die physische und bald die psychische Seite jedes gegebenen Wirklichkeitsbestandteiles in den Blickpunkt des Bewußtseins zu rücken; ebenso kann auch im ganzen jeder augenblicklichen Bewußtseinslage bald das Gegenständliche und bald das Zuständliche in den Vordergrund treten. Und wiederum schieben sich zwischen andere Außenweltvorstellungen die Vorstellungen von Teilen unseres Leibes und ihrer Bewegungen ein, wie diese anderseits stets von subjektiven Eigenempfindungen als Teilen des allgegenwärtigen Ich-Erlebnisses durchdrungen sind. Die begleitende Selbstempfindung beim Sehen (dasjenige, was das Auftreten einer optischen Qualität überhaupt zur „Empfindung“ macht) wandelt sich unvermerkt in die Vorstellung des sehenden Auges, die Druckempfindung zerlegt sich von selbst in die Vorstellung des tastenden Fingers und des getasteten Gegenstandes, das unmittelbar erlebte Gefühl setzt sich um in die Wahrnehmung gesteigerter oder verminderter Herztätigkeit, das allgemeine Lebens- und Selbstgefühl — das seelische Ich — wird vertreten durch die anschauliche Vorstellung des lebenden Leibes. Die unmittelbare Erfahrung zeigt uns hier ein stetes Kommen und Gehen, Sich-Verwandeln und Rückverwandeln in mannigfachen Übergängen, ein beständiges Ineinanderfließen äußeren und inneren Geschehens, aus dem nur die vollständig anschaulichen oder begrifflich fixierten Vorstellungen gleich Inseln als das einzig relativ Bleibende und Feste hervorragen. Aber auch ihr scheinbares Beharren ist nur eine gleichbleibende Wiederkehr in aufeinanderfolgenden Bewußtseinsmomenten. Selbst das Ich-Erlebnis macht hievon keine Ausnahme: Es bildet allerdings den beständigen Hintergrund des ganzen Schauspiels

(nicht seine Bühne), aber was aus dem brodelnden Chaos undifferenzierter Erlebnisse als deutlich bewußter Seelenvorgang sich löst, wird sofort in dem allgemeinen Strudel mit fortgerissen und ist im nächsten Augenblicke nicht mehr das, was es im vorhergehenden war.

Aber dies alles ist gerade nicht das, was die parallelistische Identitätslehre mit ihren „zwei Seiten“ des Wirklichen meint. Diese Zweiseitigkeit kann vor allem sehr verschieden verstanden werden. Bei *Spinoza* ist sie so gemeint, daß jedes Seiende sowohl im Attribute der Ausdehnung wie im Attribute des Denkens vorkommt. So hat ein als Ausdehnungsmodus realer Kreis oder realer Mensch sein ideelles Äquivalent im Attribute des Denkens als Vorstellung dieses Kreises oder als Vorstellung dieses Menschen; das ausgedehnte Ding und seine ausdehnungslose Idee sind: *una eademque res, sed duobus modis expressa*. Nach der heutigen Auffassung hingegen bestehen die zwei Seiten einmal in den Bewußtseinserscheinungen als solchen und dann in den ihnen korrespondierenden Nervenprozessen. Beides ist nicht dasselbe: denn hier entspricht der ideellen Vorstellung des Kreises parallelistisch nicht ein realer Kreis, sondern eine bestimmte Bewegungsform der Gehirnmoleküle. Ob auch dieser wieder eine inhaltlich gleiche Vorstellung oder ob unseren Vorstellungen metaphysisch reale Ausdehnungsmodi entsprechen, bleibt dabei außer Betracht, während es von *Spinoza* vorausgesetzt wird. Wir haben somit zwei wesentlich verschiedene Typen der Parallelismuslehre zu unterscheiden: den psychophysischen Parallelismus (zwischen Vorstellungsablauf und gegenständlicher Existenz des Vorgestellten) und den psychophysiologischen (zwischen seelischen Vorgängen und ihrer intrasomatischen physischen Konkomitanz). Allerdings mußte auch *Spinoza* seinen metaphysischen Parallelismus zum Teile in einen psycho-physiologischen umbiegen, weil es eben nicht möglich war, für alle Ideen einen inhaltlich gleichen Modus im Attribute der Ausdehnung zu finden. Aber ursprünglich gemeint war von ihm eine zu den „Vorstellungen“ (im Sinne des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes) parallel gehende Reihe ausgedehnter Dinge an sich; der psycho-physiologische Parallelismus hingegen knüpft an den biologischen Bewußtseinsbegriff an, indem er den seelischen Erlebnissen (zu welchen auch die Vorstellungsinhalte gerechnet zu werden pflegen) parallele Lebensvorgänge im Organismus zur Seite stellt.

Weder das eine noch das andere aber findet in der unmittelbaren Erfahrung eine zureichende Grundlage. Denn jede parallelistische Zweiseitigkeit setzt voraus, daß ein und dieselbe, mit sich identische Wirklichkeit *gleichzeitig* in den zwei verschiedenen Weisen des Seins oder der Auffassung gegeben sei oder zumindest gegeben sein könne. Was den psycho-physischen Parallelismus betrifft, so lassen sich allerdings in der Tat an jedem Bestandteile der empirischen Wirklichkeit zwei Seiten unterscheiden: eine physisch-gegenständliche und eine psychisch-zuständliche, eine Vorstellungs- und eine Erlebnis-seite, die sich zueinander verhalten, wie der anschaulich gemachte Empfindungsinhalt zum lebendigen Empfindungsvorgang. Richtet sich die Aufmerksamkeit ausschließlich auf das Inhaltliche an ihm, so heißt ein und derselbe Wirklichkeitsbestandteil ein „Ding“ (oder dinglicher Vorgang) und ordnet sich als solches dem Außenwelt-zusammenhang ein; richtet sie sich auf die zuständliche Art seines Gegebenseins, so heißt er „Vorstellung“ und gehört als solche in den Zusammenhang der Zeitfolge innerer Erfahrung. Insofern läßt sich also der Spinozistische Parallelismus in gewissem Sinne tatsächlich aufrechterhalten. Man muß sich aber dabei bewußt bleiben, daß nicht eigentlich eine *Doppelperscheinung* desselben Wirklichen vorliegt — denn die „Vorstellung“ eines Dinges sieht nicht anders aus wie das „Ding“ selbst —, sondern nur eine *Doppelbenennung* oder allenfalls eine doppelte Zuordnung desselben, deren Wechsel durch praktische Gesichtspunkte bedingt ist. Dadurch, daß ein Wirkliches als „Ding“ bezeichnet wird, hört es nicht auf, Vorstellung zu sein und in Beziehung zu einem erlebenden Ich zu stehen; dadurch, daß es „Vorstellung“ (im erkenntnistheoretischen Sinne) heißt, wird es nicht zu einem Psychischen, sondern bleibt ein unmittelbar Physisches je nach dem Grade seiner sinnfälligen Anschaulichkeit. Diese Art parallelistischer Auffassung bezieht sich eben überhaupt allein auf die „Vorstellungen“, nur daß sie diese einmal nach der Art ihres Gegebenseins in der unmittelbaren Erfahrung und dann wieder nur rein inhaltlich in Betracht zieht. Daher ist dieser Parallelismus überhaupt kein psycho-physischer; denn das Psychische als solches kommt in ihm gar nicht vor. Denn dadurch, daß ich ein Phänomen seiner psychischen Seite nach betrachte, nämlich in der Art seines Gegebenseins, wird es nicht selbst zu einer „psychischen

Erscheinung“, sondern die Aufmerksamkeit wird nur auf das Psychische an ihm gelenkt. Was in Parallele gesetzt wird, ist daher hier immer ein Physisches: das unmittelbar Physische mit dem substantiell gedachten Physischen. Zwischen dem unmittelbar Physischen und dem unmittelbar Psychischen jedoch besteht keinerlei Parallelismus oder Identität. Vorstellungs- und Erlebnisseite einer Erscheinung lassen sich zwar unterscheiden, aber nicht trennen und miteinander vergleichen; denn gerade die untrennbare Einheit dieser beiden unvergleichbaren Komponenten macht die Eigenart jedes Wirklichen aus. Welche Art von Parallelität sollte etwa zwischen einem gegebenen Empfindungsinhalt und seinem „Gefühlston“ zu konstruieren sein? Ich kann jenen allerdings betrachten, ohne auf die Erlebnisseite Rücksicht zu nehmen, die bei seinem ersten Auftreten mit ihm verbunden war; fasse ich aber diese selbst ins Auge, so kommt in ihr gar nichts vor, was sich mit der physischen Seite desselben Wirklichen, nämlich dem Inhalte dieser Empfindung, irgendwie in Vergleich bringen ließe. Der physische Parallelvorgang eines seelischen Erlebnisses ist allenfalls ein bestimmter Nervenprozeß, niemals aber jener Vorstellungsinhalt, mit dem zusammen es in der unmittelbaren Erfahrung auftrat oder auf den es gerichtet war. An eben dieser Klippe scheiterte auch, wie bereits erwähnt, die folgerichtige Durchführung des Spinozismus selbst. Da sich für das wahrhaft Seelische im Attribute der Ausdehnung eine inhaltlich gleiche Parallelerscheinung nicht finden läßt, mußte auch hier der Sprung vom erkenntnistheoretischen zum biologischen Bewußtseinsbegriffe unternommen und das Seelische als Parallelvorgang zu somatischen Prozessen aufgefaßt werden. Durch Rückanwendung dieses anthropologischen Schemas auf das Physische überhaupt mußte dann Spinoza zur Lehre von der Allbeseeltheit der Natur kommen. Denn wenn der dem corpus humanum korrespondierende Denkmodus zugleich eine mens humana ist, so muß auch die jedem anderen Körper im Attribute des Denkens korrespondierende „Idee“ zugleich die innere Beseeltheit jenes Ausdehnungsmodus bedeuten. Der daraus sich ergebende Satz: omnia, quamvis diversis gradibus animata sunt, ist mit der sonstigen Lehre des Philosophen schwer vereinbar und wird in seinem System immer wie ein Fremdling anmuten.

Ähnliches wie vom psycho-physischen gilt aber auch vom psy-

ch o - p h y s i o l o g i s c h e n Parallelismus. Soweit sich dieser auf die unbezweifelbare Tatsache beruft, daß das Auftreten von Bewußtseinsvorgängen an die Funktion eines lebenden Organismus gebunden ist, kann auf das über den Materialismus Gesagte hingewiesen werden: „Bewußtseinsvorgänge“ können hier nur im Sinne wahrnehmbarer Lebensäußerungen des Leibes verstanden werden. Auch die unaufhebbare Ich-Beziehung aller Vorstellungen überhaupt kommt hier nur als biologisches Schema in Betracht. So ist das Auftreten sinnlicher Qualitäten in der Umwelt des Leibes erfahrungsgemäß verbunden mit bestimmten Veränderungen in dessen Sinnesorganen und Nervenzentren. Andererseits sind wieder gewisse wahrnehmbare Zustände und Bewegungen des Gesamtleibes nur verständlich durch die Annahme entsprechender, für gewöhnlich unwahrnehmbarer Zustände und Bewegungen in einzelnen Teilen dieses Leibes, besonders im Gehirne. So kann etwa zu dem sichtbaren Erblassen und Erröten des Gesichtes ein leiblicher Innenvorgang in Schwankungen des Blutdruckes, zu diesen wiederum in entsprechenden Nervenprozessen gefunden werden. Soweit hier überhaupt von einem Parallelismus die Rede sein kann, ist er nicht psycho-physiologischer, sondern physio-physiologischer Art, denn er bezieht sich allein auf ein erkenntnistheoretisches Kontinuum einander korrespondierender physischer Vorstellungsinhalte und reicht nirgends an das wahrhaft Seelische heran. Die Gehirnprozesse sind nicht „physischer“ als die ihnen entsprechenden Lebensäußerungen des Organismus und diese nicht „psychischer“ als jene. Ein solcher Schein kann nur dadurch entstehen, daß man jene mechanistisch als Atombewegungen sich konstruiert, während man diese in ihrer ursprünglichen Anschaulichkeit beläßt, wenn man also reflektiert Physisches mit unmittelbar Physischem, somit Ungleiches mit Ungleichen vergleicht.

Was nun das Psychische selbst betrifft, so zeigt die unmittelbare Erfahrung allerdings, daß jedes Erlebnis die Tendenz in sich hat, in die Vorstellung leiblicher Zustände überzugehen, ja daß eine Vorstellung des Seelischen überhaupt nur durch Anlehnung an die Leibesanschauung vollziehbar ist. Aber auf dieses tatsächliche Verhältnis paßt das Gleichnis von den zwei Seiten ebensowenig wie das F e c h n e r s c h e Bild von der konkaven und konvexen Krümmung desselben Kreises, über welches R i c k e r t zutreffend bemerkt: „Es fehlt hier jedes tertium comparationis und das ‚Entsprechen‘ wird

zu einem leeren Wort¹.“ Das unmittelbar Wirkliche ist nichts Beharrendes, das sich einmal von dieser und einmal von jener Seite betrachten ließe, sondern es *verwandelt* sich in rascher Folge bald in dieses oder jenes. Ein Erlebnis, das in die Vorstellung körperlicher Vorgänge übergeführt wurde, ist nicht mehr „dasselbe“ wie früher, sondern ist zu einem ganz anderen geworden; es läßt sich auch mit diesem anderen nicht mehr vergleichen und in Parallele bringen, denn es ist als das, was es war, für immer entwirklicht und verschwunden. Die Durchführung eines Parallelismus zwischen wahrhaft Psychischem und Physischem scheitert somit daran, daß *da s i d e n t i s c h e S u b s t r a t f e h l t*, welches sich in zwei Reihen einordnen ließe: Der physische Vorgang ist nicht die Kehrseite des psychischen Erlebnisses, sondern etwas in seiner Art durchaus Neues und von ihm, wenn auch durch ein noch so kurzes Intervall, zeitlich Getrenntes. Auch der physische Vorgang besitzt als „Vorstellung“ natürlich wieder seine Erlebnisseite, die aber nicht identisch ist mit jenem Erlebnis, das sich in ihm in Form einer Vorstellung niedergeschlagen hat. Wollte man für das tatsächliche, allein erfahrungsgemäße Verhältnis beider ein Bild wählen, so wäre es nicht das zweier Seiten, sondern das *e i n e r* fortlaufenden Linie, die sich aus punktierten und ausgezogenen Strecken zusammensetzt, wobei jene das Psychische, diese das Physische darstellen mögen. Der psychophysiologische Parallelismus beruht somit auf einer falschen Interpretation dieses Wechsels: er betrachtet das *i n v e r s i b e l* Sukzessive so, als wäre es ein *S i m u l t a n e s*, das abwechselnd einander Folgende wie ein Nebeneinanderhergehendes. Allerdings ist auch jenes Bild der Linie nur so zu verstehen, daß einmal *v o r w i e g e n d* Psychisches und einmal *v o r w i e g e n d* Physisches im Blickpunkte der Aufmerksamkeit steht und nicht so, als wenn gewisse Zeitstrecken *n u r* mit seelischen Innenerlebnissen und andere *n u r* mit dem Ablaufe

¹ H. Rickert: Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus, 1900, S. 73f., 127. Strenge und zutreffende Kritik an der Parallelismuslehre übt H. Driesch: Leib und Seele, 3. A., 1923, indem er ihre Unhaltbarkeit aus dem Vergleich der Mannigfaltigkeitsgrade des Physischen und Psychischen dartut (S. 72f.). Durchaus stimme ich Driesch darin zu, daß die Parallelisierung zwischen den „bewußten Gehabtheiten“ (d. i. den unmittelbaren Erlebnissen) und dem Mechanismus durchgeführt werden müßte — was sich als unmöglich erweist —, nicht aber zwischen diesem und irgendwelchen Kunstprodukten psychologischer Theorie (S. 65f.).

äußerer Wahrnehmungsinhalte ausgefüllt wären. Denn eines kommt ohne das andere gar nicht vor. Aber jene seelische Innenbeziehung, welche etwa einen Sehvorgang oder Denkakt begleitet, ist weder in ihrer Art noch auch zeitlich in ihrem aktuellen Sein dieselbe, welche sich an die Vorstellung des sehenden Auges oder des arbeitenden Gehirnes knüpft. Daher besteht auch zwischen jener primären Sehempfindung oder jenem primären Denkbewußtsein (beide ihrer psychischen Seite nach betrachtet) und der Vorstellung des optischen oder zerebralen Apparates keinerlei Parallelismus; ein solcher kann nur durch künstliche Trennung und zeitliche Verschiebung der zusammengehörenden Komponenten nachträglich in der Reflexion konstruiert werden. Der psycho-physiologische Parallelismus gewinnt diese Möglichkeit dadurch, daß er — ähnlich wie der materialistische Monismus — dem unmittelbar Physischen die reflektierte Außenweltvorstellung der Naturwissenschaft substituiert; denn nur für diese existiert der Leib als selbständig funktionierender, auch in seinen inneren Teilen bekannter, rein physischer Organismus, dessen physiologische Prozesse dann der Gesamtheit unmittelbarer Erfahrung (die Physisches und Psychisches stets nur in inniger Durchdringung zeigt) als Parallelerscheinung gegenübergestellt werden. Die Parallelismuslehre steht aber hinter jenem Monismus an Klarheit, man möchte sagen an Ehrlichkeit, noch insofern zurück, als sie ihrem Schema zuliebe nun auch den Charakter der „psychischen Reihe“ verfälschen muß, indem sie ebenso das Seelische aus seinem natürlichen Verflochtensein mit dem unmittelbar Physischen löst und zu einem Spirituellen substantialisiert, denn das wahrhaft seelische Erleben hält in seinem unaufhörlichen Flusse und Wandel der reflektierenden Betrachtung nicht stand. Sie muß daher die seelischen Erlebnisse zu „psychischen Erscheinungen“ verdinglichen, die ebenso wie das substantiell Physische als isolierbar, beharrend und sich gleichbleibend behandelt werden können.

Die Parallelität wird hier also tatsächlich nur zwischen zwei Artefakten der Reflexion behauptet: zwischen einem substantiell Physischen (den nicht wahrnehmbaren Nervenprozessen) und einem substantiell Psychischen (den spiritualisierten Vorstellungsinhalten). Da aber letztere, wie gezeigt, das allein unmittelbar gegeben Physische darstellen, aus dessen denkender Bearbeitung erst die Außenweltvorstellung der Naturwissenschaft hervorgeht, während anderseits

das wahrhaft Psychische, die Erlebnisseite dieser Inhalte, in jenem Parallelismus gar nicht vorkommt, so verfehlt die ganze Lehre den eigentlichen Kernpunkt des psycho-physischen Problems und denkt sozusagen an ihm vorüber. Die Behauptung der Identität des Körperlichen und Seelischen verliert damit jeden angebbaren Sinn.

Wenn es so auch gelingt, das in der Erfahrung Zusammengehörige auseinanderzureißen und durch zeitliche Verschiebung zu parallelisieren, so zeigt sich doch hier wiederum eine neue Schwierigkeit: Es ist in dieser sogenannten „psychischen Reihe“ nämlich nicht möglich, wie in der physischen die fehlenden Glieder eines kontinuierlichen Zusammenhanges nachträglich zu interpolieren. Daraus ergibt sich ein für diesen Parallelismus mißlicher Längenunterschied der beiden Reihen, und zwar ist hier (umgekehrt wie beim Spinozismus) die somatische Reihe, wenigstens hypothetisch, bedeutend reichhaltiger, kontinuierlicher und zusammenhängender als die ihr korrespondierende psychische Reihe. In dieser, die auf die unmittelbare Erfahrung zurückgeht, kommt hier trotz ihrer künstlichen Zurechtmachung jenes eigentümliche Alternieren physischer und psychischer Bewußtseinsstrecken zum Ausdruck, das durch die Beschaffenheit jener Linie symbolisiert werden sollte. Daher erscheint diese Reihe intermittierend. Eine lückenlose Reihe von seelischen Erlebnissen kann allenfalls *e r l e b t* werden, sie ist aber in der Erinnerung nicht festzuhalten, denn tatsächlich schieben sich in sie immer wieder Vorstellungen ein, die ihrem Inhalte nach in die physische Reihe gehören. Wir können nicht erleben, ohne *e t w a s* zu erleben, und unserer Erlebnisse nicht bewußt werden, ohne daß abwechselnd auch der Vorstellungsinhalt ins Bewußtsein tritt, an dem sie aufgetreten waren. Auch unser Selbstbewußtsein ist stets ein solches Durchdrungensein von Ich-Erlebnis und Ich-Vorstellung, von Innen und Außen, Seele und Leib, das sich nur als rasches Alternieren der beiden Bewußtseinsformen beschreiben läßt. Auf der substantiell-physischen Seite hingegen liegt kein Hindernis vor, Lücken der Beobachtung durch sinngemäß gebildete Vorstellungen hypothetisch auszufüllen. Will man nun den Parallelismus der beiden Reihen um jeden Preis festhalten, so ist die Einführung *u n b e w u ß t* seelischer Zwischenglieder unvermeidlich; diese setzt aber wieder die Annahme einer selbständigen, nicht erlebten Existenz und Seinsart des Psychischen voraus, führt also ihrerseits von neuem zu seiner spirituellen

Auffassung zurück. Bei Den kern, die auf dem Standpunkte jener Lehre stehen, aber doch diese Konsequenz vermeiden wollen, zeigt sich daher die regelmäßige Erscheinung, daß sie beim Übergange zu einer konkreten Darstellung der psychischen Reihe unbedenklich von der Einschlebung physischer Mittelglieder Gebrauch machen, was dann zumeist mit Sprachschwierigkeiten entschuldigt zu werden pflegt.

Die Annahme eines durchgängigen Parallelismus der beiden Reihen ist somit nur eine Fiktion (im Sinne Vaihingers), welche der unmittelbaren Wirklichkeit direkt widerspricht, sich aber auch in Hinsicht ihrer wissenschaftlichen Behandlung nur in sehr eingeschränktem Maße aufrechterhalten läßt. Das Denkmotiv, welches dieser Fiktion in letzter Linie zugrunde liegt, ist vor allem die Auseinanderhaltung der verschiedenen Arten von Kausalität, die auf beiden Gebieten waltet: der nur erlebbaren dynamischen Kausalität des Psychischen und der reinen, allein vorstellbaren Sukzessions- oder Kontiguitätskausalität des Physischen, über deren Gegensatz noch zu handeln sein wird. Im gewöhnlichen Leben stört der Übergang von der einen zur anderen Kausalitätsform nicht, denn im natürlichen Denken waltet unbeschränkt und unausrottbar die anthropomorphe Übertragung des Dynamischen von Erlebnissen auf die Anschauung, welche in der steten Verflechtung beider ihre Stütze findet. In der wissenschaftlichen Behandlung der Naturerscheinungen ist aber die Übertragung unstatthaft, weil sie der methodischen Reinheit widerstreitet und weder eine logische noch eine empirische Grundlage findet. Daher entsteht hier das Bedürfnis, die beiden Reihen verschiedenen kausalen Zusammenhanges strenge auseinanderzuhalten und jede für sich gesondert zu betrachten. In diesem Sinne kann der Parallelismus in der oben angeführten Formulierung von Becher als zweckmäßiges heuristisches oder eigentlich prohibitives Prinzip gelten, wobei vorläufig dahingestellt bleiben muß, was unter „parallelistischer Gesetzmäßigkeit“ verstanden werden soll. Aber allerdings liegt, wie bereits erwähnt, der Vorteil, den dieses Prinzip gewährt, ziemlich einseitig auf Seite der Naturwissenschaft. Denn diese hat in der Tat ein starkes methodologisches Interesse daran, alles Dynamisch-Kreatorische aus der Behandlung ihrer Phänomene auszuschalten und das Postulat einer geschlossenen Naturkausalität aufrechtzuerhalten. Der Vorteil für die Psychologie

ist hingegen nur ein problematischer. Denn da diese, wie sich noch zeigen wird, dem Psychischen in seiner vollen Unmittelbarkeit nicht beikommen kann, vermag sie auch vom dynamischen Kausalprinzip keinen rechten Gebrauch zu machen, während anderseits die für sie unerfüllbare, aber vom Standpunkte eines ernstgemeinten Parallelismus unabweisbare Forderung, jeden Schritt in das Reich des Physischen und jede Anlehnung an die Physiologie zu meiden, das logische Gewissen des Psychologen unnötig belasten muß. Dazu kommt noch die Schwierigkeit (die auch dem Spinozismus anhaftet), nämlich bei streng parallelistischer Auffassung die Einheit und Zentriertheit des Ich-Erlebnisses festzuhalten und zu verstehen, da dem Psychisch-Einfachen stets ein Physisch-Mannigfaltiges korrespondiert, wodurch auch jenes in eine diskrete Mannigfaltigkeit von Elementen sich aufzulösen scheint, was den Erlebnistatsachen widerstreitet.

III. Die Transformation des Selbstbewußtseins.

§ 39.

Als die Grundschwierigkeit für die Aufklärung des Verhältnisses von Leib und Seele hat sich jene herausgestellt, welche allen Problemen, die den Begriff des Seelischen mitenthalten, gemeinsam ist: daß nämlich jede theoretische Betrachtung sich in Vorstellungen bewegen und auf Vorstellbares sich beziehen muß, während das Seelische in seiner Unmittelbarkeit nur erlebbar, aber nicht eigentlich vorstellbar ist; daher es jeder Reflexion als das, was es ist, sozusagen unter den Händen entslüpft. Um klare und deutliche Vorstellbarkeit zu gewinnen, müssen die seelischen Erlebnisse alle Stufen ihrer möglichen Objektivation durchlaufen haben; erst dann sind sie den Leibesvorgängen erkenntnistheoretisch vergleichbar und lassen sich zu ihnen widerspruchlos in ein kausales oder funktionelles Verhältnis bringen. Sie haben dann aber auch aufgehört, „psychisch“ zu sein und gehören wie alles sinnlich Vorstellbare auf die physische Seite. Auf diese Weise läßt sich zwar eine im Prinzip lückenlose Reihe physischer Erscheinungen herstellen, aber das eigentlich Seelische bildet kein Glied dieses Zusammenhanges mehr und läßt sich in ihm auch nicht wiederfinden. In ihm darf vom Ich als Erlebnis, von seelischer Innerlichkeit, aber auch von Wert, Bedeutung und

dergleichen überhaupt nicht mehr die Rede sein. Auch der scharfsichtigste Beobachter der Gehirnvorgänge würde in ihnen nichts davon entdecken können, eben weil er „Beobachter“ ist, also auf sinnliche Wahrnehmung sich beschränken muß. Leibniz charakterisiert diesen Umstand sehr anschaulich durch das Bild eines zur Größe einer Mühle erweiterten Gehirnes, in die man eintreten könnte, ohne in ihrem Getriebe irgend eine Andeutung seelischer Prozesse zu finden¹. Insoweit ist die Sachlage durchaus klar und einfach und auf Seite des Leibes und seines Verhältnisses zur Umwelt ist grundsätzlich alles in Ordnung.

Die Wirrnisse beginnen erst, wenn man bei jener Objektivation des Psychischen auf halbem Wege stehen bleibt, wenn man also Erlebnisse zwar als Leibesempfindungen auffaßt und am Leibe lokalisiert, ihre Objektivation aber nicht bis zur vollen Anschaulichkeit somatischer Prozesse durchführt. Dann ist zwar eine gewisse primitive Beziehung des erlebten Psychischen zum Leiblichen durch Vermittlung jener Zwischenstufen gegeben; sie ist aber doch nicht befriedigend auszudenken, weil immer die Besinnung dazwischen tritt, daß ein seelisches Erlebnis, z. B. ein Gefühl, seiner unmittelbaren Natur nach doch etwas anderes ist als eine Summe von Organempfindungen. Es tritt dann jenes merkwürdige Schwanken der Überlegung ein, das die Psyche zwar nicht von ihrer deutlich bemerkbaren Beziehung zu leiblichen Vorgängen loslösen kann, in dem Versuche aber, diese Beziehung widerspruchlos festzustellen, immer wieder an der nachträglichen Besinnung auf die Wesensverschiedenheit beider scheitert. Hinter allen einzelnen Seelenvorgängen, die in ihrer bereits halb objektivierten Isolierung bestimmten Leibesvorgängen zugeordnet werden könnten, steht eben immer wieder das noch undifferenzierte, einheitliche Ich-Erlebnis als das eigentlich und seiner Natur nach unaufhebbare Seelische. Das erlebte Ich ist aber immer nur das eigene Ich. Was das überhaupt heißt: etwas seelisch innerlich erleben, kann jeder nur an sich selbst erfahren, aber niemals an anderen beobachten. Die fremde Innerlichkeit ist als solche vom Denkenden nicht unmittelbar erlebbar, sondern höchstens (wieder im eigenen Inneren) nach erlebbar, während sie als „vorgestellt“, je nach dem erreichten Grade der Anschaulichkeit

¹ Leibniz: La Monadologie, § 17.

dieser Vorstellung, bereits wieder zur physischen Seite hinüberneigt. Daher hat das erlebbare Psychische auch eine innere, lebendige Beziehung immer nur zum eigenen, als eigen empfundenen, vom eigenen Lebensgefühle durchströmten Leibe, nicht zum „menschlichen Leibe überhaupt“, der bereits ein entseeltes und substantialisiertes Reflexionsprodukt ist. Daher erscheint auch der anatomisch und physiologisch in allen Teilen und Funktionen bestimmte und erkannte Leib vom Standpunkte des eigenen Ich-Erlebnisses aus stets als ein innerlich toter Leib, mag er auch als äußerlich lebendig, als bewegt und bewegbar gedacht werden. Er ist durch seine Überführung in reine Vorstellbarkeit für das lebende Ich zu einem fremden Körper geworden, den als „eigenen“ zu bezeichnen nur durch eine nachträgliche Inversion der reflexiven Betrachtung möglich ist¹. Es spielt hier nicht nur jene gefühlsmäßige Denkgewohnheit mit — auf die schon L. Feuerbach hinwies —, daß wir nämlich unsere Kenntnis der inneren Teile des Leibes nur aus dem Studium des Leichnams schöpfen, sondern auch der prinzipielle Umstand, daß für die naturwissenschaftliche Untersuchung auch der eigene Leib nur als Gegenstand indirekter Wahrnehmung und Beobachtung existiert und daß jene in Befolgung eines durchaus berechtigten methodischen Grundsatzes gerade das Innerlich-Seelische an ihm, seine empfundene Lebendigkeit, vollständig ignorieren muß. Für sie besteht der Cartesianische Automatismus des tierischen Körpers durchaus zu Recht, während Ausdrücke, die auf das Seelisch-Innerliche dieser Körper hinweisen, nur als vorläufige Abbreviaturen der Darstellung Platz finden dürfen. Es hängt dies letzten Grundes damit zusammen, daß im System unserer Vorstellungen (im erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffe) das lebendige Ich gar nicht vorkommt. Zu dem als Automaten vorgestellten menschlichen Leib hat aber das Seelische überhaupt kein angebbares inneres Verhältnis mehr. Daher muß das Psychische und mit ihm das Ich-Erlebnis in der Betrachtung fremder Körper (und auch der eigene Leib ist als anatomisch-physiologische Vorstellung ein solcher fremder Körper) stets bloß als Epiphänomen der somati-

¹ In der für das vorliegende Problem wichtigen Unterscheidung von „Leib“ und „Körper“ berührt sich mit dieser Darstellung P. Häberlin: *Der Leib und die Seele*, 1923, S. 137f.

schen Vorgänge erscheinen; nur beim Denkenden selbst ist es U r p h ä n o m e n ; daher die naturwissenschaftliche Betrachtung schließlich vor diesem haltmachen muß, soll sie nicht in eine grob materialistische Leugnung des Seelischen überhaupt auslaufen, gegen welche das elementarste Wirklichkeitsgefühl sich stets auflehnen und im Widerstande dagegen allenfalls lieber zu spiritualistischen Deutungen Zuflucht nehmen wird.

In der anatomisch-physiologisch durchgebildeten Leibesvorstellung kommt somit jenes Moment, welches für jeden „seinen“ Leib zu seinem eigenen macht, gar nicht vor. Aber gerade hier und allein nur hier liegt der Punkt, an dem das Physische mit dem Psychischen in unmittelbare Berührung tritt. Der eigene Leib ist uns nämlich auf zweifache Weise gegenwärtig: einmal als anschaulicher Wahrnehmungsinhalt wie alle anderen Körper und dann zugleich auch durch jene eigentümlichen Eigenempfindungen, welche als Organempfindungen, affektive Empfindungen und dergleichen die Wahrnehmung der Vorgänge und Bewegungen dieses einen Leibes begleiten und ihn vor allen anderen Körpern auszeichnen. Diese Leibeseigenempfindungen hängen mit dem seelischen Kern des Ich-Erlebnisses ungleich inniger zusammen, als jene äußere Leibeswahrnehmung, was schon in ihrer mangelnden oder verminderten Anschaulichkeit zum Ausdrucke kommt; sie stehen dem Psychischen näher wie jene dem Physischen. In diesem Mittelgebiete zwischen der reinen Innerlichkeit des seelischen Ich-Erlebnisses und der reinen Äußerlichkeit der substantialisierten Leibesvorstellung muß sich, wenn irgendwo, das unmittelbare Verhältnis des Seelischen und Körperlichen offenbaren. Mit dem Vorbehalte zeitlicher Verschiebung, der gegen jeden Identitätsstandpunkt geltend gemacht wurde, läßt sich sagen: der eigene Leib wird als Ich innerlich erlebt, das Ich als Leib äußerlich vorgestellt. Oder anders ausgedrückt: das Ich existiert als Leib nur insofern, als es anschaulich vorgestellt wird, ein bestimmter Leib als Ich nur insofern, als er innerlich erlebt wird. Die Wurzeln des Problems von Leib und Seele liegen daher viel tiefer, als wo sie gewöhnlich gesucht werden: nicht in dem unausdenkbaren Zusammenhange von rein Seelischem und substantialisierten organischen Prozessen, sondern in den Über-

gängen vom eigenen direkten zum eigenen indirekten Leibesbewußtsein. Hier gilt es, das lebendige Verhältnis beider im unmittelbaren Bewußtsein zu erhaschen und für die Betrachtung festzuhalten, ohne doch dem natürlichen Tatbestande durch vorzeitig erstarrende Begriffsbildung Gewalt anzutun. Erst von hier aus kann dann auch eine begründete Stellungnahme zur objektiven, somatologischen Leibesvorstellung in ihren Verhältnissen zum Seelischen überhaupt gewonnen werden.

§ 40.

Vor allem muß festgehalten werden, daß Physisches und Psychisches überhaupt in der unmittelbaren Erfahrung keinen existentialen Gegensatz bilden, sondern in jedem Bewußtseinsaugenblicke auf das innigste miteinander verbunden sind. Zu zwei verschiedenen Existenzformen werden sie erst durch begriffliche Fixierung, wenn nämlich das Physische durch die „absolute Betrachtungsweise“ (Avenarius) von seiner natürlichen Ich-Beziehung abgetrennt und die Einheit des psychischen Gesamterlebnisses durch isolierende Namengebung in einzelne „psychische Erscheinungen“ zerlegt und damit mehr oder weniger spirituell substantialisiert wird. Erst dann entsteht jener Schein, als würden zwei Reihen existential verschiedener Erscheinungen nebeneinander hergehen, die sich entweder gar nicht (Parallelismus) oder nur in einem Punkte berühren (Dualismus). In Wahrheit bildet die unmittelbare Erfahrung jedoch eine Kette unzerreißbar zusammenhängender Glieder, von denen jedes psychisch und physisch zugleich ist, nur daß an ihnen bald die Erlebnis- und bald die Vorstellungsseite quantitativ überwiegt, wodurch ihr besonderer Charakter als mehr psychische oder mehr physische Wirklichkeitsbestandteile bedingt ist. Die den Tatsachen am meisten angenäherte Beschreibung ist hier noch die eines beständigen Wechsels von vorstellendem und erlebendem Bewußtsein.

Das gleiche gilt nun auch von den beständigen Übergängen, die sich zwischen dem erlebenden oder direkten und dem vorstellenden oder indirekten Selbstbewußtsein vollziehen. Auch hier läßt sich ein Abwechseln zwischen beiden als fundamentale Tatsache feststellen: das Bewußtsein eigener Existenz ist bald ein un-

mittelbares intuitives Erfassen seelischer Innerlichkeit: das Ich-Erlebnis; bald eine mehr mittelbare Vorstellung der eigenen Person im Verhältnis zu ihrer Umwelt: die Ich-Vorstellung oder der Ich-Leib. In der konkreten Wirklichkeit sind beide stets und in jedem Augenblicke auf das innigste miteinander verschlungen. Wenn wir daher von einem Wechsel beider sprechen, so ist dies — abgesehen von einem quantitativen Überwiegen des einen oder anderen — nur so zu verstehen, daß sich die Aufmerksamkeit bald mehr auf die Innerlichkeit des Ich-Erlebnisses, bald mehr auf die objektive Leibesanschauung richtet. Denn jenes Ich-Erlebnis begleitet in seiner stets gegenwärtigen und einheitlichen Unmittelbarkeit als beständig sich erneuernder seelischer Hintergrund auch jene Vorstellungen, die sich auf den eigenen Leib beziehen. Jeder Querschnitt durch unser konkretes Selbstbewußtsein zeigt uns (ebenso wie jeder Querschnitt durch unser Bewußtsein überhaupt) beides zugleich in inniger Verbindung. Ohne die seelische Komponente würde der wahrnehmbare Leib nicht als eigener empfunden, ohne Anlehnung an die Leibesanschauung würde das seelische Selbst jeder Vorstellbarkeit entbehren, ja nicht einmal „bewußt“ werden können. Daher haben wir es auch in der Beschreibung dieses Wechsels schon in gewissem Sinne mit einem Reflexionsprodukte zu tun: denn nur in der Erinnerung an eben vergangene Bewußtseinsmomente lassen sich die beiden Komponenten des in der Gegenwart stets einheitlichen psycho-physischen Ich-Bewußtseins scheiden und zueinander in Beziehung setzen. Es hängt das letzten Grundes wieder damit zusammen, daß Erlebnisse in ihrer Unmittelbarkeit überhaupt nicht vorstellbar sind. Wollen wir sie aber vorstellen, um sie denkend erfassen zu können, so verwandeln sie sich unvermerkt in ein anderes, als das sie im Augenblicke ihrer Gegenwart waren. Vorstellungen und Erlebnisse können zwar miteinander hergehen, aber in der Erinnerung, auf welche die Überlegung angewiesen ist, tritt stets eine Verschiebung ein: während die Vorstellungsinhalte wenigstens scheinbar beharren, ist das sie ursprünglich begleitende Erlebnis inzwischen entwirkt und hat einem anderen, neuen Platz gemacht. Jenes ursprüngliche Erlebnis ist dann nicht mehr seelisches Erlebnis, sondern ist unter dem Blicke reflexiver Aufmerksamkeit gleichsam erstarrt; es ist in der Erinnerung selbst zu einer Vor-

stellung, und zwar zu einer auf den eigenen Leib sich beziehenden Vorstellung geworden. Nur diese eigentümliche Umwandlung, die das Psychische in der Reflexion erfährt, läßt sich direkt beschreiben und ist mit jenem Wechsel mittelbaren und unmittelbaren Selbstbewußtseins eigentlich gemeint.

Aber auch ohne Reflexion und ganz unwillkürlich vollzieht sich eine solche Wandlung der Selbstauffassung in jedem Augenblicke unseres bewußten Lebens, wenn auch zumeist mit solcher Schnelligkeit, daß sie dem reflexiven Erfassen selbst in der Erinnerung an eben vergangene Bewußtseinsmomente kaum standhält. Frägt man einen Menschen nach seinem Ich, so wird er zunächst auf seinen Leib zeigen; zugleich wird er aber deutlich fühlen, daß jener Leib, den er selbst äußerlich wahrnimmt und den andere wahrnehmen können, noch nicht sein wahres Ich ist, daß vielmehr erst innerhalb dieser Leibesanschauung ein unsagbares Etwas lebt, das er mit seinem „Ich“ eigentlich gemeint zu haben glaubt, das er aber nur selbst fühlen, nicht aber anderen zeigen oder auch nur deutlich mitteilen kann. Jeder Versuch einer solchen Mitteilung, ja jeder Versuch, es sich selbst deutlich zu Bewußtsein zu bringen, führt unvermeidlich wieder zu seiner Umsetzung in optische und haptische Bilder, und zwar um so sicherer, je deutlicher und anschaulicher diese Mitteilung werden will. Es tritt dann ein eigentümliches Intermittieren von erlebendem und vorstellendem Bewußtsein ein, indem bald mehr das seelische und bald mehr das körperliche Ich in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Denn so wenig die anschauliche Leibesvorstellung unser Selbstbewußtsein erschöpft, so wenig ist es andererseits auch möglich, das rein seelische Ich-Erlebnis, das nur ein unbestimmtes Gefühl ist, im Blickpunkte des Bewußtseins festzuhalten, weil es, an sich selbst und seinem eigentlichen Wesen nach nicht vorstellbar, bei jedem Versuche, es ins vorstellende Bewußtsein zu erheben, sofort eine Anlehnung an die Leibesvorstellung sucht. Es gibt daher streng genommen kein rein psychisches Selbstbewußtsein, wenn man darunter das Wissen um unser Selbst versteht¹. Das Wissen

¹ Ebenso H. Maier: Psychologie des emotionalen Denkens, 1908, S. 209: „Es gibt kein rein psychisches Selbstbewußtsein. Immer knüpft sich an die Vorstellung des Subjekts der psychischen Erlebnisse die Vorstellung des physischen Ichs, die ja ohnehin durch die immer wieder

um unser Erleben ist eben immer etwas ganz anderes als dieses Erleben selbst in seiner Unmittelbarkeit und vermag daher sein wahres Wesen niemals adäquat wiederzugeben. Hier liegt eben unter dem Einflusse der substantialisierenden Betrachtungsweise eine parallelistische Deutung ungemein nahe. In Wahrheit handelt es sich aber bei jenem Wechsel nicht um einen Parallelismus (der stets Gleichzeitigkeit und daher auch Beharren des Psychischen voraussetzt), sondern um eine *reale Sukzession* verschiedenartiger Bewußtseinsmomente. Diese beständige Umsetzung von zuständlichem Bewußtsein in gegenständliches und umgekehrt ist vielmehr eine wahre *Metamorphose* oder *Transformation*, ein in der Zeit, wenn auch zumeist überaus rasch sich vollziehender Doppelprozeß der Veräußerlichung des Inneren und der Verinnerlichung des Äußeren, der immer dann von neuem einsetzt, wenn das unmittelbare Erleben zum vorstellenden Bewußtsein in irgend welche Beziehung gebracht werden soll. Die abwechselnde Richtung der Aufmerksamkeit, mit der wir diese Umsetzung an irgend einem Punkte beginnen lassen, ist selbst nichts anderes als die Einleitung oder vielmehr ein Ausschnitt dieses Prozesses. Beständig scheint dieses geistige Auge von außen nach innen und von innen nach außen zu wandern, das fließende Erlebnis in der Anschauung festlegend und das Festgewordene wieder in den lebendigen Fluß inneren Geschehens aufnehmend. Aber das, worauf es trifft, ist nicht mehr *das selbe*, wie im eben entschwundenen Bewußtseinsaugenblicke: es ist — ganz *real* — zu einem anderen geworden und schon wieder zu einem anderen werdend. Die Reihenfolge dieser Verwandlungen ist nicht umkehrbar. In einer gleichbleibenden Formel ist daher dieser unaufhaltsame Wechsel niemals einzufangen, denn jeder Versuch, ihn an einem Punkte zu unterbrechen, setzt ihn von neuem in Bewegung und führt bei seiner gewaltsamen Durchführung zu einer falschen Substantialisierung des nur in seiner beständigen Umwandlung aktuell wirklichen Selbstbewußtseins.

hervortretende Ichwahrnehmung belebt wird. So gewiß das Ich, das als Substrat der körperlichen Vorgänge gedacht ist, mit dem Ich der seelischen Funktionen identisch ist, so gewiß ist der Gegenstand der Ichvorstellung das psychophysische Ich.“

§ 41.

Die Transformation des Psychischen in Physisches vollzieht sich so als ein Prozeß zunehmender Objektivation. Er setzt damit ein, daß der einheitliche Kern des seelischen Ich-Erlebnisses in gesondert bewußte Einzelerlebnisse sich aufzulösen beginnt. Das geschieht in der Weise, daß einzelne, im Augenblicke zu besonderer Intensität anwachsende Erlebnisse sich aus ihm herausheben und gleichsam von ihm abspalten. Diese Abspaltung wird dann durch gesonderte Benennung fixiert und weitergeführt. Das einzelne benannte und durch die Benennung differenzierte Gefühl ist schon nicht mehr das unmittelbar erlebte; es hat durch den Namen bereits ein anschauliches (optisches oder akustisches) Signum erhalten, auch wenn diese Benennung nur innerlich und nur ganz unbestimmt oder andeutend erfolgt. Es wird damit als bereits relativ Gegenständliches dem absolut Zuständlichen des Gesamt-Ich-Erlebnisses gegenübergestellt, wie dies auch die Sprache ausdrückt: „ich“ fühle Lust oder Unlust, Liebe oder Haß. Jenes Ich, das ein Gefühl von sich aussagt, ist nicht mehr dasselbe, welches dieses Gefühl als eins mit sich selbst erlebte; es hat sich durch diese Aussage gleichsam von ihm in seine innerste Innerlichkeit wieder zurückgezogen und zu ihm in Distanz gesetzt. Während das seelische Ich selbst nichts anderes ist als die noch undifferenzierte Einheit seiner Erlebnisse, werden diese durch ihre Absonderung aus ihm bis zu gewissem Grade veräußerlicht und objektiviert. Wollte man jenes einheitliche, streng subjektive Ich selbst sprachlich ausdrücken, so könnte dies nur durch die Formel: „Ich bin Ich“ geschehen. Aber schon das Wörtchen Ich bedeutet in gewissem Sinne die Einleitung eines solchen Prozesses der Umwandlung. Durch diese Bezeichnung wird das subjektive Zentralerlebnis zu einer Person objektiviert, die als solche auch zur physischen Umwelt in ein Verhältnis tritt und von dieser gleichsam anerkannt werden will. Das Wörtchen „Ich“ enthält daher schon die Aufforderung in sich, das Seelische sich vorstellig zu machen und lenkt so ganz von selbst zu seiner Transformation in die Leibesvorstellung hinüber. Wer zu sich „ich“ sagt, unterscheidet damit „sich“, d. i. sein Selbstgefühl von seinem vorstellenden Selbstbewußtsein. Sich selbst als Ich vorstellen, heißt aber: sich als Leib vorstellen, der als

„eigener“ nur deshalb empfunden wird, weil er vom Lebensgeföhle durchzogen wird. An die Stelle des rein subjektiven Ich-Erlebnisses tritt dann die Summe der jeweils vorhandenen Organ- und Leibesallgemeinempfindungen, also ein Halb-Seelisches, das schon an physische Anschaulichkeit erinnert und sich in seiner weiteren Transformation zum rein Physischen in Gestalt der objektiven Leibesanschauung überführt. Das zu deutlichem Bewußtsein sich erhebende Gefühl hört auf, ein Seelenzustand spezifischer Art zu sein; es wird, sobald sich der Blick der Aufmerksamkeit darauf richtet, zu einem Komplex mehr oder weniger deutlich lokalisierter Leibesempfindungen und endlich zur anschaulichen Vorstellung von Leibesvorgängen selbst. Es hat sich aus dem Psychischen stufenweise in Physisches transformiert.

Richtet sich die Aufmerksamkeit nicht bloß auf den optisch gegebenen Inhalt einer Gesichtswahrnehmung, sondern auch auf das „Sehen“, also auf die begleitenden Organempfindungen, so tritt sofort an ihre Stelle die Vorstellung des „sehenden“ Auges; beim Versuche, sich die Organempfindungen des Hörens deutlich bewußt zu machen, an deren Stelle die Vorstellung des Ohres; „denken“ wir an einen gegenwärtigen Schmerz, so schiebt sich sofort in die Schmerzempfindung die Vorstellung des schmerzenden Körperteiles und seiner krankhaften Veränderung ein usw. Im natürlichen Bewußtsein erfolgt diese Übersetzung der Ich-Komponenten alles Gegebenen in körperliche Bilder zumeist in ziemlich unbestimmter, oft ungenauer und unrichtiger Weise. Immer macht aber diese natürliche Transformation beim sinnfällig vorstellbaren Leibe halt, dessen Inneres nur sehr unbestimmt bewußt bleibt. Man kann in dieser mit der Innerlichkeit der Erlebnisse zunehmenden Unbestimmtheit ihrer Transformation ebenso ein physisches Gegenbild der Unvorstellbarkeit des geföhlsmäßigen Ich-Erlebnisses erblicken, wie in der Unsichtbarkeit des eigenen Kopfes ein physisches Gegenbild der Unvorstellbarkeit des denkenden Ichs. Die Transformation wird um so bestimmter, die Reihe der Materialisationen, welche sie durchläuft, um so länger, je genauer der eigene Leib auf Grund mittelbarer Anschauung und Belehrung von vornherein gekannt wird. Daß sich die beim Denken auftretenden Spannungsempfindungen in der Stirngegend in die Vorstellung von Gehirntätigkeit und von Bewegungen der Gehirnmoleküle umsetzen, ist — wie das Beispiel der

meisten Griechen, auch das des Aristoteles, zeigt — keineswegs Sache einer instinktiv sicheren Übertragung. Daß sich Herz auf Schmerz reimt, das will heißen, daß das unmittelbar erlebte Gefühl in die Vorstellung erhöhter oder stockender Herztätigkeit übergehen kann, ist hingegen eine Tatsache primitiver Erfahrung. In der Tat ist ein lebhaftes Gefühl oder ein Affekt, von der Empfindung körperlicher Bedrücktheit oder Erleichterung im allgemeinen, dann weiterhin von Leibesempfindungen bestimmter Art (Empfindungen veränderter Herztätigkeit und Atembewegung, Muskelspannung und dergleichen) kaum zu trennen. Diese Untrennbarkeit bedeutet aber nichts anderes als einen ungemein raschen Wechsel der Aufmerksamkeit, die sich bald mehr auf die Totalität des Ich-Erlebnisses richtet, aus dem sich jenes Gefühl emporzuheben strebt, bald mehr auf die halb-seelische Objektivationsstufe, die jenes durchläuft, bevor es sich ganz in den Zusammenhang des Vorstellbaren eingliedert. Da ferner jeder deutlich bewußt gewordene Gefühlszustand ein intentionales Objekt besitzt, auf das er sich richtet, so ist ihm auch die Tendenz eigen, sich selbst zur Umwelt in eine vorstellbare Beziehung zu setzen, was zu seiner weiteren Veräußerlichung in Form der begleitenden Vorstellung spezifischer Ausdrucksbewegungen (Änderung der Gesichtsfarbe, reflektorischer oder halbrelektorischer Bewegungen und dergleichen) führt. Hingegen ist es bereits eine reflexive Weiterführung einer solchen instinktiven Transformation, wenn an die Stelle unbestimmter Empfindungen die bestimmten Vorstellungen somatischer Prozesse treten, auf welche sich jene beziehen. Der körperliche Empfindungszustand als solcher „weiß“ nichts von Schwankungen des Blutdruckes, von Gefäßtonus oder Innervation des sympathischen Systemes; er ist überhaupt noch unanschaulich, wenn ihm auch das Bestreben eigen ist, Anlehnung an deutliche Anschauung zu suchen und schließlich in diese überzugehen. Jene erste Transformationsstufe des Psychischen selbst als Empfindung dieser oder jener Leibesvorgänge zu bezeichnen, ist aber Sache der nachträglichen Auslegung, die erst auf Grund mittelbarer Belehrung und Beobachtung möglich ist. Durch diese wird dann weiterhin das ursprüngliche Erlebnis in die Vorstellung rein physiologischer und zuletzt physikalischer Vorgänge übergeführt, womit der transformatorische Prozeß seinen Abschluß erreicht.

Stellt man sich hingegen von vornherein auf den Standpunkt objektiv-wissenschaftlicher Beobachtung des Gefühlsphänomens, betrachtet man also den ganzen Vorgang nicht auch von innen, sondern nur von außen, so entsteht leicht der Schein, als wäre das Gefühl restlos in eine Summe gewisser körperlicher Vorgänge oder allenfalls der Empfindungen dieser körperlichen Vorgänge aufzulösen. Darauf gründet sich die Gefühlstheorie von W. J a m e s, die dieser im Anschlusse an C. L a n g e entworfen hat: „Wenn wir nämlich irgend eine starke Gemütsbewegung vorstellen und dann versuchen, von dem Bewußtsein derselben alle Empfindungen ihrer körperlichen Symptome abzuziehen, dann werden wir finden, daß wir nichts übrig behalten, kein ‚psychisches Material‘, aus dem die Gemütsbewegung wieder aufgebaut werden könnte, und daß ein kalter neutraler Zustand intellektuellen Erfassens allein zurückbleibt.“ Das will heißen, daß ein bestimmtes Gefühl eben nur in der Empfindung seiner Symptome besteht und in nichts anderem. „Welches emotionale Bewußtsein von Furcht zurückbleiben sollte, wenn weder die Empfindung beschleunigter Herztätigkeit noch flachen Atmens, weder die Empfindung des Lippenzitterns noch die der Gliederschwäche, weder die der Gänsehaut noch die eines Aufruhres in den Eingeweiden vorhanden wäre, das kann ich mir unmöglich denken. Kann man sich den Zustand der Wut vorstellen und dabei das Schwellen der Brust, Blutandrang ins Gesicht, das Blähen der Nasenflügel, das Aufeinanderbeißen der Zähne und den Drang zu kräftiger Handlung ignorieren, sowie statt dessen schlaffe Muskeln, ruhiges Atmen und ein gelassenes Antlitz sich ausmalen?“¹ Diese Darstellung enthält etwas Wahres, ohne doch nach irgend einer Richtung hin den Tatbestand zutreffend zu beschreiben. Sie leidet vor allem an der Nicht-Unterscheidung vorstellenden und erlebenden („emotionalen“) Bewußtseins. Geht man nämlich von der V o r s t e l l u n g eines beliebigen Gemütszustandes aus, so ist es schon zu viel, die an und für sich noch unanschaulichen Leibesempfindungen zu ihrer Darstellung heranzuziehen. Denn „vorstellbar“ ist nur das Anschauliche. Das deutlich vorgestellte Gefühl erschöpft sich in der Vorstellung seiner Symptome, wie das der Fall ist, wenn wir den Affekt eines uns persönlich gleichgültigen Menschen,

¹ W. J a m e s: Psychologie (deutsch von M. Dürr), 1909, S. 379f.

etwa einer zeitlich weit zurückliegenden historischen Person, uns vorstellig machen sollen. Hierauf paßt ganz die Beschreibung, welche J a m e s von der Wut gibt, ohne zu bemerken, daß er hier von etwas anderem spricht als im Beispiele der Furcht: hier von der reinen, objektiven Vorstellung eines Wutanfalles, dort vom „emotionalen Bewußtsein“ des sich Fürchtenden. In jenem Falle handelt es sich eben tatsächlich nur um ein mit der Erfahrung übereinstimmendes „Ausmalen“ der äußeren, anschaulich vorstellbaren Symptome. Allerdings können aus diesem Anlasse auch beim Vorstellenden selbst jene primären Empfindungen mitanklingen, die das e r l e b t e Gefühl begleiten, was dann ein Nach- oder Miterleben des letzteren zur Folge hat. Dieses Nacherleben ist aber nicht eine Vorstellung des ehemaligen Erlebnisses, sondern ein n e u e s, wenn auch zu meist schwächeres Erlebnis derselben Art. Geht man aber vom „emotionalen Bewußtsein“, also vom unmittelbaren Gemütszustande des Erlebenden aus, so fällt die ursprüngliche Impression keineswegs mit gesonderten und bestimmt lokalisierten Leibesempfindungen zusammen, sondern mit einer eigentümlichen, direkt nicht mitteilbaren Modifikation des totalen Ich-Erlebnisses, mit einem unbestimmten Auf- und Abwogen, Ausdehnen oder Einschrumpfen des seelischen Ichs, das sich in Worten und Bildern niemals adäquat darstellen, sondern eben nur primär „fühlen“ läßt. Erst auf dem Wege fortschreitender Transformation lösen sich aus diesem psychischen Gesamtkomplex in kaum merklichen und noch weniger angebbaren Übergängen einzelne Empfindungen heraus, die an die Leibesanschauung anknüpfen und schließlich in die Vorstellung anschaulicher Symptome selbst übergehen. Dasjenige, was J a m e s mit seiner Darstellung eigentlich meint, ist somit nur ein bestimmter Z w i s c h e n z u s t a n d in dieser natürlichen und stetigen Umwandlung des Psychischen in Physisches, eine auf halbem Wege unterbrochene Transformation, die eben deshalb weder mit dem primären Auftreten des subjektiven Erlebnisses, noch seiner endgültigen Objektivation in anschaulicher Vorstellung identisch ist.

Auch das Willenserlebnis im engeren Sinne löst sich bei fortschreitender Objektivation ähnlicherweise in Spannungs- und innere Bewegungsempfindungen auf, bis von ihm schließlich nichts übrig zu bleiben scheint, als die Vorstellung äußerer Körper-

bewegung in Verbindung mit der antizipierenden Vorstellung ihres Effektes. Und doch ist uns, wie Schopenhauer mit berechtigtem Nachdrucke betont, der Wille als ein inneres Erlebnis eigener und unvergleichlicher Art auf das intimste bekannt und als solches keineswegs mit jenen Vorstellungen identisch. Gerade das Willenserlebnis hängt mit dem Ich-Erlebnis auf das engste zusammen. Ob der „Wille“ ein Machtfaktor ist, der in den Gang der Ereignisse selbständig einzugreifen vermag, kann angezweifelt werden. Sicher aber ist, daß er als ein Erlebnis besonderer und unvergleichlicher Art bewußt wird, das sich vom Fühlen, aber auch vom bloßen Begehren (das besser den Gefühlen zuzurechnen ist) — nach einem treffenden Ausdruck Nietzsches — durch den „Affekt des Kommandos“ spezifisch unterscheidet. Das Willenserlebnis ist jene Erlebnisart, die dem einheitlichen Kern des Icherlebnisses am nächsten steht, daher „der Wille“ am meisten von allen Seelenvorgängen seiner Partikularisierung in einzelne „Wollungen“ — nicht nur sprachlich, sondern auch gefühlsmäßig — widerstrebt. Im Wollen wird Aktivität unmittelbar erlebt, und was Aktivität und Spontaneität heißt, wissen wir zuletzt nur aus dem Willenserleben. Aus ihm stammen auf Grund von Einfühlung alle unsere Vorstellungen von Kraft, dynamischer Verursachung und Machtentfaltung überhaupt. Woher — so müßte man sich sonst nach dem Schema Humes fragen — stammt denn sonst überhaupt jene Impression, die diesen Begriffen zugrunde liegt, wenn nicht aus der inneren Erfahrung? Daher wäre es hier (gleichwie im analogen Falle der Gefühle überhaupt) gänzlich falsch zu sagen: der Wille sei „eigentlich“ nichts anderes als ein Komplex von Empfindungen oder gar nur die antizipierende Vorstellung automatischer Bewegungen. Alles das sind nur Stufen der Transformation des Willenserlebnisses in die Willensvorstellung. Ersteres ist ausgesprochen seelischer Art, läßt sich aber in vorstellender Weise nicht wiedergeben. Daher ist dasjenige, was man allenfalls „Willensvorstellung“ nennen kann, auch nicht eigentlich Vorstellung des Willenserlebnisses selbst, sondern etwas ganz anderes, nämlich ein Vorstellungsgebilde halb anschaulicher, halb unanschaulicher Art, das sich aus Muskelempfindungen, Bewegungstendenzen des Leibes und den Vorstellungen des Willenszieles samt der zu seiner Verwirklichung notwendigen Leibesaktionen zusammen-

setzt. Von der Aktualität und dem ganz eigenartigen Charakter des Willenserlebnisses ist in ihm nichts mehr zu entdecken¹. An die Stelle eines Psychischen ist ein Physisches getreten, das mit jenem aber nicht identisch ist, sondern nur seine Beziehungen zur Umwelt im vorstellenden Bewußtsein vertritt. Wille und Gefühl lassen sich als solche eben überhaupt nicht vorstellen, sondern nur erleben. Nur die große Raschheit dieser Umwandlung, welche das Seelische auf dem Wege zu seiner vorstellungsgemäßen Bewußtheit durchläuft, kann hier irremachen.

Die entwicklungsgeschichtliche Parallele zu dieser Transformationsrichtung liegt in dem Umstande, daß den einzelligen Protisten höchstens ein dunkles und ganz unbestimmtes Zustandsbewußtsein eigener Lebensförderung zugeschrieben werden kann, das sich erst auf höheren Organisationsstufen allmählich zu deutlich gesonderten Empfindungen und endlich zu objektiven Wahrnehmungen differenziert. Andererseits wieder läßt sich historisch die Wandlung, welche das natürliche Weltbild von primitiven Zeiten bis heute erfahren hat, im Sinne einer allmählichen Umsetzung seiner animistischen Elemente in abgeklärtere Vorstellungsweisen auffassen: als ein Verblassen des rein psychischen Einschlages an ihm bei gleichzeitigem Hervortreten des rein Vorstellungsmäßigen, als ein Übergang gefühlsmäßiger Verschwommenheit in anschauliche und verstandesmäßige Klarheit, als eine Übersetzung aus Poesie in Wissenschaft, als eine Transformation von Instinkt und Phantasie in Vernunft. In Hinsicht der Kausationsvorstellungen wird darüber noch zu reden sein. Aber selbstverständlich bleibt der psychische Hintergrund des Ganzen von jeder solchen Wandlung seiner Einzelkomponenten unberührt. Der unerschöpflich lebendige Quell des Seelischen ist zu allen Zeiten derselbe.

¹ Ähnlich H. Münsterberg: Grundzüge der Psychologie, 1900, Bd. I, S. 51: „In den unendlich mannigfaltig nuancierten Entscheidungen des Willens und Nichtwillens als freien Akten schafft das Ich sich Realität; wer aber vorgefundene Muskelempfindungen, Organgefühle und ähnliches dafür einsetzt, der mag auf dem richtigen Wege sein, im Dienste der Psychologie eine mitteilbare Beschreibung des objektivierten Vorganges zu gewinnen, aber von der nicht beschreibbaren, sondern nur erlebbaren, wirklichen Aktualität des Ichs ist dann kein Bruchteil zurückgeblieben.“ Ähnlich Th. Lipps: Vom Fühlen, Wollen und Denken, Versuch einer Theorie des Willens, 2. A., 1907.

Die natürliche Transformation des Wirklichen schlägt aber auch den umgekehrten Weg ein. Die allmähliche Umwandlung des Psychischen zum Physischen beginnt mit der Differenzierung des einheitlichen Totalerlebnisses, durchläuft die Stadien der halb-seelischen und halb-körperlichen Eigenempfindungen und endet bei der objektiven Leibesanschauung. Die letztere ist aber auch unabhängig davon schon vorhanden, nämlich auf Grund äußerer Sinneswahrnehmung und sekundärer Vorstellung. Sie unterscheidet sich hierin im allgemeinen nicht von anderen Bestandteilen der empirischen Außenwelt. Sobald sich aber die Aufmerksamkeit auf sie richtet, hebt sie sich sofort in einzigartiger Weise von diesen ab: gerade ein Körper unter vielen anderen wird als eigen empfunden, indem sich zu seiner äußeren Wahrnehmung die innere Eigenempfindung gesellt. So kann die eigene Hand, selbst wenn sie etwa schreibend in Tätigkeit ist, zunächst als ganz objektiver Wahrnehmungsinhalt in das Blickfeld des Schreibenden fallen. Sobald sich aber die Aufmerksamkeit nur im geringsten auf diesen Anblick konzentriert, wird sie sofort aus „einer Hand“ zu „meiner Hand“, indem die bis dahin unbemerkten Muskel- und Bewegungsempfindungen, Hautreize, Ermüdungsgefühle und dergleichen sofort mit dem äußeren Anschauungsbilde zu einem lebendigen Ganzen verschmelzen. Je affektiver diese inneren Empfindungen sind, desto mehr nähern sie sich dem rein Seelischen an. Der Weg von innen nach außen ist die Richtung vom Zustandsbewußtsein unbestimmten Gefühles zur Empfindung und weiterhin zur objektiven Anschauung. Der Weg von außen nach innen ist der umgekehrte: er führt von der objektiven Wahrnehmung über die Empfindung zum Gefühle. Jener Weg kann sogar noch indirekter sein: er kann mit der sekundären Vorstellung des menschlichen Leibes überhaupt beginnen und über den eigenen Leib zum seelischen Erlebnis führen. Der Hypochonder, welcher alle Krankheitssymptome, von denen er leidet, sogleich am eigenen Körper verspürt und unter ihnen leidet, kann dafür als extremes Beispiel dienen; bis zu gewissem Grade ist ähnliches aber auch beim durchaus normalen Menschen der Fall. Allerdings ist diese umgekehrte Transformation für gewöhnlich keine vollständige, denn die Verbindung von Eigenempfindung und zugehörigem Vorstellungsinhalt

ist, wenn der Prozeß von letzterem ausgeht, viel schwerer lösbar, als wenn er beim Erlebnis beginnt. Durch ihre von vornherein bestimmte und feste Lokalisierung in der Anschauung gewinnen hier auch die Innenzustände etwas Beständiges und haften fester an der Anschaulichkeit, so daß ihr gänzliches Zurückfließen in das Totalerlebnis starken Widerstand findet.

§ 42.

Für die Betrachtung ist es gleichgültig, bei welchem Gliede der beständig abrollenden Transformationskette sie einsetzt. Immer wird sich zeigen, daß der geistige Blick zwischen Seelischem und Körperlichem hin- und herwandert, ohne daß doch beides schon fertig vor dem unmittelbaren Bewußtsein dastünde und als beharrendes Sein miteinander verglichen werden könnte. Daher kann dieser Prozeß nicht anders denn als *Transformation* des Selbstbewußtseins bezeichnet werden: als ein beständiges Werden und Entschwinden, Sich-Verwandeln und Rückverwandeln, als ruheloses Geschehen, das seine Einheit und seinen Beziehungspunkt nur im seelischen Kerne des Ich-Erlebnisses findet, in das auch wieder die Leibesvorstellungen ihrer psychischen Seite nach versenkt sind. Jede wie immer geartete Beschreibung dieses raschen Wechsels von erlebendem und vorstellendem Selbstbewußtsein bleibt aber unvermeidlich hinter der Wirklichkeit zurück, sowohl im Tempo wie nicht minder auch was die Feinheit der Übergänge betrifft. Jede Betonung eines „früher“ und „später“ bedeutet gegenüber dem sprudelnden Quell unmittelbaren Erlebens bereits eine künstliche Fixation des ewig Beweglichen; jedes Verweilen bei einem bestimmten Transformationsstadium bereits ein künstliches Präparat des ewig Lebendigen. In der Wirklichkeit greift stets das eine in das andere über, alles ist wie zugleich und — wie sich zeigen wird — im gegenwärtigen Bewußtseinsmomente eingeschlossen. Nur die Reflexion trennt und ordnet in der Zeitreihe auf, was in der unmittelbaren Wirklichkeit durch zahllose Übergänge verbunden und in gewissem Sinne stets gegenwärtig ist. Jede Darstellung in der Form der Vorstellung muß eben der Erlebnisseite des Wirklichen notwendig unangemessen bleiben. Daher rührt eine gewisse, gewohnheitsmäßige Bevorzugung der Leibesvorstellung vor dem als solchem unvorstellbaren Ich-Erlebnis in fast allen Unter-

suchungen vorliegender Art. Die einmal — sei es instinktiv oder reflexiv — in Gang gesetzte Transformation durchläuft sehr leicht und rasch alle Zwischenstufen der Vorstellbarkeit bis zur ausgebildeten Leibesvorstellung, während das seelische Anfangsglied dieses Prozesses dem Blicke alsbald mehr oder weniger entschwindet und nur ganz allgemein als einheitlicher Gesamtkomplex alles zuständlichen Bewußtseins überhaupt bestimmt werden kann. Der Leib wird dadurch für die Untersuchung zum primären Objekte und zu ihrem allein deutlich und sicher faßbaren Ausgangspunkte. Soll nun nachträglich das Seelische und Halb-Seelische zu dieser fertigen Leibesvorstellung in Beziehung gebracht werden, so muß die Umsetzung molekularer Bewegungen im Gehirne in Empfindung als eine wahre Wesensverwandlung erscheinen. Verfolgt man hingegen die Wechselbeziehung zwischen Leiblichem und Seelischem im einzelnen, so wie sie im unmittelbaren Bewußtsein sich darstellt, so tritt an die Stelle einer solchen Transsubstantiation vielmehr eine stufenweise *T r a n s f o r m a t i o n* von zuständlichem in gegenständliches Bewußtsein, die an keinem Punkte etwas logisch Verwunderliches an sich hat. Der starre Gegensatz von Leib und Seele, Physischem und Psychischem verschwindet und löst sich in zahllose Übergänge auf, wobei der rein physische, substantiell gedachte Leib nur den objektiven, das rein seelische Ich-Erlebnis den subjektiven Grenzpunkt bildet, während die unmittelbare Wirklichkeit zwischen beiden sich beständig hin- und herbewegt und nur verschiedene Stufen ihrer gegenseitigen Durchdringung zu erkennen gibt ¹.

Jener logische Sprung von Bewegung zur Empfindung oder gar zum reinen Erlebnis erscheint besonders auffällig, wo es sich um das Bewußtsein *a n d e r e r* handelt. Wenn wir den Wahrnehmungsprozeß rein objektiv vom physikalischen Reiz bis zu seiner Endwirkung im Gehirne verfolgen, so erscheint das Auftreten einer Erlebnisseite dieses Prozesses, die wir mit dem Ausdrucke „Empfindung“ meinen, geradezu als unbegreifliches Wunder; und ebenso die Zuordnung eines seelischen Ich-Erlebnisses überhaupt zu den Vor-

¹ P. Natorp: Allgemeine Psychologie, 1912, I. Buch, S. 122, spricht in gleichem Sinne von einer „geradezu grenzenlosen Verschiebbarkeit des Gegenverhältnisses des Subjektiven und Objektiven“. Beide bezeichnen auch nach ihm in ihrer Reinheit nur „ideale Grenzen“ (S. 68).

gängen im Du-Körper. Der Grund davon ist zunächst der, daß uns hier eine plötzliche Transformation zugemutet wird, während im Eigenbewußtsein durch die den Wahrnehmungsprozeß oder die innersomatischen Vorgänge begleitenden Organempfindungen stetige Übergänge vom Physischen zum Psychischen gegeben sind; dort aber soll von der äußersten Grenze der Objektivation unvermittelt der Sprung zum Subjektiven zurückgemacht werden. Und während im Eigenbewußtsein stets beide Glieder dieser Relation gleichzeitig gegenwärtig sind, ist hier nur das eine Glied, nämlich die Vorstellung des fremden Körpers, gegeben, und das zweite soll ungewohnterweise ergänzt werden. Das Seelisch-Innerliche ist eben in keiner Weise beobachtbar und kann als das, was es ist, nur erlebt, aber nicht wahrgenommen werden. Das innerlich Subjektive des fremden Leibes wird aber im Sinne der hier allein herrschenden objektiven Betrachtungsweise für den Beobachter selbst zu einem Objektiven, es wird von ihm unwillkürlich substantialisiert, so daß in diesem Falle in gewissem Sinne alle Schwierigkeiten des Cartesianischen Dualismus wiederauftauchen. Richtigerweise würde aber die Einlegung einer Seele in den Du-Körper bedingen, daß wir uns selbst ganz und gar an seine Stelle versetzen und sein Seelisches von innen heraus nacherleben, indem wir ihm gleichsam unser eigenes Ich leihen. Dann sind auch die Verhältnisse für den Du-Körper keine anderen als für den eigenen. Im gewöhnlichen Leben geschieht dies ohnehin instinktiv, da wir sonst gar nicht dazukämen, die Aussagen des Mitmenschen im Sinne seiner Beseeltheit zu deuten. In der wissenschaftlichen Überlegung nehmen wir deshalb daran Anstoß, weil wir hier gewohnt sind, den menschlichen Leib als entseelten Mechanismus zu betrachten, welcher der Einfühlung keinen Anhaltspunkt mehr bietet. Auch wenn wir den eigenen Körper wie ein anatomisches Objekt betrachten, zeigt sich dieselbe unüberbrückbare Kluft zwischen Physischem und Psychischem, die aber in der Lebendigkeit und Wandelbarkeit des unmittelbar Wirklichen nicht existiert. Alles, was vom biologischen Standpunkte aus „Bewußtsein“ heißt (und damit ist immer eine Art des Selbstbewußtseins gemeint), läßt sich nur vom eigenen Ich aus verstehen; fremdes Selbstbewußtsein nur so, daß wir unser eigenes Ich gleichsam mit dem fremden Körper umkleiden. Denn das Ich ist für jeden ein Unikum; es existiert für ihn nur einmal im Universum.

Zusammenfassend kann man also sagen: die beiden Formen unserer Selbstbewußtheit, Ich-Erlebnis und Ich-Vorstellung, lassen sich nicht zur Deckung bringen. Das Ich-Erlebnis ist ein rein seelischer Vorgang oder vielmehr es ist das im eigentlichen Sinne Seelische überhaupt, als dessen Ausstrahlungen alle einzelnen Seelenvorgänge anzusehen sind. Diese verlieren in dem Maße ihren spezifisch psychischen Charakter, als sie sich von dem Kerne des Ich-Erlebnisses loslösen und entfernen. Die Ich-Vorstellung ist nicht eine Abbildung des seelischen Ich-Erlebnisses, sondern fällt zusammen mit der Anschauung des Ich-Leibes. Das seelische Ich lebt nur im irrationalen, undifferenzierten Selbstgefühl und existiert überhaupt nicht außerhalb seines augenblicklichen, aber in steter Gegenwart sich erneuernden Erlebtwerdens. Jeder Versuch, es sich vorstellig zu machen, führt in stufenweisen Übergängen zu seiner Umsetzung in anschauliche Bilder des Leibes und seiner Aktionen. In konkreter Wirklichkeit gehen beide, Ich-Erlebnis und Ichvorstellung, beständig ineinander über: das seelische Zentralerlebnis über die Vorstellung des von Eigenempfindungen durchwogten Leibes in objektive Leibesanschauung und diese wieder auf gleichem Wege zurück zum seelischen Eigengefühl. Das Verhältnis von seelischem und körperlichem Bewußtsein und damit (da Psychisches nur im Selbsterlebnis rein gegeben ist) von Psychischem und Physischem überhaupt läßt sich somit nur als das einer beständigen Transformation beschreiben: Psychisches wird zu Physischem in dem Augenblicke, wo es in die Form der Vorstellung einzugehen beginnt und zur Umwelt ein Verhältnis sucht; Physisches wird zu Psychischem rücktransformiert, sobald die Aufmerksamkeit auf seinen „Eigen“charakter sich richtet. Beide Prozesse durchlaufen mannigfache Zwischenstufen. Zwischen dem seelischen Ich-Erlebnis als zeitlos gegenwärtigem Hintergrunde des Ganzen und der objektiven Leibesanschauung spielen beständig diese Transformationsprozesse in ungemeiner Raschheit hin und her und verleihen jeder augenblicklichen Bewußteinslage durch abwechselndes Überwiegen des seelischen oder körperlichen Anteiles ihr spezifisches Gepräge.

Die Frage, was denn nun dieses Ich, das sich bald als Seele erlebt und bald als Körper vorstellt, eigentlich sei: ob Seele oder Körper oder ein unbekanntes Drittes, das beiden zugrunde

liegt? ist somit von vornherein falsch gestellt. Es „ist“ gar nichts anderes als das, als was es sich in jedem Augenblicke bewußten Lebens tatsächlich gibt. Das seelische Ich ist überhaupt kein beharrend Seiendes, sondern immer ein neu Werdendes, das nur in der Eigenart seiner aktuellen Gegenwart auch die Vergangenheit in sich trägt. Der Körper beharrt allerdings in der Anschauung, aber auch er ist Ich - Körper immer nur im gegenwärtigen Bewußtseinsmomente, wo er vom Seelischen durchflutet wird. Er kann unter Umständen auch ohne das vielleicht als anschaulicher Repräsentant einer Persönlichkeit gelten (wie im traumlosen Schläfe, auch noch als Leichnam), aber nur für andere, als fremde Beobachter im Zusammenhange ihrer Vorstellungen. Er ist dann kein Ich mehr, sondern ein Du. Und auch der eigene Körper wird für jeden in gewissem Sinne zu einem solchen Du in der Erinnerung oder Phantasie, und als bloß vorgestellt im Zusammenhange seiner physischen Umwelt. Es ist nicht leicht, mit dem Gedanken der reinen, zeitlosen Aktualität des Ich-Erlebnisses ernst zu machen. Seine eigene wandelbare Natur begünstigt die Denkgewohnheit seiner falschen Substantialisierung. Dadurch, daß es selbst beständig zu seiner Objektivierung in Vorstellungen strebt, begegnet es sich mit der Tendenz unseres Denkens zu begrifflicher Fixation und läßt darüber vergessen, daß es durch seine Transformation zu einem anderen wird, als es war und schon wieder von neuem ist. Zumeist begnügt man sich mit einmaliger Betonung seiner aktuellen Natur, ohne sich ihrer in der weiteren Untersuchung beständig bewußt zu bleiben. Zwischen Seelischem und Körperlichem besteht somit — vom Standpunkte unmittelbarer Wirklichkeit und voraussetzungsloser Betrachtung aus — weder ein Verhältnis einseitiger Abhängigkeit noch ein solches der Identität, sondern eine beinahe unbegrenzte Verwandlungsmöglichkeit ineinander bei gegenseitiger simultaner Durchdringung der einzelnen Verwandlungsstufen. Der Zusammenschluß der Seelenerlebnisse zu einer inneren Erfahrung oder ihre Substantialisierung zu psychischen Erscheinungen ist ebenso ein Reflexionsprodukt wie die substantiell gedachte und kategorial bestimmte Körperwelt. Zwischen beiden letzteren besteht daher überhaupt keine angebbare Beziehung mehr, weil sie ihre begriffliche Entstehung gerade einer Ausschaltung aller verbindenden Zwischenglieder verdanken.

§ 43.

Dieser Umstand erklärt auch die unbefriedigende Ergebnislosigkeit aller Versuche, zwischen „Leib“ und „Seele“ in der Reflexion *n a c h t r ä g l i c h* eine lebendige Beziehung aufzufinden.

Eine solche Beziehung wird gewöhnlich zwischen den nervösen Prozessen im somatologisch substantialisierten Leibe und den Bewußtseinserscheinungen schlechthin vermutet und gesucht. Versteht man unter „Bewußtseinserscheinungen“ nur das Inhaltlich-Physische an unseren Vorstellungen, so kann allerdings mit Recht von einer funktionellen Zuordnung beider gesprochen werden. So ist das primäre oder auch sekundäre Auftreten einer Sinnesqualität in der Umwelt des Leibes bestimmten Vorgängen in dessen Organen zugeordnet. Hingegen sind alle Theorien, welche die Entstehung der Empfindungsinhalte in das Gehirn verlegen und sie von hier aus irgendwie in den umschließenden Raum projiziert werden lassen, von vornherein erkenntnistheoretisch falsch orientiert. Die Erfahrung zeigt uns immer nur eine Zuordnung extrasomatischer und intrasomatischer Vorgänge. Beide sind *p h y s i s c h* und gehören der gemeinsamen Außenwelt an. Da die ersteren im allgemeinen das bekanntere und leichter bemerkbare Glied dieses Verhältnisses darstellen, so handelt es sich vor allem um Aufdeckung der ihnen zugeordneten Leibfunktionen. Das Problem ist daher ein rein *p h y s i o l o g i s c h e s*. Vom wahrhaft Psychischen kommt darin gar nichts vor; es kann nur im vollständig transformierten und objektivierten Zustande darin Platz finden und zwar in Form funktioneller Abhängigkeit gewisser wahrnehmbarer Lebensäußerungen des Organismus von direkt zumeist un wahrnehmbaren physiologischen Prozessen. Da diese Zuordnung in allen Fällen am besten simultan zu denken ist, kann hier vom Parallelitätsschema ohne Bedenken Gebrauch gemacht werden. Ein Parallelismus besteht aber dann nur zwischen Physischem (im allgemeinen) und Physiologischem, nicht zwischen ihnen beiden und dem Psychischen.

Das Seelische selbst, nämlich die reine Erlebnisseite unseres Bewußtseins, hat zu den mechanisierten Lebensprozessen des menschlichen Leibes überhaupt keine direkte Beziehung mehr. Hier herrscht eine wirklich unüberbrückbare Wesensdifferenz. Nur ist diese zum größten Teile erst künstlich geschaffen. Denn zwischen dem unmittel-

bar Physischen und dem unmittelbar Psychischen besteht sie keineswegs, insofern hier zahllose Übergänge vermitteln. Daher spielt auch, wie gezeigt, zwischen dem Seelischen und dem von ihm durchdrungenen eigenen Leib eine innige Wechselbeziehung, nicht aber zwischen ihm und der allgemeinen Leibesvorstellung der Anatomie und Physiologie. Das Psychische ist immer individuell und personifiziert; der somatologisch bestimmte Leib der Naturwissenschaft ist aber nicht „mein“ Leib, sondern ein menschlicher Körper überhaupt. Auch dieser baut sich nur aus Elementen auf, die im unmittelbaren Bewußtsein als physisch gegeben waren. Sobald aber dieses unmittelbar Physische durch mancherlei Gedankenprozesse zu einem substantiell Physischen umgewandelt und zu empirischen Begriffen (wie dem des Leibesmechanismus) geformt ist, läßt sich zum Psychischen zurück keine Brücke mehr schlagen. Das ewig lebendige Seelische mit dem Mechanismus eines animalischen Körpers überhaupt in Verbindung bringen, ist nicht viel anderes, als zwischen dem Sinngehalte von Goethes „Faust“ und der Technik des Buchdruckes überhaupt ein Verhältnis konstruieren wollen.

Es gibt nämlich zwar ein „Leibliches überhaupt“, nämlich die wissenschaftlich generalisierte Leibesvorstellung als empirischen Begriff, nicht aber ein „Seelisches überhaupt“, sondern immer nur ein individuell und gerade nur jetzt erlebtes Seelisches. Das Psychische, aus seinem Augenblickszusammenhange herausgerissen, substantiviert, spiritualisiert und generalisiert, ist nur ein Petrefakt seiner lebendigen Wirklichkeit, seiner Eigenart gänzlich entfremdet und, logisch genommen, ein reiner Wortbegriff ohne angebbaren Inhalt. Alle Versuche, zwischen Leib und Seele schlechthin und im allgemeinen eine Beziehung aufzufinden, müssen daher notwendig scheitern und gänzlich unbefriedigend bleiben, weil sie von vornherein mit einem gefälschten Begriffe des Seelischen arbeiten. Ihnen gegenüber wird sich immer wieder das Bestreben erheben, die unvergleichliche, spezifische Natur des Unmittelbar-Innerlichen zu betonen, seine Wesensverschiedenheit von somatischen Prozessen hervorzukehren und es dem Mechanismus natürlichen Geschehens entgegenzusetzen. Dieses Bestreben ist aber nur dann und insoweit gerechtfertigt, als es nicht selbst in den Fehler zurückfällt, den Begriff des Psychischen so weit zu spannen, daß er auch das Gegenständliche der physischen Erscheinungen mitumfaßt.

Denn für dieses gilt dann das alles wieder nicht, was von der eigentümlichen Art des Seelischen behauptet wird. Es ist ebenso falsch, das Physische zu spiritualisieren wie das Psychische. Geschieht, wie zumeist, beides zugleich, so gibt es aus dieser Verwirrung der Begriffe keinen Ausweg mehr.

IV. Die Transformation der Kausalität.

§ 44.

Der Gegensatz, aber auch das lebendige Verhältnis von Physischem und Psychischem, kommen, wie sich gezeigt hat, im Selbstbewußtsein beseelter Wesen zu deutlichstem Ausdrucke. Sie stellen sich hier als wechselnde Formen dieses Selbstbewußtseins dar, das zwischen objektiver Leibesvorstellung und unvorstellbarem Innenerlebnis beständig hin- und herwandert. Ihre natürliche Einheit bildet der in allen seinen Teilen von Lebensgefühl durchdrungene und dadurch als eigen empfundene Leib, auf den auch alle Seelen-erlebnisse stets unmittelbar bezogen werden. Nur mittelbar, nämlich ihrer Erlebnißseite nach, hängen auch die Vorstellungen der biologischen Bewußtseinssubjekte mit dieser Einheit zusammen, ohne doch in ihr eingeschlossen zu sein. Aber auch diese psycho-physische Einheit ist nicht als ein für allemal fertig und feststehend zu denken. Sie existiert als wirklich nur in beständiger Neubildung, Auflösung und Wiederherstellung in Form eines raschen Intermittierens von vorstellendem und erlebendem Bewußtsein und der wechselseitigen Durchdringung ihrer Übergänge. Das einheitliche Ich-Erlebnis strebt unaufhörlich zu seiner Auseinanderlegung in deutlich geschiedene Komponenten und verwandelt sich dabei unvermerkt in die Vorstellung der Aktionen und Passionen des Leibes; die Leibesvorstellung strebt hinwiederum zum Erlebnisbewußtsein zurück, sobald ihre Erlebnißseite stärker hervortritt und Anschluß an das stets vorhandene Totalerlebnis reiner Innerlichkeit sucht. Nur der für unser reflektierendes Bemerken allzu rasche Wechsel der beiden Bewußtseinsformen täuscht hier eine beharrende Einheit vor.

Ein zusammenhängendes Bewußtsein von seiner Persönlichkeit im ganzen hat der Mensch überhaupt nur in der Erinnerung. Die Geschichte seiner einstigen Seelenzustände ist für ihn aber stets

auf das innigste verwoben mit der Geschichte seines Leibes und dessen Umwelt. In diesem erinnernden Persönlichkeitsbewußtsein alternieren daher fortwährend im Nacherleben reproduzierte Gemütslagen mit den Vorstellungen begleitender Leibeszustände und Außenweltvorgänge. Auch die Wissenschaft vom Menschen wird beide Seiten dieses Wechsels gleichmäßig berücksichtigen müssen. Die rein naturwissenschaftliche Anthropologie — als Lehre von der Physis des Menschen — kann allerdings aus methodischen Gründen vom Seelischen prinzipiell ebenso absehen wie die Physik von der Zuordnung aller Außenweltbestandteile zu somatischen Prozessen. Sie bleibt aber eben deshalb — wie alle Naturwissenschaft — eine (absichtlich) *unvollständige* Beschreibung der Wirklichkeit. Auch abgesehen von der generalisierenden Tendenz jeder naturwissenschaftlichen Darstellung wird auch niemand, der etwa seine Krankheitsgeschichte aus der Feder seines Arztes liest, in ihr eine getreue Schilderung alles dessen erblicken, was sich in und mit ihm in der Zeit dieser Erkrankung abgespielt hat; es fehlt darin gerade das für ihn Wichtigste: die seelische Erlebnisseite aller dieser Vorgänge. Eine adäquate und zusammenhängende Wiedergabe des individuellen oder generellen Seelenlebens hingegen in seiner Unmittelbarkeit und ohne Anlehnung an äußere Anschauung ist überhaupt nicht möglich. Hier ist eine fortgesetzte *Interpolation physischer Glieder* unvermeidlich, wenn die Darstellung nicht schon beim ersten Wort ins Stocken geraten soll. Diese Interpolation physischer Glieder ist in Wahrheit gar nichts anderes als das reflexive Gegenbild jenes transformatorischen Wechsels von vorstellendem und erlebendem Bewußtsein. Eine solche Interpolation ist in der Darstellung des Seelischen nicht deshalb notwendig, weil dieses selbst an und für sich diskontinuierlich wäre, ein stetiger Zusammenhang also erst nachträglich konstruiert werden müßte. Im Gegenteile: das im engsten Sinne des Wortes *allein wahrhaft* Seelische, nämlich das Totalerlebnis, zieht sich, wenn auch beständig in Auflösung und Bewegung begriffen, doch als zugleich immerfort sich erneuernder und in seiner Undifferenziertheit für die Betrachtung sich gleichbleibender Hintergrund durch allen Wechsel der Vorstellungsinhalte hindurch. Dieses *erlebte* psychische Kontinuum spielt aber deshalb in der psychologischen Darstellung keine Rolle, weil dasjenige, was sich deskriptiv davon festhalten läßt, immer nur die aus ihm

sich erhebenden und darin wieder zurücksinkenden Einzelerlebnisse sind, welche sich zufolge ihrer Isolierung schon auf dem Wege ihrer Objektivation befinden und im Bewußtsein dann mit vollständig transformierten Leibesvorstellungen alternieren, während ihr perennierender, wahrhaft seelischer Mutterboden der deskriptiven Darstellung sich entzieht.

Von der Interpolation physischer Glieder wird man besonders dann reichlich und mit Vorteil Gebrauch machen können, wenn in der Darstellung des Verhältnisses von Leib und Seele an Stelle der unmittelbaren Ich-Vorstellung die durch mittelbare Beobachtung und wissenschaftliche Belehrung ausgebaute und bereicherte Vorstellung des menschlichen Leibes überhaupt gesetzt wird. Die seelische Seite ist einer solchen indirekten Bereicherung nur in sehr eingeschränktem Maße fähig. Wenn hier auch durch Introspektion und psychologische Analyse manche Feinheiten zutage treten können, die für gewöhnlich im Totalerlebnis versunken bleiben, so ist diese mögliche Bereicherung doch stets auf das beschränkt, was im eigenen Erleben vorfindbar ist. Was nicht ich, der Denkende, selbst zu erleben vermag, bleibt für mich — als Erlebnis — ewig unverständlich. Daher bleibt jede solche introspektive Entdeckung nach Geltungsbereich und Nacherlebnismöglichkeit stets in gewissem Sinne problematisch und niemand kann auch in diesem Sinne dem fremden Inneren mehr leihen, als er selbst besitzt. Hingegen gehört der eigene Leib zur gemeinsamen Außenwelt; er kann nicht nur unmittelbar empfunden, sondern auch objektiv wahrgenommen und untersucht werden. Daher können Beobachtungen, die an fremden, selbst an leblosen animalischen Körpern gemacht wurden, im allgemeinen auch auf den eigenen Leib übertragen werden, so daß der tote Leib gleichsam zum Lehrmeister des lebendigen, vom eigenen Lebensgefühle durchdrungenen Leibes werden kann. Auf diesem Wege bereichert sich die Ich-Vorstellung durch Bestandteile, welche sich nicht direkt als Erlebnisobjektivationen deuten lassen. Das ist besonders auffällig bei den auch der mittelbaren eigenen Wahrnehmung entzogenen Vorgängen im Leibesinneren, welche nur in einer unbestimmten vagen Allgemeinempfindung ihr psychisches Äquivalent besitzen. Es können daher unter Umständen körperliche Veränderungen auf Grund objektiver Erfahrung Anzeichen späterer Erlebnisse werden, ohne daß hier von einer direkten

Transformation gesprochen werden könnte. Die Reihe der antizipierenden physischen Glieder erstreckt sich bisweilen sogar über die Grenzen des eigenen Leibes hinaus. So kann im Vorgange der Empfindung nicht nur das Auftreten bestimmter Sinnesqualitäten, sondern auch dasjenige der sie begleitenden Organempfindungen und Gefühlstöne (wodurch jene erst zu „Empfindungen“ werden) auf Grund physikalischer Beobachtungen und unter Voraussetzung gleichbleibender Organfunktion vorhergesehen werden. Oder es kann vorausgesagt werden, daß nach einer Verletzung Schmerzempfindung und Unlustgefühle sich einstellen werden; daß nach Einnahme eines Narkotikums ein Stimmungswechsel eintreten wird und dergleichen.

Diese Möglichkeit einer wenigstens in einfachen Fällen ziemlich verläßlichen *V o r a u s s a g e* des Eintrittes bestimmter Erlebnisse auf Grund physiologischer Tatsachen legt den Gedanken einer *K a u s a t i o n* der ersteren durch diese nahe. Bedingung dafür ist, daß nicht wie bei der natürlichen Transformation stetige Übergänge von einem zum anderen vermitteln, sondern daß auf Grund von außerhalb dieser Transformationsreihe liegenden Vorstellungen ein *s p r u n g w e i s e r* Zusammenhang physischer und psychischer Tatsachen gedacht werden soll. Je mehr sich aber unter gleichbleibender Voraussetzung der zeitliche Abstand beider verkürzt, desto mehr glauben wir auch jene Einwirkung des Körperlichen auf das Seelische unmittelbar zu fühlen. Dieses Kausationsgefühl ist selbst ein Erlebnis bestimmter Art, und zwar hier ein Erlebnis passiven Bestimmtwerdens, durch das sich der eigene Seelenzustand in den Zusammenhang der Außenweltvorgänge einordnet. Von außen gesehen, also vom Standpunkte objektiver Beobachtung aus, bildet das Psychische, in seiner Eigenart unvorstellbar wie es ist, aber kein Glied der physischen Ereigniskette; es ist in ihr nirgends anzutreffen und läßt sich auch ohne Gewaltsamkeit, d. i. ohne Entfremdung seines Wesens, in ihr nicht unterbringen. Daher tritt für die Reflexion der Anschein einer Parallelität ein. So stellt sich etwa das aus einem Empfindungsvorgange sich heraushebende Kausationsgefühl dar als psychische Kehrseite einer physischen Verursachung, hier also eines Reizvorganges und nicht als dessen zeitliche Folge, als die es im transformatorischen Wechsel des unmittelbaren Bewußtseins auftritt. Die Beeinflussung der Seele durch den Körper wird somit als *s u k z e s s i v* erlebt, kann aber nur als *s i m u l t a n*

vorgestellt werden, wenn auch das physische Glied dieses Verhältnisses früher bemerkt wird. Die Annahme einer Kausation würde in diesem Falle oftmals hervorgehobenen Denkschwierigkeiten begegnen, während sie doch anderseits offenkundige Erlebnistatsache zu sein scheint. Dieser merkwürdige Umstand weist bereits darauf hin, daß hier von einer zweifachen Art Kausalität die Rede ist, deren Vereinigung im Denken nicht gelingen will.

Der analoge Fall tritt in umgekehrtem Sinne ein, wenn wir vom Willenserlebnis ausgehen und dieses mit einer in zeitlicher Unterbrechung nachfolgenden Körperbewegung in Verbindung bringen. Innerhalb der natürlichen Transformationsreihe liegt die Sache ganz einfach: der erlebte Willensakt transformiert sich zunächst in gewisse Spannungsempfindungen der Muskeln und Sehnen, diese weiterhin in die Vorstellung des rein physischen Vorganges der Muskelinnervation und Energieauslösung, woran sich endlich die Wahrnehmung der gewollten Bewegung anreihet. Läßt man aber jene Zwischenglieder ausfallen, so erscheint der Übergang vom Willenserlebnis zur Bewegung als ein direkter Akt psychischer Kausation, dessen Annahme sich auch hier auf das Vorhandensein antizipierender Vorstellungen des Effektes gründet. In gleicher Weise kann etwa erfahrungsgemäß aus einem erlebten starken Affekt auf nachfolgende körperliche Erschöpfung geschlossen werden, die dann als seine Wirkung erscheint. Auch eine solche Beeinflussung des Körpers durch die Seele wird unmittelbar erlebt als aktive Wirkungsfähigkeit der Seele; in der Vorstellung erscheint sie aber als unbegreifliches Wunder, das allenfalls nur parallelistisch als simultane Kausalität dem Verständnis näher gebracht werden kann.

§ 45.

Der unbefangenen Auffassung wird sich daher das Verhältnis von Leib und Seele stets in der Form der Wechselwirkung oder — nach einer zutreffenden Bemerkung Höflers¹ — richtiger:

¹ A. Höfler: Die metaphysischen Theorien von den Beziehungen zwischen Leib und Seele, 1897, S. 3, weist mit Recht darauf hin, daß der Ausdruck „Wechselwirkung“ dem Gemeinten insofern nicht entspricht, als er seinem physikalischen Gebrauche nach eine „Gegen- oder Rückwirkung“, z. B. des Empfindungsvorganges auf den physischen Reizvorgang, voraussetzen würde. Er soll daher künftig nur mit diesem Vorbehalte gebraucht werden.

als gegenseitige Kausation darstellen. Es muß aber festgehalten werden, daß auch diese natürliche Ansicht bereits das Produkt einer wenn auch primitiven Reflexion ist. Im unmittelbaren Bewußtsein als solchem findet sich zwar das eigenartige Erlebnis aktiven und passiven Verhaltens des Ichs, nicht aber die Vorstellung bestimmter Kausalverhältnisse zwischen Physischem und Psychischem, weil hier die stetige Transformation beider zwischen „Ursache“ und „Wirkung“ durch zahlreiche Übergänge vermittelt. Aber auch die wissenschaftliche Darstellung dieses Verhältnisses, selbst vom parallelistischen Standpunkte aus, kann der Einschlebung physischer oder auch psychischer Zwischenglieder nicht entraten; jede solche Interpolation bedeutet aber in irgend einem Sinne die stillschweigende Anerkennung eines wechselseitigen Kausalverhältnisses zwischen beiden, wenn auch nur als vorläufige Abkürzung der Darstellung. Der Dualismus geht in dieser Anerkennung am ehrlichsten zu Werke und findet hierin auch durch Anlehnung an die unbefangene Auffassung seine wertvollste Stütze. Sein Fehler ist nur der, daß er sich über das Wesen und die Art dieser Wechselwirkung keine Rechenschaft gibt und sie wie ein Selbstverständliches hinnimmt, das höchstens gegen die Einwürfe der Gegner verteidigt werden muß. Das Gesetz von der Erhaltung der Energie würde die Annahme der psycho-physischen Wechselwirkung keineswegs unmöglich machen, vorausgesetzt, daß diese, wie der Dualismus behauptet, eben mehr als bloße „Annahme“, nämlich eine einwandfrei feststellbare Tatsache wäre. In diesem Falle müßte umgekehrt jenes Gesetz selbst eine Modifikation erfahren. „Naturgesetze“ sind ja keine juristischen Gesetze, deren Übertretung verboten wäre oder bestraft würde; vielmehr würde jede, auch die scheinbar unbedeutendste Tatsache, die ihm widerstreitet, genügen, um selbst das älteste und ehrwürdigste Naturgesetz aufzuheben, sofern sie nur in jeder Hinsicht absolut sichergestellt wäre. „Tatsache“ ist aber in dem vorliegenden Falle nur der Umstand, daß Wirken und Bewirktwerden von uns im Seelischen gefühlt werden und daß auf Grund dessen die Vorstellung psycho-physischer Wechselwirkung in unser natürliches Denken sich einschleicht. Dem steht aber die andere Tatsache entgegen, daß diese Wechselwirkung dem Denken selbst unbegreiflich bleibt und daher, wie gezeigt, für die Reflexion in die Vorstellung simultaner Beeinflussung umschlägt, die wieder nur paral-

lelistisch ausgedacht werden kann. „Daß der Wille meinen Arm bewegt — sagt K a n t —, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur der, daß ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meinen Sinn gekommen ist¹.“

Im eigentlichen Sinne „erfahren“ haben wir aber auch niemals, daß unser Wille den Arm „bewegt“ hat, sondern nur, daß bisher einem bestimmten Willenserlebnis unter geeigneten Umständen jedesmal eine Armbewegung gefolgt ist. Und doch glauben wir, entsprechend dem Charakter der Aktivität jedes Willenserlebnisses, unmittelbar zu fühlen, daß unser Wollen die Armbewegung hervorbringt, während dieses Hervorbringen, von Seite der Bewegung gesehen, also vom objektiven Standpunkte aus — wie K a n t mit Recht sagt — ganz unverständlich bleibt.

Zwischen dem, was hier objektiv erfahren wird, und dem, was wir bei Gelegenheit dieser Erfahrung erleben, besteht somit ein bedeutsamer Unterschied. Humes Kritik des Kausalbegriffes hat gezeigt, daß der objektive Erfahrungsbefund in allen Fällen sogenannten Kausalverhältnisses nur eine gewisse Regelmäßigkeit der Sukzessionen zu erkennen gibt, während ein logisches oder ätiologisches Band zwischen dem „Ursache“ und dem „Wirkung“ Genannten nicht zu entdecken ist. Dasjenige, was das propter hoc vom bloßen post hoc unterscheidet, nämlich das Moment einer zwangsweisen Bewirkung, stammt nicht aus der objektiven Erfahrung, sondern aus dem subjektiven Erleben: es ist die Impression des Zwanges, den wir fühlen, sobald wir gewohnheitsmäßig assoziativ von der Vorstellung des Antezedens zur Vorstellung des ihm häufig folgenden Konsequens übergehen. Es wäre sachlich wie im Sinne Humes unrichtig zu sagen: sie stamme aus der inneren „Erfahrung“; denn auch die letztere zeigt uns immer nur eine Abfolge von Bewußtseinslagen und Bewußtseinszuständen, sobald wir sie objektiv, nämlich im Sinne der Wahrnehmung des tatsächlich in uns Vorgehenden betrachten. So wenig zutreffend nun auch jene Berufung auf die „Gewohnheit“ sein mochte, so hat doch Hume im ganzen durchaus richtig gesehen: dasjenige, was mit dem Worte „Ursache“ eigentlich gemeint ist, können

¹ K a n t: Träume eines Geistersehers, 3. Hauptstück.

wir nur subjektiv erleben, nicht objektiv erfahren.

Im natürlichen Kausalitätsbegriffe stecken somit zwei Komponenten, von denen die eine objektiven Ursprunges und vorstellbar, die andere subjektiven Ursprunges und nur erlebbar ist. Objektiv genommen bedeutet ein bestimmtes Kausalverhältnis nur die inkonvertible Sukzession zweier Erscheinungen (oder Erscheinungskomplexe); nach subjektiver Interpretation bedeutet es hingegen ihren zwangsweisen Zusammenhang: die Wirkung folgt nicht bloß tatsächlich jedesmal auf ihre Ursache, sondern sie folgt notwendig aus ihr. Das hier neu Hinzukommende und Vermittelnde ist der Begriff der Kraft. Nur die kraftbegabte Ursache vermag wahrhaft zu wirken. „Kraft“ ist aber nicht selbst Ur-Sache, sondern die Fähigkeit einer Erscheinung, Ursache zu werden. Die Kraft ist kein Glied der Sukzessionskausalreihe, sondern ist ein schöpferisches Prinzip, das diese in Bewegung setzt und höchstens einer Gelegenheitsursache zu ihrer Betätigung bedarf. Durch das dynamische Moment scheiden sich *Kausalität* und *Kreationsbegriff*. Von beiden unterscheidet sich der Begriff der *Emanation* dadurch, daß nach ihm die erscheinenden Tatsachen ursprünglich in einen selbst nicht erscheinenden Urgrund versenkt gedacht werden, in der Erscheinung sich von ihm ablösen und dann wieder erlöschen oder in ihn zurückkehren.

Kreation und Emanation sind nicht Gegenstände möglicher Erfahrung, sondern Grundtypen innerlichen Erlebens. Nur aus dem unmittelbaren Gefühle heraus wissen wir, was Kraft und Krafthemmung, Zwingen und Gezwungenwerden, Macht und Schwäche, Freiheit und Notwendigkeit heißt. In ihm allein finden sich die Impressionen, deren Kopien jene Ideen sind, für welche *Hume* in der Tatsachenfolge vergeblich das Original suchte. Erlebnisse dieser Art sind überaus mannigfach und in ihren feinsten Abstufungen begrifflich gar nicht zu erschöpfen. Immer aber ist es das Ich in seiner Totalität, das sich als Kraftzentrum und seine Kräfte und Vermögen (logisch betrachtet bloße Allgemeinbegriffe) als seine lebendigen Tätigkeitsformen erlebt. Die Emanation wieder hat ihr seelisches Vorbild in der transformatorischen Loslösung der einzelnen Komponenten des einheitlichen Ich-Erlebnisses und ihrer zunehmenden Abspaltung vom an sich unvorstellbaren Totalerlebnis, dem sie

dann entweder — durch Vergessen — verloren bleiben oder in das sie auf dem Wege der Rücktransformation wieder zurücksinken.

Der natürliche Kausalbegriff vereint alle drei Formen möglichen Abhängigkeitsverhältnisses: Die *Sukzessionskausalität*, die *Kreation* und die *Emanation*. Während die erste auf Beobachtung beruht, entspringen die beiden anderen einer animistischen Übertragung des seelischen Erlebens auf die Umwelt. Ihre Vereinigung vollzieht sich ursprünglich in der inneren Erfahrung, in der — vermittelt durch transformatorische Übergänge — Vorstellungen und Erlebnisse sich kreuzen. So wird die Kraftbetätigung im Willensakte erlebt oder wie man auch ebenso gut sagen kann: der Willensakt ist selbst nichts anderes als das Erlebnis sich betätigender Kraft. An dieses Willenserlebnis knüpft sich aber durch Vermittlung gewisser Leibesempfindungen die Wahrnehmung von Bewegungstendenzen des eigenen Leibes und schließlich die Wahrnehmung körperlicher Bewegungen selbst und ihres Eingreifens in die Umwelt. In dieser Reihe kann kein Glied verändert werden, ohne daß auch alle anderen sich änderten. Daher bilden sie einen scheinbar geschlossenen Zusammenhang, in dem das Kreative als das eigentlich Wirksame, die inkonvertible Reihenfolge der Ereignisse als dessen Folge erscheint. Zusammengehalten wird diese Reihe aber auch wieder nur durch die Rückwirkung der auftretenden Vorstellungen auf die *Psyche* des Handelnden; denn wie nur diese fühlen kann, was erfolgreiches Wirken heißt, so kann auch sie nur erleben, was zwangsweises Bewirktwerden bedeutet. Jedes solche Abhängigkeitsverhältnis wird als doppelseitig erlebt und dieses Doppelverhältnis dann auf das Sukzessionsschema: Ursache und Wirkung übertragen. Auf dem Wege der Einfühlung werden weiterhin auch außerhalb des eigenen und des menschlichen Handelns überhaupt liegende Kausalverhältnisse in diesem Sinne gedeutet. Analog, nämlich aus der Transformation des Psychischen, läßt sich auch der Unterschied *substantieller* und *aktueller* Kausalität erklären. Das Kraft- und Willensgefühl ist durchaus aktuell und der Grundtypus aktuellen Wirkens. Wird aber dieses Krafterlebnis auf dem Wege der Transformation auf den eigenen Leib übertragen oder das seelische Ich durch Vermittlung der substantivistischen Sprachform substantialisiert, so erscheint der *Mensch*, also eine relativ beharrende Dingenheit, als kreatorsche

Ursache seines Tuns, sowohl seiner seelischen Willenshandlungen wie seiner physischen Bewegungen. Hierin wurzelt — weiterhin wieder durch anthropomorphe Übertragung — die im natürlichen Denken unausrottbare Neigung, Dinge (nicht bloß Vorgänge) als Ursachen zu bezeichnen. Auch der emanatorische Typus findet sich in ihm wieder; so wird etwa die „Natur“ als Emanationsquelle von Erscheinungen gedacht, die ohne Erschöpfung des wirkenden Urgrundes aus ihm hervorgehen und wieder in ihn zurückfallen.

Auch im Begriffe der Kraft ist ein emanatorisches Element mitenthalten. An sich ist die „Kraft“ nur eine Substantialisierung des Kraftgefühles, die sich immer dann vollzieht, wenn das betreffende Erlebnis Anlehnung an die Leibesanschauung sucht. Dadurch werden das Ich und weiterhin durch Übertragung auch andere Erscheinungen oder Erscheinungskomplexe zu Emanationszentren von Kräften, die aus ihrem Inneren geheimnisvoll ausstrahlen und ihre Wirksamkeit als Ursachen erklären und verständlich machen sollen. Kreation und Emanation sollen daher künftig unter dem Namen dynamischer Kausalität zusammengefaßt werden. Da sie aber niemals als objektive Tatsachen feststellbar sind, sondern nur bestimmte Erlebnisarten bezeichnen, so ist auch die dynamische Kausation nur eine Erlebnis-, keine Vorstellungskategorie. Aus der inneren Erfahrung entspringt endlich auch der Begriff des Zweckes. Zwecke sind antizipierende Vorstellungen des Erfolges, die selbst wieder als kreatorige Ursachen des dahin zielenden Wollens oder als „Motive“ empfunden werden; sie knüpfen sich an das vorwärts drängende Begehren und besitzen daher auch stets eine bestimmte emotionale Färbung. Das Begehren ist ursprünglich — als Trieb — blind, es hängt mit dem seelischen Ich-Erlebnis auf das engste zusammen und rückt erst bei zunehmender Umformung des Ichs und seiner Handlungstendenzen in das Licht vorstellenden Bewußtseins. Das vorstellbar gewordene Richtungsziel des Triebes wird für den mit Bewußtsein handelnden Ich-Leib zum Zwecke seines Tuns, daher man den bewußten, zweckgerichteten Willen auch den sehend gewordenen Trieb genannt hat. Aus Übertragung dieses Schemas auf die gleichfalls als kraftbegabt gedachten Aktionszentren der Außenwelt entsteht die teleologische Naturansicht, die, wenn sie nicht im Sinne Kants grundsätzlich bloß subjektive und vorläufige Betrachtungsweise bleiben

will, notwendig zur Annahme einer voraussehenden Intelligenz führen muß.

§ 46.

Im Erleben herrscht uneingeschränkt das Bewußtsein dynamischer Kausation. Das Ich fühlt sich als kreatorisches und emanatorisches Aktionszentrum, es empfindet sich als tätig im Gefühle seiner Kraft, leidend im Gefühle gehemmter Kraftbetätigung, es weiß sich als spontanen Urquell seines Wollens und Denkens und wieder eingeschränkt und determiniert durch Faktoren, die außer seiner Macht liegen. Die Sukzessionskausalität hingegen wird als solche nicht erlebt, sondern gehört der Vorstellung an, wie denn der Kreation das zeitliche Moment überhaupt fremd ist. Es hängt dieser Umstand damit zusammen, daß auch die erlebte Zeit eine andere ist als die vorgestellte Zeit. Insbesondere Bergson hat dies mit Nachdruck betont. Er nennt das Erlebnisbewußtsein der Zeit „Dauer“ und bringt es mit dem „Lebensschwung“ in Zusammenhang, was allerdings nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache ist. Das Charakteristische am Zeiterlebnis ist, daß hier ein Vorwärtsdrängen, ein Hineinschieben in die Zukunft bemerkbar wird ohne Einordnung dieses Erlebnisses in eine diskrete Zeitreihe: es ist immer jetzt und überwindet doch dieses Jetzt in jedem Augenblicke durch eine neue Gegenwart. Gerade die erlebte Zeit hat eigentlich keine „Dauer“, sondern ist beständige Gegenwart nur gleichsam mit dem beständigen Anlaufe, diese Gegenwart wieder zu verlassen: sie ist gegenwärtig erlebte Zukunftstendenz. Erst auf Grund der immerwährend arbeitenden Transformation entsteht der Eindruck intermittierenden Bewußtseins, indem erlebende und vorstellende Bewußtseinsmomente miteinander abwechseln. Da aber auch die letzteren niemals ohne Erlebenseite sind, so kann man sagen, daß das erlebende Bewußtsein kontinuierlich und nur das vorstellende Bewußtsein diskret ist. Daher ist auch die diskrete Zeit nur vorstellbar unter Symbolen, die der Raumanschauung entnommen sind. Diese vorgestellte Zeit ist keine reale Zeit, sondern nur ein Ordnungsschema der Erscheinungen, gleichsam nach einer vierten Dimension des Raumes. Diese Anordnung kann nach subjektiven oder objektiven Gesichtspunkten vollzogen werden, in keinem Falle ist sie identisch mit dem Zeiterlebnis,

sondern kann höchstens durch Einfühlung in die Zustandsänderungen der Erscheinungen etwas von wirklichem Dahinströmen und lebendiger Bewegung in sich aufnehmen. „Was wir die vorgestellte Vergangenheit und die vorgestellte Zukunft nennen, — sagt A. Stöhr — das sind gegenwärtige Vorstellungen in uns. Nicht einmal in der Phantasie vermögen wir diesen gegenwärtigen Vorstellungen verschiedene Zeitwerte zu erteilen. Was wir so Zeitwerte nennen, das sind eigentlich die räumlichen Umschlüsse aus der fernerer Umgebung. Was vom Himmelsgewölbe mit der kulminierenden Sonne umschlossen dem Gedächtnis eingeprägt ist, von dem sagen wir, es sei zur Mittagszeit gewesen. Die Stellung der Gestirne am Himmel ist das Ordnungsmittel, um die Erinnerungsbilder assoziativ auseinanderzuhalten. Gleiche Stellungen halten wir durch Jahreszahlen auseinander, die wir den astronomischen Umschlüssen hinzufügen. In einem ähnlichen Sinne sprechen wir von dem, was zur Zeit des Frühlings war, weil es vom Frühling umgeben vor sich ging ... die gegenwärtigen Erinnerungsbilder ordnen wir am Leitfaden der Jahreszahlen. Die Jahreszahlwortreihe dehnt sich im Raume, und zwar für die indogermanische Schreibweise von links nach rechts ¹.“

Das Zeiterlebnis hingegen ist „Geschneisempfindung“ oder wie man auch sagen könnte, es ist Empfindung der Entwirklichung des eben Wirklichen und zugleich Empfindung der Verwirklichung des Kommenden. „Wirklich“ im Sinne des unmittelbaren Bewußtseins ist aber nur das Gegenwärtige. Das Zeiterlebnis selbst ist jedoch zeitlos, es ist — wie das Ich — ewige Gegenwart und darum „wirklich“. Es ist so wenig wie die vorgestellte Zeit eine reale Zeit, sondern nur zeitloses Zeitbewußtsein emotionaler Art. Gleichwohl empfängt nur durch dieses Zeiterlebnis, das zusammenfällt mit dem dynamischen Selbsterlebnis des tätigen Ichs, die Zeitvorstellung ihren lebendigen und spezifischen Charakter. Kants Vergleich des Zeitbewußtseins mit dem Ziehen einer Linie symbolisiert gut diese Verbindung von Zeiterlebnis (Tätigkeitsgefühl) und Zeitvorstellung (räumliches Bild einer Zeitstrecke). Der Umstand, daß wir die Zeit, oder richtiger: die Zeitlichkeit, unmittelbar zu erleben glauben, sie aber

¹ A. Stöhr: Das Zeitproblem (in der „Wiss. Beilage zum 22. Jahresbericht [1909] der Philos. Gesellschaft a. d. Univ. Wien“), S. 42f.

als solche nicht vorzustellen, sondern sie nur in räumlichen Bildern zu symbolisieren vermögen, ist der Anlaß zu dem bekannten Aussprüche des Augustinus über die Zeit: „Si nemo a me quaereat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio“¹. Andererseits kann jene Tatsache zugleich als Beispiel dafür dienen, daß alle Vorstellbarkeit an räumliche Anschaulichkeit gebunden ist und jeder Versuch, ein Erlebnis vorzustellen, zu seiner Übersetzung in anschauliche Bilder führen muß.

Was wirkliches Geschehen eigentlich heißt, wissen wir somit nur aus dem inneren Erleben. Gleichwohl können wir nicht sagen, daß dieses Zeiterlebnis selbst in der Zeit sei oder daß das Ich-Erlebnis, zu dem es als integrierender Bestandteil gehört, in der Zeit verfließe. Das seelische Ich ist nur im Augenblicke seiner Selbstbewußtheit; im folgenden hat es aufgehört, seelische Wirklichkeit zu sein und befindet sich bereits auf dem Wege zu seiner Selbstobjektivierung in der anschaulichen Leibesvorstellung. Die gefühlte Identität des Ichs in allem Wechsel der Bewußtseinsinhalte gründet sich gerade auf diese zeitlose Gegenwart des Ich-Erlebnisses. Hingegen sind die Erinnerungsvorstellungen des Ichs von sich selbst nicht mehr psychischer, sondern physischer Art und daher tatsächlich nichts anderes als ein „Bündel von Vorstellungen“. So ist ein erinnelter Affekt — sofern er in der Erinnerung nicht neu auflebt — in der Tat nichts anderes als die Vorstellung gewisser Zustände des in andere Umgebung versetzten eigenen Leibes. Nur diese anschaulich gewordene Erinnerungsvorstellung des seelischen Ichs läßt sich in die symbolische Zeitlinie eintragen; nur der Leib läßt sich in jene verschiedenen räumlichen Umschlüsse einordnen, welche für die Vorstellung die „Zeit“ repräsentieren. Nur die „Gegenwart“ fällt mit dem unmittelbaren Daseinsgefühl zusammen und wird tatsächlich erlebt; Vergangenheit und Zukunft sind stets nur räumliche Bilder, in die wir die Mannigfaltigkeit transformierter Erlebnisse eintragen. Ja man kann wohl sagen, daß jene fundamentale Geschehnisempfindung überhaupt nichts anderes ist als das Gefühl der unmittelbar bevorstehenden Transformation des Ich-Erlebnisses in die Ich-Vorstellung und damit seiner Entwirklichung als seelischer Realität. Zu sagen, daß das Ich-Erlebnis somit

¹ Augustinus: Confessiones, XI, 14.

in jedem Zeitmomente ein anderes sei und daher beständig wechsele, ist nur vom Standpunkte der Reflexion aus möglich, welche das Seelische notwendig seiner eigenartigen Natur entfremdet. Das Ich-Erlebnis existiert in aktueller Wirklichkeit nur einmal; es ist „immer“ jetzt und niemand kann sagen, was oder wie es früher war oder sein wird, weil die Kategorie: Vergangenheit—Zukunft auf das zeitlos Gegenwärtige keine Anwendung hat. Jede solche Aussage setzt bereits die falsche Substantiation des Ichs in der Sprache und die Vorstellung der bildlichen Zeitreihe voraus. Die Reflexion vermag das unmittelbare Erlebnisbewußtsein weder festzuhalten noch einzuholen.

§ 47.

Daher findet auch die Sukzessionskausalität auf das wahre Seelische keine Anwendung. An ihm ist keine Regelmäßigkeit der Sukzession beobachtbar, weil es überhaupt nicht wie die physischen Geschehnisse sukzessiv ist. Der Anschein des Gegenteiles, wie ihn die introspektive Psychologie mit sich bringt, beruht, wie noch gezeigt werden soll, auf einer methodischen Umformung des psychischen Tatbestandes. So lange wir uns innerhalb unseres Erlebnisbewußtseins halten, kennen wir keine andere Kausation als die dynamische: wir „wirken“ auf die Dinge und die Dinge „wirken“ auf uns. Nur ist dieses Wirkungsbewußtsein einseitiges, denn nur wir sind es, die uns dynamisch determinierend und determiniert fühlen. Die Geschehnisse der Außenwelt fühlen aber nichts. Nur auf dem Wege der „Einfühlung“, d. i. indem wir uns an ihre Stelle versetzen, erhalten auch sie dynamischen Charakter, wodurch ein einheitliches Bild des Ineinandergreifens vom Psychischen und Physischen entsteht. Gegen eine solche anthropomorphe Deutung der Außenwelt ereignisse ist auch insolange nichts einzuwenden, als sie sich auf die konkrete Eigenerfahrung eines jeden bezieht, also auf das Verhältnis der Ereignisse zum seelischen Ich. Hier ist sie nicht nur biologisch gerechtfertigt und bewährt, sondern wurzelt auch unausrottbar in der menschlichen Natur, weil sie aus dem inneren Erleben jedes einzelnen stets neue Nahrung empfängt. Haltlos wird die dynamische Deutung nur dort, wo es sich, wie in der Naturwissenschaft, um die rein objektive Betrachtung der Phänomene in ihren Relationen untereinander handelt. Philo-

sophische Kritik und wissenschaftliche Praxis haben hier den Krea-tions- und Emanationsbegriff allmählich in den Hintergrund gedrängt und schließlich ganz ausgeschaltet, so daß nur mehr der Begriff einer gänzlich undynamischen Gesetzmäßigkeit in der Abfolge der Erscheinungen zurückblieb. Ebenso ist in dem Kampfe um die Macht, den die kausale und die teleologische Betrachtungsweise durch mehr als zwei Jahrtausende um die theoretische Beherrschung der Naturerscheinungen geführt haben, die erstere siegreich hervorgegangen. In gewissem Sinne ist diese Entwicklung selbstverständlich, denn der Begriff objektiver Naturvorgänge kommt ja nur dadurch zustande, daß das Denken vom Ich und damit auch von seinem dynamischen Kausalerlebnis zu abstrahieren lernt. Mit zunehmender Festigkeit des wissenschaftlichen Naturbegriffes mußte daher auch die Übertragung des lebendigen Kraftbegriffes der inneren Erfahrung auf die Außenweltvorgänge als Fälschung des beobachtbaren Tatbestandes erscheinen. Aber allerdings ist diese Reinigung von animistischen Elementen erkaufte mit dem Schwinden aller inneren Verständlichkeit des Abhängigkeitsverhältnisses. Die bloße Sukzessionskausalität erklärt nichts und bleibt auch selbst ihrem Wesen nach unverständlich. Im natürlichen Denken borgt daher noch heute der Kausalbegriff seinen lebendigen Inhalt aus dem kreatorisches Krafterlebnis und wird dies wohl auch für alle Zukunft tun.

In die gefühlsmäßige Deutung der inneren Erfahrung greift der Umstand, daß in der äußeren Erfahrung Kraftwirkungen nicht beobachtbar sind, überhaupt nicht ein. Die mangelnde Dynamik der äußeren Ereignisse wird hier ersetzt durch das Erlebnis zwangsweiser Determiniertheit, mit dem das Ich ihr Eintreten beantwortet. Und wie hier die Reaktion dynamischer Art ist, so in der Willenshandlung die Aktion. Sofern man also nur das Seelische in Betracht zieht, reißt die Kette dynamischen Kausationsbewußtseins nirgends ab. Aber diese Dynamik des Psychischen existiert nur für das erlebende, nicht für das vorstellende Bewußtsein und die darauf sich beziehende Reflexion. Man darf daher, strenge genommen, nicht sagen, daß innerhalb des Psychischen dynamische Kausation herrsche, sondern nur, daß sie als dort herrschend von uns erlebt werde. Dieses Erleben ist aber keine Erkenntnis im logischen Sinne. Denn natürlich „beweist“ unser subjektives

Kraftgefühl nicht, daß unser Wille eine „Kraft“ sei, sondern läßt vom objektiven Standpunkte die Möglichkeit offen, daß es auf bloßer „Einbildung“ beruhe. Im Grunde sind aber alle Fragen dieser Art von vornherein falsch gestellt. Das Wort „beweisen“ verliert dort seinen Sinn, wo wir uns nicht denkend verhalten und das zu Beweisende weder in die empirische noch in die logische Sphäre hineingehört, sondern seiner Natur nach außerhalb der objektiven Beobachtung und jenseits der Denklöge liegt. Fragen, wie die nach der realen Dynamik des Willens, beruhen bereits auf der Übertragung von methodischen Gesichtspunkten, die der wissenschaftlichen Behandlung des Physischen entnommen sind, auf die psychische Innenwelt. Der „Wille“ wird dann behandelt wie ein objektiver Vorgang, in Hinsicht dessen es fraglich erscheinen kann, ob der Kraftbegriff auf ihn anwendbar sei. „Kraft“ ist aber gar nichts anderes als „Wille“, dieses Wort selbst aber wieder nur im Sinne des Willens *erlebnisses* verstanden, nicht im Sinne der wahrnehmbaren Willenshandlung, die in den Zusammenhang äußeren Geschehens sich einordnet. So wenig wir die physischen Phänomene subjektivieren dürfen, indem wir sie unter dem Titel „Vorstellungen“ den seelischen Vorgängen zurechnen und den biologischen Bewußtseinsträgern einlegen, ebenso wenig angebracht ist es, die seelischen Erlebnisse in der Betrachtung zu objektivieren, indem man sie wie Vorgänge der Außenwelt behandelt. Die Anwendung des Schemas reiner Sukzessionskausalität auf das Psychische ist aber nur von einem solchen objektivierenden Standpunkte aus möglich und bedingt eine ihrem Wesen durchaus unangemessene Substantialisierung und Mechanisierung der seelischen Erlebnisse; gerade so, wie umgekehrt die Anwendung des Kurations- und Emanationsschemas auf die vorstellbaren Erscheinungen eine Trübung der methodischen Reinheit objektiver Betrachtungsweise bedeutet.

Schwierigkeiten ergeben sich erst, wenn — wie in den Fällen vermeintlicher *Wechselwirkung* — physische und psychische Kausalität sich kreuzen. Das ist besonders dort der Fall, wo physische Vorgänge Gefühle auslösen oder wo — wie im Falle der Willenshandlung — seelische Potenzen in die Außenwelt einzugreifen scheinen. Im Vorgang der *Empfindung* stellt nicht, wie Descartes und Hobbes meinten, das Auftreten der sinnlichen

Qualitäten als solches ein Wechselwirkungsproblem. Denn die Empfindungsinhalte ordnen sich als Elemente der empirischen Außenwelt auch selbst wieder ohne Schwierigkeit in den Zusammenhang physischer Geschehnisse einschließlich der ihnen zugeordneten sensuellen und nervösen Leibesprozesse ein, sind also allein nach dem Schema der Sukzessionskausalität zu beurteilen. Wohl aber betrifft die Frage das Auftreten der diese sinnlichen Elemente begleitenden Innenzustände, durch welche jene erst zu „Empfindungen“ werden, im einfachsten Falle also den sogenannten „Gefühlston“ der Empfindungen, weiterhin aber auch alle emotionalen Erregungen, die sich an anschauliche Vorstellungsinhalte überhaupt knüpfen. Hier scheint die Kette der vorangehenden, nach dem Sukzessionsschema zu beurteilenden physikalischen und physiologischen Vorgänge plötzlich abzureißen und in die dynamische Kausalität inneren Erlebens überzugehen. Die Lage ist hier die, daß die Ursache nur in der Vorstellung gegeben ist, während die Wirkung für uns ein Erlebnis ist. Hier stoßen also Sukzessions- und dynamische Kausalität aneinander und zwischen beiden klappt ein scheinbar unüberbrückbarer Sprung. Es bleibt aber zu bedenken, daß für das unmittelbare Eigenbewußtsein dieser Sprung gar nicht besteht. Denn nicht eine Vorstellung als solche ist der Gefühlsreger, sondern immer nur die eigenartige Erlebnis-seite dieser Vorstellung, also dasjenige, was sie an dynamisch Seelischem sozusagen schon mitbringt. Denn so wie nach Spinoza ein Affekt immer nur durch einen anderen stärkeren Affekt besiegt werden kann, wird auch nur eine bestimmt gefühlbetonte Vorstellung andere neue Gefühle auslösen können. Es hängen daher in Wahrheit nur die Erlebnis-seiten zweier aufeinanderfolgender Bewußtseinslagen dynamisch zusammen; daher es vom Standpunkte des eigenen Ichs aus ganz natürlich ist, in obigem Falle auch die Ursache, nicht bloß die Wirkung, dynamistisch zu deuten. Erst vom Standpunkte objektiver Betrachtung aus erscheint diese Deutung als ungerechtfertigte Übertragung, weil jene es eben nur mit Vorstellungen zu tun hat und für sie das dynamische Erlebnis in seiner Unmittelbarkeit gar nicht existiert. Für die wissenschaftliche Einstellung braucht daher jener Sprung ebenfalls nicht zu bestehen, vorausgesetzt, daß sie methodisch ganz folgerichtig

festgehalten wird. In diesem Falle braucht sie den dynamischen Erlebnischarakter der Wirkung gar nicht zu bemerken, vielmehr existiert für sie auch die Wirkung nur als Glied einer physischen Sukzessionsreihe, nämlich als Vorstellung bestimmter Zustandsänderungen des affizierten Körpers.

Ähnlich liegen die Verhältnisse auch im Falle des Willensaktes. Im natürlichen Bewußtsein erscheint der erlebte Willensentschluß als die dynamische Ursache der gewollten und in der Vorstellung antizipierten Leibesbewegung, deren endlicher Eintritt uns daher gefühlsmäßig vollkommen verständlich ist. Gehen wir aber von der Leibesbewegung und ihren Folgen in der Außenwelt aus, so sehen wir uns plötzlich wie vor ein Wunder gestellt. Wir erleben zwar uns selbst als Wirkendes, die zeitliche Folge dieses Wirkens weiß sich aber nicht als Bewirktes und widerstrebt daher auch der Beurteilung nach dem Schema dynamischer Kausalität. Für das subjektive Bewußtsein existiert auch hier kein unvermittelter Sprung, weil für dieses auch die „Wirkung“ eine spezifisch gefühlsbetonte Vorstellung ist, nicht ein Vorgang schlechthin wie alle anderen, sondern auch zugleich Wunscherfüllung und Erwartungsbestätigung. Von außen gesehen wird dieses ganze Abhängigkeitsverhältnis aber deshalb verwunderlich, weil wir die physischen Antezedenzien der Leibesbewegung nicht direkt wahrzunehmen vermögen, während der Willensakt selbst, den wir im erlebenden Bewußtsein erfahren, in der Reihe beobachtbarer Vorgänge gar nicht vorkommt und daher für die Beobachtung scheinbar in nichts verschwindet. Infolgedessen konnte auch eine rein objektiv gerichtete Psychologie — die aber dann nicht mehr eine Lehre vom Psychischen ist — glauben, das Willenserlebnis vollständig übersehen, beziehungsweise es in Muskelempfindungen und dergleichen auflösen zu können. Bleibt man aber bei der Transformation des Willenserlebnisses nicht auf halbem Wege stehen, sondern führt sie bis zur vollen Anschaulichkeit durch, so lassen sich die Ursachen der sichtbaren Leibesbewegung als rein physische Vorgänge rekonstruieren, etwa als Auslösung potentieller Muskelenergie durch zentrifugale Nervenprozesse. In diesem Falle ist unter Ausschaltung jedes Dynamismus auch in der Vorstellung der Zusammenhang der Geschehnisse lückenlos hergestellt.

§ 48.

Wir haben somit zwischen psychischer und physischer Kausalität zu unterscheiden. Jene ist dynamisch und ausschließlich Erlebnissache, diese ist reine Sukzessionskausalität und ausschließlich Vorstellungssache. Die erstere knüpft sich daher auch allein an die Erlebnisseite, die zweite allein an die Vorstellungsseite der Bewußtseinserscheinungen. Zwischen beiden scheint auf den ersten Blick eine Art Parallelismus zu bestehen, so daß das ganze Problem der sogenannten Wechselwirkung sich einfach durch einen Wechsel subjektiver und objektiver Betrachtungsweise erledigen würde: subjektiv und von innen gesehen, also ihrer Erlebnisseite nach aufgefaßt, stehen alle Erscheinungen untereinander in psychischem, objektiv und von außen gesehen, also ihrer inhaltlichen Bestimmtheit nach betrachtet, in physischem Kausalverhältnisse. Da nun alle Erscheinungen eine Erlebnisseite besitzen, durch welche allein sie dynamisch wirken und anderseits alle Erlebnisse sich in Vorstellungen transformieren lassen, scheinen sich zwei Reihen verschiedenartig kausaler Abhängigkeitsverhältnisse zu ergeben, die ohne gegenseitige Berührung nebeneinander herlaufen. Schwierigkeiten entstehen erst dann, wenn subjektive und objektive Betrachtungsweise sich kreuzen: wenn wir die nur erlebbare Dynamik des Psychischen in die Naturkausalreihe einschieben oder, von dieser ausgehend, die seelischen Erlebnisse gewaltsam in die Reihe der objektiven Naturvorgänge einordnen wollen.

Von einem wahren Parallelismus psychischer und physischer Kausalität kann aber gleichwohl nicht die Rede sein. Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil zwischen den Vorgängen, die am Leitfaden dieser oder jener Kausalität geordnet werden sollen, wie gezeigt, keine wahre Parallelität besteht, sondern nur eine Abstufung der Transformation. Physisches und Psychisches sind nicht, wie es der Bewußtseinspsychologie entsprechen würde, zwei verschiedene Auffassungsweisen ein und desselben Wirklichen, also auch selbst nicht inhaltlich identisch, sondern sie sind die beiden untrennbaren Bestandteile jedes empirisch Seienden, die es in ihrer Einheit und Durchdringung erst zu dem machen, was es ist. Überdies steht der parallelistischen Auffassung aber auch entgegen,

daß die beiden Arten von Kausalität erkenntnistheoretisch durchaus ungleichwertig sind. Vom Standpunkte der kritischen Reflexion aus zerrinnt die ganze Dynamik des Psychischen überhaupt in nichts; sie lebt nur im Gefühle und eine auf sie sich gründende Betrachtungsweise ist daher keine theoretische Erkenntnis, sondern selbst eine auf Einfühlung beruhende halbpsychische Form der Geschehniserlebung. Umgekehrt wieder hat das reine Sukzessionschema auf das wahrhaft und eigentlich Seelische keine Anwendung, weil dieses in sich selbst nicht sukzessiv, sondern zeitlose Gegenwart ist. Der kritisch gereinigte Kausalbegriff besitzt daher zwar großen Ordnungswert für die theoretische Beherrschung der Erscheinungen, wird aber der unmittelbaren Wirklichkeit nicht gerecht. Es kann daher aus Gründen wissenschaftlicher Methodik wohl angebracht sein, die psychischen Glieder des Wechselwirkungsverhältnisses mit Hilfe indirekter Erfahrung und konstruktiver Ergänzungen vollkommen in physiologische Vorgänge zu transformieren, so daß ein lückenloser Zusammenhang physischer Erscheinungsfolge hergestellt wird. Vollkommen befriedigen wird aber diese physiologische Rekonstruktion im Falle der Willenshandlung ebenso selten wie im Falle der Gefühlsauslösung durch den Eintritt äußerer Ereignisse. Der prinzipielle Grund dafür liegt nicht darin, daß die physiologische Transformation der Mannigfaltigkeit des Vorstellungslebens nicht zu folgen vermöchte — (obwohl auch hier z. B. in Hinsicht des Gedächtnisses beträchtliche Schwierigkeiten obwalten) — sondern darin, daß sie die enorm verschiedene Wirkung, welche feine und feinste Variationen der Vorstellungsinhalte auf unser zuständliches Bewußtsein ausüben, nicht in zureichender Weise wiederzugeben vermag. Durch welche Verschiedenheit physiologischer Prozesse soll etwa die grundverschiedene Gemütswirkung dargestellt werden, die unter Umständen ein einziger Buchstabe (z. B. Meier und Maier) in uns auslösen kann? Nicht um die Entstehung und Differenzierung der Vorstellungsinhalte im Gehirn handelt es sich hier — eine solche Frage wäre in dieser Form von vornherein falsch gestellt — sondern um die Darstellung des unendlich komplizierten Ineinandergreifens der Erlebenseiten dieser Vorstellungen und ihrer Verbindung mit bestimmten Wertgefühlen. Von absolut grundsätzlicher Natur sind ja diese Bedenken nicht, aber sie eröffnen nicht nur einen „Einblick in die

Endlosigkeit der Probleme, die sich hier auftürmen“ (A. L a n g e)¹, sondern sie weisen auch darauf hin, daß hier eine künstliche Streckung der Transformationskette vorliegt und ebenso, daß die folgerichtig physiologische Deutung der Innenvorgänge nach dem Schema der Sukzessionskausalität ein sekundäres Reflexionsprodukt ist und sich weit von der unmittelbaren Bewußtseinswirklichkeit entfernt. Die wirkende oder hervorbringende Ursache psychischer Vorgänge können aber Gehirnprozesse überhaupt nicht sein, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie überhaupt nicht zu „wirken“ vermögen. Sie können nur als ihre kraftlosen Antezedenzien, Begleiterscheinungen oder physische Zuordnungen aufgefaßt werden.

Ebenso wird von der psychischen Seite her durch eine parallelistische Auffassung der beiden Kausalarten das eigentliche Problem nur verschleiert. Denn wenn es auch richtig ist, daß immer nur die psychische Seite der Erscheinungen auf die Psyche wirkt, indem sie eine Modifikation des Ich-Erlebnisses nach sich zieht, so kann doch nun weiter gefragt werden, warum sich an einen bestimmten Vorstellungsinhalt für ein bestimmtes Individuum gerade diese und keine andere Erlebnisseite knüpft, in welchem letzteren Falle auch seine Wirkung auf die Psyche dieses Individuums eine andere wäre. In dieser nicht zu umgehenden Fragestellung erneuert sich das Problem der Wechselwirkung, weil die Gefühlsbetonung einer Vorstellung auch wieder nur verständlich ist als Wirkung des physischen Vorstellungsinhaltes auf die seelische Innerlichkeit des Vorstellenden. Die eigentlich hier vorliegende Schwierigkeit wird somit durch die parallelistische Sonderung der beiden Kausalreihen nur umgangen, nicht aufgehoben.

Der unmittelbaren Wirklichkeit kommt somit die Annahme einer kausalen Wechselbeziehung des Physischen und Psychischen noch immer am nächsten, nur daß diese weder rein dynamisch noch rein undynamisch gedacht werden kann. Versteht man unter „Wechselwirkung“ eine dynamische Wirkungsart, so muß ihre Annahme auf die psychischen Anfangs- und Endglieder des Kausalzusammenhanges beschränkt bleiben. Dynamische Wir-

¹ A. L a n g e: Geschichte des Materialismus, 1887, Bd. II, S. 676, in Besprechung des viel erörterten und hier als bekannt vorausgesetzten Telegrammbeispiels.

kungen übt und empfängt nur das Psychische, weil nur in ihm ein Gefühl dafür lebt, was Wirken und Bewirktwerden in diesem Sinne heißt, während dem bewußtlos Physischen jedes Organ dafür mangelt. Der Glaube an die seelische Innerlichkeit anderer Wesen ändert hierin nichts, weil ja diese niemals direkt, sondern immer nur durch Vermittlung körperlicher Bewegungen aufeinander wirken können. Wo diese sich der Wahrnehmung entziehen, wie in manchen Fällen der Suggestion, kann allerdings der Anschein unmittelbarer Beeinflussung des eigenen Ichs durch fremdes Seelisches entstehen. Umgekehrt wieder bricht die Reihe undynamischer physischer Ursachen in dem Augenblicke ab, wo das letzte Glied der Sukzession in das Seelische hineinreicht, weil dieses auch auf unkräftige Ereignisse mit dem Gefühle dynamischer Einwirkung antwortet. Aus diesem Grunde wird für das subjektive Bewußtsein immer der Anschein doppelseitig dynamischer Wechselwirkung bestehen, nicht weil in den äußeren Naturvorgängen eine Kraft sich empirisch offenbaren würde, sondern weil es in seiner eigenen Art liegt, auf sie mit dem Gefühle empfangener Kräfteinwirkung zu antworten. Während die Naturkausalität, welche ja auf Beobachtung regelmäßiger Folge beruht, bis zu gewissem Grade eine Voraussicht des Künftigen gestattet, wird diese bei ihrer Umsetzung in die Dynamik des inneren Erlebens um so unsicherer, je tiefer diese in das Ich-Erlebnis eingreift und damit von deutlicher Vorstellbarkeit sich entfernt; die seelischen Reaktionen haben daher im allgemeinen immer etwas Unberechenbares an sich. Auch die objektive Betrachtung wird diese Dynamik auf psychischem Gebiete anerkennen müssen, um in Übereinstimmung mit der unmittelbaren Wirklichkeit zu bleiben; allerdings wird sie von ihrem Standpunkte aus jene nur im Sinne des subjektiven Kräfteerlebnisses, nicht im Sinne objektiver Kräftewirkung als Tatsache gelten lassen können. Hingegen ergibt sich für sie die Notwendigkeit, beim Übergange vom psychischen auf das physische Gebiet die Art der Kausalauffassung zu wechseln, also die Kausalität selbst zu transformieren. Die angemessenste Beschreibung des tatsächlich vorliegenden Verhältnisses ist somit nicht die Wechselwirkung, sondern die Annahme einer Transformation der Kausalität, die auch in einem Wechsel des Kausalbegriffes zum Ausdrucke kommen muß.

Sie ist im Grunde genommen nur ein Spezialfall der allgemeinen Transformation des Wirklichen, welche dieses beim Übergange vom erlebenden zum vorstellenden Bewußtsein erleidet. Sie wird im Falle der Kausalität nur deshalb besonders auffällig und deutlich erkennbar, weil die physische Kausalität gewissermaßen ein Kunstprodukt, nämlich ein Ergebnis kritischer Reflexion ist, so daß sie hier mehr den Charakter eines Postulates als den einer Tatsache annimmt. Dieser Wechsel der Kausalbetrachtung ist für unser zur Einheitlichkeit neigendes Denken unbequem, muß aber als eine Notwendigkeit hingenommen werden, die im Fundamentalcharakter der uns vorliegenden Wirklichkeit wurzelt. Er vermeidet die künstlichen Deutungen, welche eine streng folgerichtige Durchführung der parallelistischen Auffassung mit sich bringt und kommt so dem natürlichen Bewußtsein am nächsten, ohne doch dem auf seinem Gebiete durchaus berechtigten Postulate geschlossener Naturkausalität irgendwie entgegenzutreten.

§ 49.

Von hier aus kann auch das Problem der Willensfreiheit nach gewisser Richtung hin seine Klärung finden. Es entspringt der Antinomie, die zwischen dem subjektiven Freiheits- und Verantwortlichkeitsgefühle einerseits und dem Postulate geschlossener Naturkausalität anderseits besteht. Das Ich fühlt sich als emanatorischer Urquell seines Willens und darum als frei. Objektiv betrachtet ist aber das Ich selbst in seiner Beschaffenheit (seinem „Charakter“) das Produkt mannigfacher Faktoren, sein Wollen erscheint durch diesen Charakter bestimmt und daher als unfrei. Oder kurz gesagt: wir fühlen uns frei im erlebenden Bewußtsein und müssen uns doch unfrei denken in der Vorstellung unserer selbst. Auf jenes unmittelbare Gefühl gründet sich der Indeterminismus, auf diese mittelbare Reflexion der Determinismus. Dort, wo wir uns ganz im Gebiete der Vorstellung bewegen, wie in der Betrachtung der Willensentschlüsse anderer, nehmen wir am Determinismus keinen Anstoß. Es leuchtet uns ohne weiteres ein, daß dieser bestimmte Mensch unter diesen bestimmten Umständen so und nicht anders sich entscheiden mußte; und dies um so mehr, je mehr wir uns sein Seelenleben unter dem Bilde eines

physiologischen Mechanismus vorstellen. Das Gleiche gilt auch von uns selbst, sofern wir uns, wie in der Erinnerung an frühere Jahre, objektiv geworden sind und unsere damalige Bewußtseinslage nur mehr in der Vorstellung zu reproduzieren, aber nicht mehr nachzuerleben vermögen. Hingegen findet der Determinismus merklichen Widerstand in unserem Persönlichkeitsgeföhle, sobald er sich auf unser gegenwärtiges Ich und seine gegenwärtigen Willensentschlöhungen bezieht oder auch sobald wir uns eigene vergangene oder fremde Bewußtseinslagen durch Einföhlung lebendig vergegenwärtigen. Die Stärke dieses Widerstandes mag individuell verschieden sein, je nachdem es sich um mehr voluntaristisch oder mehr intellektualistisch veranlagte Naturen handelt; immer aber wird sich in uns etwas dagegen empöhren, wenn wir uns als lebende Automaten betrachtet sehen oder uns selbst so auffassen sollen. Das Anstöhige des Indeterminismus ist dagegen mehr theoretischer Art. Es wird bemerkbar in einer Auflehnung unseres logischen Gewissens, sobald uns zugemutet wird, die geschlossene Reihe physischer Ursachen und Wirkungen durch Interpolation eines dynamischen Gliedes zu unterbrechen. Denn der dynamische Willensakt schiebt sich in die empirische Regelmöhigkeit der äußeren Vorgänge als ein unerwartetes und unberechenbares Agens ein, das als gänzlich fremder Faktor in der Erscheinungsreihe sich nirgends unterbringen läßt.

Dieser Widerspruch zwischen Gefühl und Denken löst sich durch die Einsicht, daß die Dynamik des Wirkens allein auf das seelische Erleben beschränkt ist, also direkt in die Außenwelt gar nicht eingreifen vermag. Für die Naturkausalität kommt der „Wille“ als solcher gar nicht in Betracht, sondern immer nur die Leibesbewegungen und die ihnen vorangehenden intrasomatischen Vorgänge. Das Willenserlebnis als solches ist kein Inhalt des vorstellenden Bewußtseins, sondern nur die Willenshandlung. Hier ist die Frage also nur die, ob unsere Willenshandlungen so ausfallen, wie es auf Grund früherer Erfahrungen erwartet werden darf. Fallen sie unvermutet anders aus, so liegt dieselbe Annahme nahe wie bei unvermuteten Naturereignissen, daß uns nämlich die Gesamtheit ihrer Antezedentien nicht hinreichend bekannt war. Umgekehrt wieder braucht sich unser subjektives Freiheitsbewußtsein durch die Annahme geschlossener Naturkausalität nicht

bedrängt zu fühlen. Denn jede Voraussage auf Grund dieser enthält immer nur eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit des Eintretens künftiger Ereignisse, niemals eine unbedingte Notwendigkeit. Physische Vorgänge determinieren nicht im Sinne des Zwanges; ihnen fehlt die „Kraft“, dies zu tun.

Erst im subjektiven Erlebnisbewußtsein tritt ein Widerspruch zwischen *Freiheitsgefühl* und *Zwangsggefühl* zutage, weil wir uns hier durch Motive notwendig bestimmt fühlen können, auch wenn diesen selbst, als Vorstellungen betrachtet, keine determinierende Kraft innewohnt. Nur im Willenserlebnis erfahren wir, was determinieren und determiniert werden eigentlich heißt. Nur der erlebte Wille fühlt sich bestimmt und bestimmend, bald im Widerstande gegen äußere Einflüsse — die nur er als solche empfindet — sich durchsetzend, bald ihnen unterliegend. Wenn er sich durch sie determiniert empfindet, ist das aber sozusagen ganz seine private Sache. Denn Vorstellungen werden in diesem Sinne zu wahren *Motiven* erst durch den Willen selbst, nämlich durch die Art, wie unser Charakter auf sie, die inaktiven, seiner Eigenart gemäß reagiert. Es ist dies eine *reactio* ohne *actio*, so daß es ganz und gar von unserer Persönlichkeit abhängt, wie unsere Willensentschlüsse ausfallen und von nichts außer uns. Das „Reich der Freiheit“ und das „Reich der Notwendigkeit“ decken sich in ihren geographischen Grenzen: Denn nur dort, wo Freiheit empfunden wird, kann auch Notwendigkeit empfunden werden.

Die ganze Erörterung scheint somit — nur in subjektiver Wendung — auf die klassische Definition *Spinoza's* hinauszulaufen: *Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate ad agendum determinatur*. Der Zwang, der den physischen Ursachen fehlt, ist nur in das seelische Innere des Erlebenden verlegt. Vorstellungen als solche bewegen allerdings den Willen nicht, sie können aber für ihn zu Motiven werden, wenn der Wollende seinerseits in bestimmter Weise auf sie reagiert. Der Wille eines jeden ist daher der notwendige Ausfluß seiner Eigenart und durch sie in jedem Falle eindeutig determiniert. *Operari sequitur esse*, wie *Schopenhauer* betont. Damit könnte sich auch unser subjektives Freiheitsgefühl durchaus zufrieden geben, wenn dem nicht wieder vom objektiven Standpunkte der Einwand entgegenstünde, daß auch unser persönlichstes Ich selbst wieder durch Anlagen, Erziehung und Er-

fahrung unvermeidlich zu dem geworden sei, was es ist. Der Charakter ist entweder angeboren oder erworben oder beides zugleich; keinesfalls ist er freie Selbstschöpfung des Individuums. Infolge äußerer Notwendigkeit so sein zu müssen, wie man ist, erscheint aber fast noch unerträglicher, als so wollen zu müssen, wie man gerade will. Dieser Bedrängnis ist der Notgedanke „transzendentaler Freiheit“ entsprungen, der die Frage aber nur in metaphysisches Dunkel zurückschiebt.

Wenn der „Charakter“ des Menschen so als determinierender Grund seiner Willensentschlüsse bezeichnet wird, ist jedoch zu bedenken, daß dieser Ausdruck schon wieder eine Objektivation des Ich-Erlebnisses in sich schließt. Unter Charakter versteht man die beharrende, von ihrem Wesen unabtrennbare Willensrichtung einer Persönlichkeit. Nun ist aber das Icherlebnis, in dem das primäre Ich allein seine Wirklichkeit besitzt, stete Gegenwart und beharrt daher auch nicht in der Zeit. Dem primären Ich kommt daher auch nicht im eigentlichen Sinne ein Charakter zu, der seine Willensentschlüsse zu determinieren vermöchte. Es hat überhaupt keine Eigenschaften, die man an ihm unterscheiden könnte, sondern ist ganz unmittelbar das, als was es sich im Augenblicke erlebt. Erst aus einem nachträglichen Überblick über die vollzogenen Willenshandlungen läßt sich eine Gleichartigkeit an ihnen feststellen, die dann unter dem Namen „Charakter“ zusammengefaßt wird. Dieser Charakter darf dann aber nicht dem primären Ich zugeschrieben werden, sondern nur dem in der Vorstellung objektivierten Ich, wie es sich im Selbstbewußtsein spiegelt. Der Widerstreit zwischen dem Freiheitsgefühle, wie es unmittelbar erlebt wird, und dem Wissen um eine nicht mehr willkürlich zu ändernde Beschaffenheit unseres Charakters entspringt so nichts anderem als der Übertragung einer Bestimmung des in seiner Objektivation schon erstarrten sekundären Ichs auf das lebendig wollende primäre Ich. Ihm liegt der gefühlte Gegensatz zugrunde zwischen dem im Erlebnis gegenwärtig wollenden Ich, das sich in jedem Augenblicke frei und selbstbestimmend fühlt oder sich in seinem Verantwortlichkeitsgefühle eine solche Selbstbestimmbarkeit wenigstens zumutet, und dem als geworden gedachten Ich, das sich determiniert weiß durch seine Geschichte. Das ist im Grunde aber nur ein Gegensatz des Erlebnis-Ichs zum Vorstellungs-Ich. „Geworden“ ist nur dieses, unser vor-

stellendes Selbstbewußtsein. Das Erlebnis-Ich, das allein wirklich genannt werden kann, hat, strenge genommen, keine Geschichte. Es ist ein immer von neuem Werdendes, das in jedem Erlebnisaugenblicke alles das mit einem Male ist, was es überhaupt sein kann; das jeden seiner Willensakte als absoluten Anfang empfindet, weil es sich selbst als absolut fühlt, nicht abhängig von seiner Vergangenheit, sondern diese als lebendige Gegenwart in sich einschließend. Das Ich von gestern und von ehemals ist wirklich nur als gegenwärtige Vorstellung, das will heißen als Vorstellung des Ich-Körpers in anderer Umschließung als jetzt, aber doch wieder von dem zeitlosen Gegenwartserlebnis umfassen. Daher bezieht sich jede Aussage über die Vergangenheit des Ichs immer nur auf die Ich-Vorstellung, auf den Leib und seine einstigen Zustände und Betätigungen. Das seelische Ich hingegen erlebt sich in jedem Augenblicke als Uranfang. Es war nur insofern, als es das gewesene noch ist. Es hat im strengsten Sinne keine Vergangenheit, keine Entwicklung, keine Geschichte; es trägt auch das, was man — schon transformatorisch — die Spuren seiner Vergangenheit nennen könnte, nur als zeitlose Gegenwart in sich. Wenn wir behaupten, unser Charakter sei beständig, er sei früher derselbe gewesen wie jetzt, so kann das nur heißen, daß wir uns erinnern, in ähnlicher Lage ähnlich gehandelt zu haben, wie wir jetzt handeln würden. Der dynamische Ursprung dieses Handelns ist aber jetzt nicht derselbe wie einst. Er ist überhaupt nur „jetzt“; wirklich ist nur der gegenwärtige „Charakter“, also die Art, wie das Ich gerade augenblicklich sich erlebt. Die Einsicht in die Zeitlosigkeit des Ich-Erlebnisses befreit so von dem Drucke der Vergangenheit. Das Ich darf sich innerlich als frei und selbstbestimmend fühlen, weil es in jedem Momente seines selbsterlebenden Bewußtseins von neuem geboren wird und daher auch ein Neues und Ganzes, in seiner Art nie Dagewesenes ist. Erst wenn der Blick der Reflexion sich auf dieses Erlebnis-Ich richtet, erscheint es als ein Gewordenes, als Entwicklungsprodukt, bedingt durch seine Vergangenheit, indem der Intellekt das dort im Augenblicke des Erlebens konzentrierte einheitliche Ganze in eine Vielheit sukzessiver Zustände auseinanderlegt. Daher kann vom theoretischen Standpunkte aus die Willensfreiheit auch nur als Fiktion, als bewußt un-

wahre Vorstellung gelten, deren praktische Unentbehrlichkeit aber doch darauf hinweist, daß hier das Denken aus unaufhebbaren Gründen der unmittelbaren Erlebnismöglichkeit nicht gerecht zu werden vermag. „Recht“ haben in gewissem Sinne sowohl der Standpunkt des Gefühles wie der des Denkens, nur daß sie sich auf Verschiedenes beziehen: Das gegenwärtig wollende und fühlende Erlebnis-Ich ist frei, das in der Zeit vorgestellte, in die Form des Selbstbewußtseins eingegangene, sich selbst objektiv gewordene Ich erscheint notwendig als unfrei. Diese Antinomie ist theoretisch unlösbar, weil sie zuletzt auf dem Gegensatze von Rationalem und Irrationalem beruht und jede theoretische Entscheidung nur rationaler Argumente sich bedienen kann. Nicht lösbar zwar aber aufhebbar ist sie nur durch die Einsicht in den sekundären Charakter alles Vorstellens und Denkens gegenüber dem primären Erleben, die, wie jede Realitätsbewertung, der Metaphysik anheimgestellt bleibt.

4. Kapitel.

Die Wissenschaft vom Physischen und Psychischen.

I. Allgemeines.

§ 50.

Wissenschaft ist geprüftes und systematisch geordnetes Wissen. Wissen wiederum ist eine begriffliche Form des Vorstellens, die sich von anderen Formen des vorstellenden Bewußtseins durch die Anforderung größtmöglicher Objektivität unterscheidet. Diese Objektivität bedeutet zunächst nur Freisein von Subjektivität, im Sinne der Unabhängigkeit von den Einflüssen subjektiven Erlebens. Subjektiv gefärbte oder subjektiv orientierte Aussagen bilden keinen Bestandteil echter Wissenschaft. Da selbstverständlich aber auch jedes Wissen, seiner konkreten Wirklichkeit nach, in unaufhebbarer Korrelation zu einem erlebenden Ich steht und eine bestimmte, gerade ihm eigentümliche Erlebenseite besitzt, so kann jene Forderung der Objektivität nur besagen, daß der Wissensinhalt aus seiner ursprünglichen Ich-Bezogenheit losgelöst werden soll. Wissenschaft ist also ein System von Aussagen über bestimmte Gruppen von Vorstellungsinhalten und deren sachlichen Zusammenhang ohne Berücksichtigung ihrer ursprünglichen Erlebenseite. Auch die Psychologie will in diesem Sinne objektive Wissenschaft sein, nicht subjektive Erlebnisbewußtheit; sie betrachtet zwar die Gegebenheiten des Bewußtseins in ihrer Beziehung zum Ich, aber diese Beziehung wird nicht vom Psychologen als solchem ursprünglich erlebt, sondern nur in der Erinnerung rekonstruiert und in objektiven Aussagen wiedergegeben. Für die Wissenschaft existiert somit die biologische Bewußtseinsbeziehung nicht, es sei denn als Gegenstand der Unter-

suchung; sie setzt somit gewissermaßen eine Abtrennung des vorstellenden vom individuell erlebenden Bewußtsein voraus. Darauf beruht die Gemeinsamkeit wissenschaftlichen Denkens und die Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Ergebnisse.

Die Forderung der Objektivität bedeutet weiterhin aber auch, daß ein „Vorstellen“ nur dann den Namen Wissen verdient, wenn es mit seinem Gegenstande übereinstimmt, also „wahr“ ist. Das Wissen im engeren Sinne unterscheidet sich somit von bloßer Bewußtheit dadurch, daß es zugleich Erkennen sein will. Allem Erkennen ist aber die Entgegensetzung des Denkens zu seinem Gegenstande und zugleich die Überzeugung von seiner Übereinstimmung mit ihm wesentlich, gleichgültig, worin man das Wesen einer solchen Übereinstimmung erblicken will. Als Aufgabe der Wissenschaft läßt sich demnach die erkennende Nachbildung der Wirklichkeit in begrifflichen Vorstellungsformen bezeichnen. Erlebbare und darum unbezweifelbare Wirklichkeit besitzen für uns aber nur die Gegebenheiten der primären Erfahrung. Mag die fortschreitende Wissenschaft dieses primär Gegebene noch so weit hinter sich lassen, ihren Ausgangspunkt, ihren realen Gegenstand und zugleich ihr Material bilden doch allein die psycho-physischen Tatsachen des unmittelbaren Bewußtseins. Denn jede Erweiterung des Bewußtseinshorizontes, jede Ausgestaltung oder Umgestaltung des primär Wirklichen in Gedanken kann doch schließlich nur mit einer Kombination und Variation von Elementen arbeiten, die in ihm allein ursprünglich gegeben sind. Auch reine Denkgelbilde, wie die der Mathematik, sind ihrem ursprünglichen Auftreten und ihrer psychologischen Realität nach Bestandteile dieser unmittelbaren Bewußtseinswirklichkeit und werden erst auf Grund eines objektivierenden Denkaktes der Zufälligkeit und Willkür ihres individuellen Ursprunges enthoben und zu Inhalten formal-wahrer Erkenntnisurteile. Auf jene primären Gegebenheiten bezieht sich somit zuletzt alles Wissen. Die Übereinstimmung mit ihnen — im Sinne der Bewährung in künftiger Erfahrung — ist das Kriterium seiner Wahrheit. Andererseits beruht aber der Vorgang des Wissens auf einem Distanznehmen zu seinem Gegenstande, also auf einer Transzendierung jedoch nicht des Bewußtseinsobjektes, sondern des Bewußtseinssubjektes. Dadurch wird das erkennende Ich gleichsam zu einem Bewußtseinssubjekte höherer Ordnung, für welches auch das zum transsubjektiven Objekt

werden kann, was ursprünglich ganz in die Sphäre seiner Subjektivität einbeschlossen schien.

§ 51.

Auf die primären Gegebenheiten der unmittelbaren Erfahrung muß sich somit letzten Grundes alles wissenschaftliche Erkennen beziehen und stützen. Welcher Realitätswert jenen selbst wieder zugeschrieben werden soll, ob man sie als schlechthin letzte und alleinige Wirklichkeit, als Abbild oder Zeichen einer transzendenten Außenwelt oder wie immer sonst auffassen will, ist — wie alle Realitätsfragen — nicht mehr ein im engeren Sinne erkenntnistheoretisches, sondern ein metaphysisches Problem. Da aber die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen vermöge ihrer seelischen Erlebnißseite stets subjektiv charakterisiert sind, so erfordert ihre Umgestaltung zu wissenschaftlicher Erkenntnis eine denkende Bearbeitung und Umarbeitung, die prinzipiell wieder in nichts anderem bestehen kann, als in der Ablösung ihrer Vorstellungs- von ihrer Erlebnißseite. Unser Wissen wird dann mit der Wirklichkeit übereinstimmen, wenn es deren vorstellbaren Inhalt und die in ihm angedeuteten sachlichen Zusammenhänge in Form objektiver Aussagen wiedergibt. Daraus erhellt, daß die wissenschaftliche Erkenntnis im gewissen Sinne immer ein Kunstprodukt der Reflexion sein muß. Sie muß die unmittelbare Wirklichkeit stets irgendwie verändern, wenn sie überhaupt möglich werden will und nicht mit ihr selbst zusammenfallen soll. Die Forderung einer Nachbildung der Wirklichkeit in Gedanken kann daher auch vernünftigerweise niemals im Sinne ihrer vorstellenden Verdoppelung oder getreuen Kopierung verstanden werden. Als solche wäre sie ebenso überflüssig wie unmöglich. Vielmehr wird jede wissenschaftliche Erkenntnis eine gewisse Veränderung und Zurechtmachung, gleichsam eine künstliche Vorpräparation der Wissensobjekte bedingen, wie ja eine solche auch schon in der Auswahl und Abgrenzung bestimmter Untersuchungsgebiete vorliegt. Erkenntnisgegenstand kann immer nur das werden, was den Bedingungen menschlicher Erkenntnis gemäß ist oder vorher ihnen gemäß gestaltet wurde.

Die Wissenschaft ist so ihrem Wesen nach nur eine Weiterführung und Vollendung jenes Prozesses der Objektivation des Subjektiven, wie er schon in der natürlichen Transformation des Wirk-

lichen vor sich geht: Die Aussagen, aus denen die Wissenschaft besteht, sind die objektivsten; sie repräsentieren das höchst erreichbare Maß von Objektivität, dessen das menschliche Denken fähig ist. Jene Weiterführung der Objektivation über das natürliche Maß hinaus gelingt aber nur durch Verwendung künstlicher Denkmittel und durch spontanes Eingreifen intellektueller Faktoren; sie bleibt daher auch nicht notwendig bei der Anschauung stehen, sondern kann sich auch in unanschaulichen Begriffen vollziehen. Die Erfindung und Anordnung solcher künstlicher Hilfen ist Sache der wissenschaftlichen *Methodik*, die — mag sie auch auf den einzelnen Wissensgebieten noch so verschiedenartige Gestalt annehmen — letzten Grundes doch derselben Absicht dient, nämlich das Wissensmaterial aus seinem Zusammenhang mit der subjektiven Bedingtheit unmittelbaren Bewußtseins loszulösen. Nur in ihrer allgemeinsten Beziehung zum psycho-physischen Problem kann diese Methodik hier Gegenstand der Untersuchung sein.

Richtet sich der Erkenntniswille ausschließlich auf die vollständig objektivierten Vorstellungsinhalte und ihr Verhältnis untereinander, so ergibt sich *Naturwissenschaft* als Wissenschaft vom Physischen. Richtet er sich auf ihre ursprüngliche Bezogenheit zu dem selbst unvorstellbaren Ich-Erlebnis, so entsteht *Psychologie* als Wissenschaft vom Psychischen (in noch zu erörternder Einschränkung dieses Wortes). Die *Geistes- oder Kulturwissenschaften* nehmen zwischen beiden eine Mittelstellung ein; sie unterscheiden sich von der Naturwissenschaft nicht durch ihre Objekte, sondern durch die methodische Art ihrer Behandlung. Richtet sich das Erkenntnisinteresse endlich auf die Möglichkeit und die Bedingungen jener Objektivation und objektiver Erkenntnis überhaupt, so entspringt *Transzendentalphilosophie*, welche sich auf Physisches und Psychisches gleichermaßen bezieht.

II. Naturwissenschaft.

§ 52.

Gegenstand der Naturwissenschaft ist alles *Physische*, also alles anschaulich durch Empfindung im Raume Gegebene. Da wir räumlich ausgedehnte Empfindungskomplexe „Körper“ nennen, läßt

sich auch sagen, daß alle K ö r p e r und ihre Relationen den Gegenstand der Naturwissenschaft bilden.

Diese unternimmt daher von vornherein eine Selektion aus dem unmittelbar Wirklichen, indem sie nur seine physische Seite berücksichtigt. Sie strebt damit dem äußersten Gegenpol des subjektiven Erlebnisses zu, und zwar sowohl in der Auswahl ihres Untersuchungsobjektes wie auch in dessen denkender Nachbildung. Das Psychische als solches existiert für sie sozusagen gar nicht; sie muß daher jedes seelische Moment im Begriffe des Körpers ebenso ablehnen wie jede Einführung seelischer Faktoren in die Naturerklärung. Die Geschichte erfolgreicher Naturwissenschaft ist in der Tat die Geschichte eines langsam, aber sicher fortschreitenden Reinigungsprozesses der physischen Wirklichkeit von nichtphysischen Faktoren; eine Geschichte der Seelenaustreibung aus der Natur, die erst dort haltmacht, wo das für den menschlichen Geist erreichbare Maximum von Objektivität und Minimum von Subjektivität jeweils verwirklicht erscheint. Dieser Kampf richtet sich vor allem gegen jede Form des Animismus, der das Seelische selbst als einen Naturfaktor besonderer Art einführt. Damit wird sowohl der Hylozoismus abgelehnt, demzufolge es im Körperlichen selbst enthalten und wirksam ist, wie auch die teleologische Metaphysik, derzufolge es von außen her in das Naturgeschehen eingreift. Solche und ähnliche Vorstellungsweisen müssen für die Naturwissenschaft von vornherein ebenso viele Idole bedeuten, welche ihre Aufgabe nur verdunkeln, indem sie durch vorschnelle Scheinlösungen über sie hinwegtäuschen. Ebenso wenig bildet das biologische B e w u ß t s e i n als solches ein naturwissenschaftliches Erkenntniselement. Das Bewußtsein belebter Körper ist nur ein Grenzbegriff ihres naturwissenschaftlichen Verständnisses, auf den wir dort stoßen, wo physikalische und physiologische Deutungen ihrer Bewegungen vorläufig versagen. Die Naturwissenschaft ist fortgesetzt tätig, Vorgänge und Handlungen, die man früher nur aus bewußter Überlegung erklären zu können glaubte, auf einen seelenlosen Mechanismus von Reflexbewegungen zurückzuführen und folgt hierbei nur einem gesunden methodischen Prinzip. Dasselbe methodische Bedürfnis erfordert auch, den Menschen nach Tunlichkeit ebenso als „Maschine“ zu betrachten, wie Descartes aus dem gleichen Motiv die Tiere betrachtet wissen wollte. Vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus kann es nur als

Abbreviatur angesehen werden, wenn wir gewisse Handlungen auf Bewußtsein und Willen zurückführen, denn ihre Aufgabe wäre erst dann erfüllt, wenn sie diese Handlungen allein aus der Struktur und den Bewegungen des physischen Organismus erklären könnte, so daß sich für sie nichts ändern würde, wenn es gar kein Innensein belebter Körper gäbe. So hat es H. H e r t z als methodischen Grundsatz aufgestellt, „daß belebte Systeme niemals auf unbelebte einen anderen Einfluß auszuüben vermögen, als welcher auch durch ein unbelebtes System ausgeübt werden könnte“. Aber auch die Beziehungen der belebten Systeme untereinander unterliegen grundsätzlich derselben Forderung. Die theoretische und damit auch die praktische Beherrschung der Naturerscheinungen kann eben nur erreicht werden, wenn der Blick sich ausschließlich auf das Physische an ihnen richtet und nur durch Vorstellungsweisen, welche allein dieses Physische nachbilden. Psychische Faktoren sind in keiner Form *verae causae* des Naturgeschehens.

Andererseits wird die Wissenschaft von der Körperwelt bei dem unmittelbar Physischen nicht stehen bleiben können. Schon die methodologisch geforderte Aussonderung des rein Physischen aus dem Wirklichen bedingt seine Substantialisierung im Sinne stillschweigender Anerkennung seiner selbständigen Existenz. Das Physische gewinnt (nicht „hat“) selbständige Realität im Sinne seiner Unabhängigkeit vom vorstellenden Ich, weil und insofern wir uns vorgesetzt haben, es außerhalb seines natürlichen Zusammenhanges mit ihm zu betrachten. Diese Substantialisierung kann erkenntnistheoretisch nur als Fiktion bewertet werden: Wir behandeln die anschaulichen Vorstellungsinhalte so, als ob sie außerhalb des Umkreises subjektiver Ich-Beziehung stünden, während wir sie doch stets nur in dieser Beziehung als wirklich vorfinden. Damit erhält die Körperwelt als Gegenstand der Naturforschung einen Zug von T r a n s z e n d e n z gegenüber den subjektiv orientierten Körpervorstellungen der individuellen Erfahrung. Diese Transzendenz ist aber keine metaphysische, sondern nur eine metapsychische, keine tatsächliche, sondern immer nur eine gedachte. Auch die Naturwissenschaft hat es tatsächlich nur mit „Vorstellungen“ (im erkenntnistheoretischen Sinne) zu tun; wenn sie diese wie „Dinge an sich“ behandelt, so ist dies nur ein vereinfachter Ausdruck für ihr methodologisches Grundprinzip, da sie damit nur sagen will, daß

das, was jene zu „Vorstellungen“ macht, nämlich ihr ursprünglicher psychischer Index außer Betracht bleiben soll. Ob diese substantiell gedachte Körperwelt in Wahrheit an sich oder „nur“ phänomenal existiert, bleibt für sie völlig gleichgültig. Eine Entscheidung in dieser Frage würde an ihren Ergebnissen auch nichts ändern, weil diese schließlich doch allein an der unmittelbaren Erfahrung ihren Wahrheitswert erproben können. Es genügt für sie, daß die Beschaffenheit des Gegebenen eine solche Annahme zuläßt. Die Untersuchung dieser Möglichkeit selbst ist nicht Sache der Naturwissenschaft, sondern der Transzendentalphilosophie, was nichts anderes heißen will, als daß hier bei wesentlicher Verminderung der zu machenden Voraussetzungen andere Denkgesichtspunkte erforderlich werden. Der Begriff der Fiktion ist eben ein relativer: ein und dieselbe Annahme kann fiktiv erscheinen vor dem Forum der philosophischen Kritik, nicht fiktiv in ihrem praktischen Gebrauch. So ist auch die substantielle Körperwelt nicht eine Fiktion der Naturwissenschaft, sondern ihre selbstverständliche Voraussetzung; fiktiv ist sie nur vom Standpunkte der Erkenntnistheorie aus, welche — als Wissenschaftslehre — nicht die Natur, sondern die Naturwissenschaft, also die ihrer Erforschung zugrunde liegenden Voraussetzungen und Denkprozesse zum Gegenstande hat.

Ferner wird die Naturwissenschaft aber auch eine mehrfache Ergänzung des unmittelbaren Physischen vorzunehmen haben, die sich naturgemäß nur in sekundären und tertiären Bewußtseinsformen bewegen kann. Die primäre Erfahrung reicht eben nicht zu, um die Körper und ihre Bewegungen in lückenlosem Zusammenhange befriedigend vorstellen zu können. Eine solche Ergänzung ist schon die Voraussetzung einer Rückseite des Mondes, die Deutung der Lichtpunkte am Firmamente als Himmelskörper, die Annahme einer Molekularstruktur daraufhin nicht untersuchbarer Körper und dergleichen. Solche Ergänzungen heißen Hypothesen, sofern ihre Verifizierung in der Erfahrung prinzipiell möglich erscheint, sofern sie also derart gebaut sind, daß ihr Inhalt unter Umständen primäre Erfahrung werden kann. Ob man z. B. nicht nur die molekulare, sondern auch die atomistische Mikrostruktur der Körper in diesem Sinne zu den Hypothesen zählen will, hängt davon ab, ob man — wie es bei den einatomigen Heliummolekülen der Fall zu sein scheint — ihren experimentellen Nachweis in der Anschauung

für möglich hält. Auch hier wird man den Begriff der Hypothese enger und weiter ziehen müssen. So ist die Annahme von Himmelskörpern für die Naturwissenschaft keine Hypothese mehr; sie bleibt es aber vom Standpunkte der Erkenntnistheorie aus, weil diese auf die letzten Erkenntnisgrundlagen in der unmittelbaren Erfahrung zurückgeht. Das hindert natürlich nicht, daß der Glaube an die Existenz der Sterne ebenso fest und begründet ist, wie das unmittelbare Bewußtsein leuchtender Punkte am Himmel. Der einzige Vorbehalt, den die Erkenntnistheorie für ihre Zwecke (nicht für die der Naturwissenschaft) zu machen hat, ist der, daß auch die Annahme eines Vorhandenseins von Körpern im Weltenraum nur eine mit Zustimmungsgefühl betonte Vorstellung ist, daß diese also so wenig Dinge an sich sind wie der optische Eindruck, der ihnen zugrunde liegt. Für das natürliche Bewußtsein wie für die Naturwissenschaft ist alles „wirklich“, was mit der Empfindung nach Regeln der Erfahrung zusammenhängt (Kant). Ob man diese Wirklichkeit in philosophischem Sinne idealistisch oder realistisch deutet, ändert für beide daran nichts.

§ 53.

Die Natur als Gegenstand der Wissenschaft ist nicht die Welt als Vorstellung, sondern die ihres Vorstellungscharakters entkleidete, aus ihrer Beziehung zum Ich losgelöste und insofern als selbständig existierend gedachte oder substantialisierte Körperwelt. Eine solche Loslösung ist selbstverständlich nicht real, sondern nur auf Grund einer Abstraktion möglich, deren Durchführung Sache der wissenschaftlichen Methode ist.

Am Physischen ist es zunächst das Qualitative, das — weil immer als Inhalt von Empfindungen gegeben — eine innigere Verwandtschaft mit dem Psychischen aufweist und daher stets auf das Ich-Erlebnis hin orientiert ist. In objektive Ausdrucksweise transformiert, stellt sich dieser Umstand so dar, daß die Art und Beschaffenheit der Sinnesqualitäten durch die Art und Beschaffenheit der perzipierenden Leibesorgane bedingt ist. Es mußte sich daher als zweckmäßig methodisches Prinzip herausstellen, den stets subjektiv gefärbten Qualitätsgehalt der Körpervorstellungen soviel als möglich zurückzudrängen, indem man ihn durch objektiv anschauliche und begrifflich formulierbare Komponenten ersetzte. Innerhalb

des Qualitativen sind es wieder die stärker gefühlsbetonten, undifferenzierteren und daher mit dem Seelischen enger zusammenhängenden Sinnesgebiete, welche ihrer Substantiation den größeren Widerstand entgegensetzen. Daher geht dieses methodische Bestreben zunächst dahin, die subjektiveren Sinnesqualitäten auf die von Natur aus objektivsten, das sind die optischen und haptischen Empfindungsinhalte zu reduzieren. Diese Reduktion ist in Wahrheit nur eine Stellvertretung gewisser Qualitäten durch andere, so wenn wir die Wärme als „Temperatur“ vom Thermometer ablesen, während doch jene, nämlich die Wärmeempfindung, das eigentlich und primär Wirkliche ist, um dessen Erforschung es sich handelt. Erwägungen dieser Art führten zunächst zur Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten, die schon auf Demokrit zurückgeht und im Zusammenhange mit dem Wiederaufblühen der Naturwissenschaft von Galilei, Descartes, Locke und anderen erneuert wurde. Mochte sie auch vielfach in metaphysischem Sinne gemeint sein, so entsprang sie im Grunde doch nur einem gesunden Bedürfnisse der Methodik, nämlich von den Außenweltvorstellungen nur das beizubehalten, was den Bedingungen objektiver Erkenntnis sich fügte. Wenn Descartes die sinnliche Erfahrung als dunkel und verworren bezeichnet, so will er damit nur sagen, daß sie einer klaren und deutlichen Objektivation im Denken widerstrebt; wenn Locke außer den raum-zeitlichen Bestimmungen auch noch die Undurchdringlichkeit beibehalten wollte, so entspringt dies der erwähnten Bevorzugung der haptischen Qualitäten (Druck- und Widerstandsempfindungen). Für die heutige Physik ist auch die Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten gegenstandslos geworden, weil sie auch die räumlich-zeitlichen Bestimmungen, soweit sie auf Anschauung beruhen, in das Subjekt zurücknimmt. Diese Entwicklung liegt aber auf derselben Linie einer Entsubjektivierung der Außenweltvorstellung wie die frühere, den Anforderungen der klassischen Mechanik angepaßte Differenzierung der Sinnesqualitäten.

Die Naturwissenschaft geht hier in gewissem Sinne den umgekehrten Weg der Transzendentalphilosophie: Während diese vom unmittelbar Gegebenen ausgeht und zu zeigen versucht, auf Grund welcher Voraussetzungen und Denkprozesse aus der Sphäre allgemeiner Subjektivität ein Umkreis des Objektiven sich heraushebt, hat jene ihrem methodischen Grundprinzip zufolge mit einem Male

die Objektivation der individuellen Bewußtseinsinhalte zu einer gemeinsamen Außenwelt vollzogen und ist nun hinterdrein bemüht, diese Objektivation dort wieder zurückzunehmen, wo sie auf unüberwindliche Schwierigkeiten stößt und nicht widerspruchlos aufrechtzuerhalten ist.

Dieser Abstraktions- oder richtiger: Selektionsprozeß aus dem unmittelbar Wirklichen vollendet sich im Begriffe der *Materie*. *Materie* in diesem Sinne ist das widerspruchlos gedachte substantiell Physische. Ihr Begriff entsteht dadurch, daß aus dem unmittelbar Physischen sukzessiv alles ausgeschaltet wird, was seiner Substantiation widerstrebt: alles Psychisch-Subjektive, aber auch alles am Physischen, was durch seine innigere und im Denken unlösbare Verbindung mit ihm unaufhebbar subjektiv orientiert ist. Der Begriff der *Materie* ist verschiedener Abstufungen fähig. Man kann von sinnenfälliger *Materie* sprechen, indem man das nur allgemein substantiell gedachte unmittelbar Physische meint. Dabei kann man aber aus den angedeuteten Gründen nicht stehen bleiben; die Wissenschaft muß vielmehr trachten, mit einem Minimum von Qualitäten auszukommen, deren vollständige Eliminierung auch dann noch begriffliches Postulat bleibt. Im Fortschritte dieser methodisch gerechtfertigten Gedankenentwicklung wird schließlich das sinnenfällige Weltbild zu einem rein begrifflichen Substrat reduziert, dem nur mehr räumliche und zeitliche Bestimmungen und auch diese nur in begrifflicher Form zukommen.

Solange die Naturwissenschaft an das sinnenfällige Wirkliche sich hält, kann sie nicht mehr sein und werden als eine *Naturbeschreibung*, eine genaue und vollständige Darstellung, Sammlung und Gruppierung der Tatsachen. Kausalität kann hier nichts anderes bedeuten als tatsächlich feststellbare Regelmäßigkeit in der Sukzession der Erscheinungen. Von „Naturgesetzen“ kann nur in uneigentlichem Sinne die Rede sein, weil sich in der äußeren Erfahrung nirgends jene Notwendigkeit entdecken läßt, welche die Regel erst zum Gesetze macht. Den empirisch entdeckten Naturgesetzen fehlt das Normative, das eine Abweichung von ihnen als fehlerhaft oder unzutraglich erscheinen ließe, wie dies bei juristischen und analog bei logischen und moralischen Gesetzen der Fall ist. Selbst die allgemeine Naturgesetzlichkeit, welche das Wunder und den Zufall im Naturgeschehen ausschließt, kann vom empiri-

schen Standpunkte aus nur als eine induktiv bestätigte Regel gelten. Induktion gibt aber immer nur eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit, niemals apodiktische Gewißheit, die allein von der Deduktion zu erwarten ist. Dem entspricht die Umwandlung der empirischen Wissenschaften in hypothetisch-deduktive Systeme: es werden auf Grund der Erfahrung Annahmen entworfen, aus denen sich dann die Regelmäßigkeiten des Naturgeschehens deduktiv ableiten lassen. Soweit also überhaupt von Naturgesetzen im Sinne notwendiger Geltung gesprochen werden kann, so sind dies nicht Gesetze, welche die Natur sich selbst vorschreibt, sondern immer Gesetze unseres Geistes, übertragen auf unsere Naturauffassung. Auch die Mechanik ist nach dem klassischen Worte Kirchhoffs nur eine „Beschreibung“ der Naturvorgänge, aber eine indirekte, welche die Tatsachen nicht mehr nachbildet, sondern sie durch eine abstrakte Begriffssymbolik ersetzt, deren Wahrheitswert nicht mehr auf ihrer Übereinstimmung mit dem Wirklichen beruht, sondern allein darauf, daß ihre denknöthigen Folgen den Tatsachen nicht widersprechen.

§ 54.

Für die Naturwissenschaft bilden die deskriptive Sammlung von Tatsachen und die induktive Entdeckung von Regelmäßigkeiten ihres Auftretens daher nur den Anfang. Sie vollendet sich erst durch freie Auswahl ihres Materials und seine Rationalisierung auf dem Wege freier Denkschöpfung. Die eigentliche Naturerkenntnis bezieht sich somit auf Gegenstände, die sie selbst begrifflich bestimmt hat, nicht auf das sinnenfällig Gegebene als solches. Dieses ist zwar der ursprüngliche Gegenstand der Naturforschung, läßt sich aber — als rein Physisches — nur dadurch aus seinem Subjektszusammenhang lösen und in objektive Erkenntnis überführen, daß es durch Denkbestimmungen in seinem Wesen verändert wird. Das nicht denkbestimmte Physisch-Wirkliche bildet in diesem Sinne nur einen Grenzbegriff des Naturerkenntens. Durch diese umbildenden Gedankenprozesse scheidet sich so vom Physischen das Materielle oder, wie man es allgemeiner bezeichnen kann, das Physikalische. Nur jenes ist „wirklich“, aber nur in und durch seinen Zusammenhang mit dem Psychischen in der unmittelbaren Individualerfahrung. Das Materielle ist weder im gleichen Sinne wirk-

lich noch auch eigentlich physisch, sondern steht als Denkerzeugnis dem Psychischen näher als dem Physischen. Von einer Abbildungstheorie kann daher erkenntnistheoretisch innerhalb der Naturwissenschaft überhaupt nicht die Rede sein. Die atomistische und elektromagnetische Materie (und ebenso die Energie) ist nichts Anschaulich-Wirkliches mehr, sondern ein unanschaulicher Begriff. Gelingt es aber, Atome oder Elektronen sinnlich wahrnehmbar zu machen, so hören sie auf, „Materie“ in dem angegebenen Sinne zu sein und ordnen sich selbst wieder dem unmittelbar Physischen ein. Dann wird aber auch der Gedankenprozeß der Naturwissenschaft bei ihnen nicht haltmachen, sondern dem Sichtbar gewordenen wieder ein Unsichtbares und bloß Denkbares höherer Ordnung unterlegen und damit dem Postulate der Rationalisierung des Gegebenen wieder um einen Schritt näher zu kommen suchen. Hierher gehört schon die Auffassung der Atome als relativ stabiler, periodischer Vorgänge. Ebenso wenig ist aber auch die Materie ein wahrhaft Transzendentes. Denn abgesehen davon, daß sie — im Sinne des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes — selbst nur im Denken begriffliche Realität besitzt, entsteht ihr Begriff auch gar nicht durch Entgegensetzung zum Physischen, sondern durch einen Prozeß seiner allmählichen *Umbildung* und gleichsam Sublimation nach Maßgabe methodischer Bedürfnisse. Sie bildet nur das künstlich konstruierte Endglied jener Transformationsreihe, die beim einheitlichen Selbsterlebnis beginnend durch alle Stufen der Anschaulichkeit zur wissenschaftlich kontrollierten Beobachtung und schließlich zu dem unter Vernunftideen geeinten System objektiver Erfahrungsurteile führt.

Die Rationalisierung des Gegebenen wäre vollendet, wenn es gelänge, die sinnenfälligen Körper auf ihre rein formalen Bestandteile zu reduzieren. Denn nur dort, wo es sich um reine Raum- und Zeitgrößen handelt, bewegt sich das Denken in seinem eigenen Elemente und wird — wie in der Mathematik — nur durch die dem Wesen des Intellektes selbst entspringende Anschauungs- und Denknotwendigkeit determiniert. Die theoretische Physik der Gegenwart ist sogar aus dem gleichen Denkmotiv heraus geneigt, auch das letzte Moment von Anschaulichkeit, das in der Ausdehnung liegt, zu eliminieren und an Stelle des geometrischen ein tunlichst rein arithmetisches Weltschema zu setzen. Was dann zurückbleibt, ist ein

rein „abstraktes Geschehen, eine Veränderung ohne Veränderliches, eine Bewegung ohne Bewegliches, eine Beziehung ohne Beziehungsglieder“ (K ü l p e)¹. Dieses methodologische Ideal einer „reinen“ Naturwissenschaft, d. i. die Übertragung des Physischen in ein rationales, logisch vollkommen durchsichtiges Schema hat aber auch seine Grenze. Schon die Cartesianische Gleichsetzung des physischen Körpers mit dem geometrischen hat etwas Befremdliches und Widersinniges an sich. Die Ausgedehntheit ist zwar das charakteristische Merkmal des Physischen, für sich genommen als leerer Raum, ist sie aber überhaupt nichts Wirkliches, sondern ein bloßer Begriff. Wollte die Naturwissenschaft gänzlich auf die Anerkennung eines realen „Etwas überhaupt“² im Raume verzichten, so würde sie ihren eigenen Gegenstand sozusagen unter den Händen verlieren und in reine Mathematik übergehen. Denn mögen sich ihre Begriffsbildungen auch noch so weit von der unmittelbaren Erfahrung entfernen, immer muß doch ihre Rückbeziehung auf die konkreten Erscheinungen möglich sein. Von der reinen Mathematik führt aber kein direkter Weg mehr zurück zur empirischen Wirklichkeit.

Dieses „Etwas überhaupt“ ist der reale Faktor im Naturgeschehen, aber auch zugleich der irrationale Faktor im Naturerkennen. An ihm haftet der letzte Erdenrest unmittelbarer Wirklichkeit in den begrifflichen Konstruktionen der Naturwissenschaft und damit — wenn auch ganz verblaßt und zurückgedrängt — ihre ursprüngliche Beziehung zum seelischen Ich-Erlebnis. Eben darum bedeutet es aber auch den logisch undurchsichtigen, im Denken nicht mehr vollständig auflösbaren Rückstand im rationalen Naturerkennen. Je bestimmter und konkreter es gefaßt wird und der Natur des Untersuchungsgebietes nach gefaßt werden muß, desto näher steht die betreffende Naturerkenntnis der empirischen Wirklichkeit, desto weiter entfernt sie sich aber von ihrem logischen Ideal. Im Gegensatze zur Physik kann die Chemie qualitative Bestimmungen ihrer Objekte vorläufig noch nicht entbehren. Den erheblichsten Schwierigkeiten begegnet aber die

¹ O. Külpe: Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft, 1910, S. 10.

² Kant in einem Briefe an Chr. F. Hellwig vom 3. Jänner 1791: „Alle unsere Begriffe von Materie enthalten nichts als bloße Vorstellungen von äußeren Verhältnissen, das aber, was wir im Raume als existierend setzen, bedeutet nichts weiter als ein Etwas überhaupt...“

Rationalisierung und Mechanisierung des Untersuchungstoffes in der Welt des Lebenden. Hier ist vorläufig noch nicht abzusehen, ob und wann die Biologie qualitativ-inhaltlicher Bestimmungen der belebten Materie gänzlich entraten wird können. Da uns aber auch die physikalisch-chemischen Gebilde niemals als reine Mechanismen gegeben sind, so besteht ein wirklich prinzipieller Unterschied hier nicht. Betrachtet man — wie es vom Standpunkte der Naturwissenschaft methodisch allein richtig ist — die belebten Wesen allein als bewegte Körper, die sich von anderen nur durch die Eigenschaften der Assimilation, des Wachstums und der Selbstteilung unterscheiden, so läßt sich auch für sie das Postulat physikalischer Deutung grundsätzlich aufrechterhalten. Auch der Vitalismus ist ja im allgemeinen bestrebt, die organischen Vorgänge nach dem Vorbilde der mechanischen aufzufassen, nur daß er noch einer neuen Komponente, etwa blindwirkender Zwecktätigkeit oder richtunggebender Entwicklungstendenzen zu bedürfen meint. Daß damit im Prinzip nicht eine Durchbrechung der Naturgesetzlichkeit verbunden sein muß, hat Ph. Frank gezeigt¹. Die Frage ist nur die, ob die Konstanten der Physik und Chemie zur Erklärung der Lebenserscheinung genügen oder ob neue spezifisch biologische Konstanten (oder Hypothesen) zu diesem Zwecke eingeführt werden müssen. Einsprache gegen eine Mechanik des Lebens wird man erst dort erheben müssen, wo diese — nicht im Sinne der Naturwissenschaft, sondern des Materialismus — glaubt, auch sein inneres Wesen erschöpfend wiedergeben zu können. Denn was „Leben“ eigentlich heißt, läßt sich eben nur erleben, nicht in Formeln darstellen. Unser Daseinsbewußtsein ist mit dem elementaren Lebensgefühl unzertrennlich verbunden; was überhaupt „sein“ bedeutet, wissen wir nur aus ihm. Daher muß jeder Versuch, das wirkliche Leben aus dem Unbelebten zu erklären, stets auf starken gefühlsmäßigen Widerstand stoßen. Rein physikalisch-chemisch deuten lassen sich bestenfalls nur die äußeren Erscheinungsformen des Lebens, nicht dieses selbst. Es wäre nun selbstverständlich aber falsch, jenes seelische Lebensgefühl zu einer „Lebenskraft“ zu personifizieren und als besonderen Faktor in die Biologie einzuführen. Ebenso falsch wäre es aber auch, unter der Suggestion der Mechanik die beson-

¹ Ph. Frank: Mechanismus oder Vitalismus? (Annalen der Naturphilosophie, Bd. VII, S. 407).

dere Natur des „lebendigen“, von uns selbst erlebten Lebens zu verkennen. Seine irrationale Eigenart und seine Priorität vor der Vorstellung unbelebten Seins betont zu haben, ist ein unzweifelhaftes Verdienst Nietzsches und Bergsons. Nur hat dies mit der naturwissenschaftlichen Frage: Mechanismus oder Vitalismus? nichts zu tun, weil diese — richtig verstanden — sich nur auf die wahrnehmbaren Lebensäußerungen bezieht. Der Druck harter Notwendigkeit und beengenden Zwanges, den wir fühlen, wenn auch die feinsten und höchsten Ausstrahlungen des Lebens starren mechanischen Gesetzen sich fügen sollen, schwindet, sobald die kritische Besinnung uns lehrt, daß Zwang und Notwendigkeit überhaupt nur im seelischen Gefühle sich finden und nirgends außer ihm. Sie sind nicht eine Eigenschaft der mechanischen Gesetze, sondern nur die Art und Weise, wie wir innerlich auf deren Vorstellung reagieren und sie dann weiterhin durch Einfühlung deuten. Vom biologischen Standpunkte kann die Frage nur sein, ob die äußerlich wahrnehmbaren Formen des Lebens auf eindeutige und endgültige Gesetze sich bringen lassen oder ob das Lebendige die Eigentümlichkeit habe, jedes solche vorläufige „Gesetz“ zu sprengen und stets neue, in Formeln unerschöpfbare Möglichkeiten hervorzu-bringen; anders ausgedrückt: ob ein „Newton des Grashalms“ überhaupt möglich ist? Auch hierüber kann nur die naturwissenschaftliche Praxis entscheiden. Die philosophische Kritik kann nur davor warnen, in diesen und ähnlichen Fällen von vornherein einen falschen Begriff des Lebens zugrunde zu legen. Ein solcher entsteht vor allem dann, wenn das seelische Lebensgefühl in die Substantialisierung der beobachtbaren Lebenserscheinungen einbezogen wird. Dann entsteht aus ihm „das Leben“, dem von manchen dann weiterhin allerlei mystische Tendenzen und Kräfte zugeschrieben werden. Wirklich gegeben ist aber das Leben — physisch — nur als eine Summe eigentümlicher Bewegungsverhältnisse darum „belebt“ genannter Körper, und — psychisch — als aktuelles Lebensgefühl, als innerliche Daseinsempfindung dieser Körper; nicht aber als ein Drittes, das als metaphysische und metapsychische Potenz das eine und andere bewirken würde. Das Irrationale des Lebensbegriffes liegt in der Schwierig-

keit, ihn dem logischen Ideal rein formaler Denkbestimmungen nahe zu bringen, was wiederum in der nicht völligen Trennbarkeit seiner physischen und psychischen Komponente begründet ist. Hingegen ist „das Leben“ kein metaphysisches Problem, sondern nur eine falsche Personifikation, während allerdings der elementare Zusammenhang von Daseinsbegriff und Lebensgefühl für metaphysische Erwägungen bedeutungsvoll werden kann.

Alle Naturwissenschaften sind bestrebt, sich in ihren Ergebnissen jenem logischen Ideal durch Rationalisierung ihrer Begriffe und Zurückdrängung des Inhaltlich-Qualitativen nach Möglichkeit anzunähern, ohne es doch jemals absolut und ohne jeden irrationalen Rückstand erreichen zu können. Das Motiv dafür liegt in der Tendenz, die materialen Wahrheiten, denen sie zustreben, an den Vorzügen formaler Wahrheit teilnehmen zu lassen. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß formale Vollkommenheit und materialer Gehalt einer bestimmten Naturerkenntnis in umgekehrtem Verhältnisse zueinander stehen. Je höher sich jene steigert, desto mehr verflüchtigt sich der reale Inhalt; je mehr dieser im Vordergrund steht, desto mangelhafter und rückständiger ist das betreffende Naturwissen seiner Form nach. Eine vollendete Mechanik des Universums, wie sie der Laplacesche Geist in sich trüge, steht am weitesten ab von der unmittelbaren Erlebniswirklichkeit, die für uns den Urquell alles Realitätsbewußtseins bedeutet; sie ist in diesem Sinne geradezu wirklichkeitsfremd. Und erst gilt das von dem noch abstrakteren Weltbegriff der heutigen Physik. Umgekehrt wieder hat noch jeder Versuch, vom unmittelbaren Erleben aus mit Hilfe einer dienstwilligen Phantasie und am Leitfaden kühner Analogien ein Naturbild zu schaffen — das letzte klassische Beispiel dieser Art ist die romantische Naturphilosophie — kläglich in subjektiv willkürlichen und phantastischen Konstruktionen geendet, obwohl ein solches Unternehmen an und für sich der unmittelbaren Wirklichkeit näher bleibt als die rationalisierte Naturerkenntnis. Die einzelnen Wissenschaften nehmen zwischen diesen beiden Extremen eine Mittelstellung ein: die theoretische Physik nähert sich am meisten dem logischen Ideal, die Biologie ist von ihm heute noch am weitesten entfernt, die historischen Wissenschaften (von denen wenigstens die Urgeschichte des Menschen den Naturwissenschaften nahesteht)

stehen dem zweiten Extrem am nächsten. Das rational Faßbare und das Empirische bilden so innerhalb der Wissenschaft vom Physischen methodologische Gegensätze. Da nun aber doch die Erfahrung allein die reale Grundlage alles Naturwissens ist und uns auch allein wirklich Neues zu lehren vermag, so zeigt sich die paradoxe Erscheinung, daß Anfang und Ende unseres Naturerkennens sich gewissermaßen widersprechen. Das will heißen: daß, je mehr unser Naturwissen der Form nach sich vervollkommt und die formalen Erkenntnisansprüche befriedigt, es sich desto weiter von der Realität entfernt, während es umgekehrt um so weiter hinter seinem logischen Ideal zurückbleibt, in je näherer Berührung es sich mit dem empirisch Wirklichen hält. Damit hängt es auch zusammen, daß das innere Verständnis der Naturvorgänge für uns in dem Maße schwindet, als es gelingt, sie zu rationalisieren, während es dort am größten ist, wo wir sie im engen Anschlusse an die unmittelbare Erfahrung seelisch nachzuerleben und dynamisch zu deuten vermögen. Die Wirklichkeit, aufgefaßt als ein System von Differentialgleichungen, wird, entseelt wie sie ist, auch für uns seelenfremd und gleichgültig. Wir haben zu ihr keine Beziehung mehr, denn bloße Gleichungen sagen uns innerlich gar nichts mehr, sie sind für unser Gefühl kalte und starre Formeln. Innere Lebendigkeit und seelisches Verständnis gewinnt die Natur für uns nur dort, wo wir sie auf dem Wege der Einfühlung als Wirken und Weben geheimnisvoller Kräfte dem eigenen seelischen Erleben nahebringen können. Um ebensoviel näher stehen wir aber dort ihrer theoretischen und praktischen Beherrschung als hier. Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß der höchste Graderlebbare Wirklichkeit und die höchste Form erreichbarer Erkenntnis dieser Wirklichkeit zwei entgegengesetzte Pole darstellen.

Letzten Endes dienen aber auch die vom Standpunkte subjektiven Bewußtseins wirklichkeitsfremdesten Begriffskonstruktionen, Fiktionen und Hypothesen der Naturwissenschaft praktischen Zwecken, nämlich der Erforschung und übersichtlichen Ordnung des in der unmittelbaren Erfahrung gegebenen Physischen. Ihr Wert liegt nicht in ihrer höheren Wahrheit, sondern in ihrer praktischen Brauchbarkeit; und nur ihre Anwendbarkeit auf das Gegebene und ihre Bewährung in der Erfahrung kann diese ihre Zweckmäßigkeit

beweisen. In diesem Sinne nennt schon Bacon die Werke der Menschen „Pfänder der Wahrheit“, womit er sagen will, daß erst die Umsetzung des Theoretischen ins Praktische, sei es in Form naturwissenschaftlicher Entdeckungen oder technischer Erfindungen, uns der sinnvollen Richtigkeit der aufgestellten Naturgesetze gewiß macht. Die theoretische und praktische Beherrschung der physischen Wirklichkeit wird aber erfahrungsgemäß gerade durch jene Rationalisierung des Empirischen am meisten gefördert. Diese wunderbare Möglichkeit bildet ein Hauptproblem der Transzendentalphilosophie.

III. Psychologie und Kulturwissenschaften.

§ 55.

Insofern die Naturwissenschaft grundsätzlich nur das Physische, also den Zusammenhang der anschaulichen Bewußtseinsinhalte untereinander, zum Gegenstande ihrer Untersuchung und methodischen Bearbeitung macht, vollzieht sie eine künstliche Isolierung der Vorstellungsseite unseres Bewußtseins gegenüber seiner Erlebenseite. Diese Substantialisierung des Physischen ist zwar zur Erfüllung der gestellten Aufgabe notwendig und daher gerechtfertigt; sie bedingt aber eine Vernachlässigung des eigentümlichen Grundcharakters alles Gegebenen, der gerade in seiner ursprünglichen und real untrennbaren Verbindung mit dem seelischen Erleben besteht. Die Bewußtseinstatsachen ihrer Erlebenseite nach, also in der Unmittelbarkeit ihres Gegebenseins darzustellen, ist Aufgabe der Psychologie.

Psychologie ist ihrem Begriffe nach die Lehre vom Psychischen. Die Frage nach dem eigentlichen Gegenstande der Psychologie ist aber nicht so leicht zu beantworten wie die nach dem Gegenstande der Naturwissenschaft; sie wird hier geradezu zu einem methodologischen Problem. Eine Parallele mit der Naturwissenschaft ist nicht ohne weiteres durchführbar. Die reine Aktualität des wahrhaft Psychischen gestattet eben nicht seine Substantialisierung, die nur zu seiner dinghaften Auffassung als Spirituelles zurückführen müßte. Daher ist auch eine reinliche und vollständige Abtrennung der Erlebenseite von der Vorstellungsseite des Bewußtseins zum Zwecke ihrer isolierten Betrachtung gar nicht möglich. Es gibt

keine „psychischen Erscheinungen“, die für sich allein und ohne Mitberücksichtigung aller physisch-inhaltlichen Bestimmungen wissenschaftlich behandelt werden könnten, weil die seelischen Vorgänge als solche eben nur erlebbar, aber nicht adäquat vorstellbar sind. Der Gegenstand der Psychologie ist selbst nichts Gegenständliches, sondern unanschauliches Erlebnis und hält daher, für sich allein genommen, der objektivierenden Betrachtung nicht stand. Würde anderseits die Psychologie auch das Inhaltliche unseres Bewußtseins zu ihrem Untersuchungsobjekte machen, so müßte sie Universalwissenschaft sein, wäre dann aber wieder durch die Mitberücksichtigung des Subjektiven mit unüberwindlichen Hemmnissen methodischer Art belastet. Vorstellungen (im Sinne des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes) sind gar nichts Psychisches und daher auch nicht Gegenstand der Psychologie. Psychisch an ihnen ist nur die Erlebnisseite der vorgestellten Inhalte. Die Farbe „Blau“ ist kein seelischer Vorgang, sondern eine Qualität der physischen Umwelt; seelisch ist an ihr nur das, was sie zur „Empfindung“ macht, nämlich die begleitenden Innenempfindungen, welche ihre Beziehung zum Ich-Erlebnis aufrechterhalten. Wenn man von einer Psychologie des Raumes spricht, so meint man damit nicht eine Darstellung dessen, was am Raume anschaulich oder begrifflich erkennbar ist — sonst müßte die Psychologie auch die Geometrie umfassen —, sondern nur die Entwicklung der Raumvorstellung, also die Verkettung jener inneren Prozesse, welche für das Individuum oder die Gattung die Entstehung und Ausbildung ihrer Raumanschauung begleiten. Die Psychologie geht somit nicht — wie Wundt meint — auf das Anschauliche, sondern gerade auf das seinem Wesen nach Unanschauliche unseres Bewußtseins. Sie fußt ihrem Begriffe nach nicht auf dem erkenntnistheoretischen, sondern auf dem biologischen Bewußtseinsbegriff. Da alle uns zugänglichen Wirklichkeitsbestandteile einen solchen psychischen Index besitzen, so ist die Psychologie allerdings universeller als andere Wissenschaften, aber nur ihrem Geltungsbereiche, nicht ihrem Inhalte nach. Die wissenschaftliche Behandlung des Zuständlich-Psychischen wird daher vom gegenständlichen Bewußtsein niemals ganz loskommen und stets Anlehnung an das Inhaltlich-Physische der einzelnen Bewußtseinslagen suchen müssen. Man kann nicht vom Empfindungsvorgange handeln, ohne die in

ihm erscheinende physische Qualität zu nennen, nicht vom Denken ohne Erinnerung an ein Gedachtes, nicht vom Wollen ohne Erwähnung seiner intentionalen Objekte. Im Gegensatze zur Naturwissenschaft ist daher die Psychologie nicht in der Lage, ihren eigentlichen Gegenstand, die reine Erlebnisseite des Bewußtseins, g e s o n d e r t herauszuheben und für sich behandeln zu können. Sie ist darauf angewiesen, ihn an den Erfahrungsinhalten zu studieren und kann sich nur darauf beschränken, die Aufmerksamkeit ihrer subjektiven Seite zuzuwenden. Es hängt dies anderseits auch mit ihrer universelleren Aufgabe zusammen. Denn da die fundamentale Ich-Beziehung in allen Vorkommnissen wiederkehrt und anderseits die Grenzen zwischen Physischem und Psychischem fließende sind, läßt sich kein Wirklichkeitsbestandteil aufzeigen, der nicht einer psychologischen Behandlung fähig und bedürftig wäre. Die Naturwissenschaft arbeitet mit einer freien Auswahl aus dem Gegebenen, der Psychologie ist diese Freiheit versagt. Sie ist an die Totalität der unmittelbaren Erfahrung gebunden und muß daher bis zu gewissem Grade auch deren physische Seite mitberücksichtigen. Aufgabe der Psychologie wird daher die Darstellung des Vorstellungsablaufes nach subjektiven Gesichtspunkten sein, und das will heißen: nach dem Zusammenhange seiner Erlebnisseiten. Damit erfaßt sie aber allerdings nicht ihren eigentlichen Gegenstand: das Psychische selbst. Denn Vorstellungen sind an und für sich nichts Psychisches, wenn sie auch durch vorwiegende Berücksichtigung ihrer Erlebnisseite Objekte der Psychologie werden können.

Aus dieser Verkettung des Psychischen mit dem Physischen ergeben sich für die psychologische Darstellung mancherlei Problemverwicklungen, insbesondere aber die Gefahr einer falschen Verdinglichung psychischer Vorgänge. Das „Vorstellen“ (im Sinne des den Vorstellungsinhalt begleitenden zuständlichen Bewußtseins) ist immer ein seelisches Geschehen; der Vorstellungsinhalt ist etwas relativ Beharrendes und Gleichbleibendes, vielfach selbst dinghafter Art. An jeder „Vorstellung“ läßt sich so ein relativ unveränderlicher Bestandteil, der ihre physische Seite repräsentiert, und seine stets veränderliche und fließende Erlebnisseite — das Psychische an ihr — unterscheiden, die in ihrer innigen Verknüpfung das betreffende Bewußtseinsgebilde eben zu dem

machen, was es ist. Dadurch, daß nun beide sich nicht vollkommen voneinander lösen lassen und der seelische Vorgang nur an und mit dem gegebenen Inhalte vorstellbar und durch ihn benennbar ist, überträgt sich leicht dessen beharrender Charakter auf das Gesamtgebilde, so daß die „Vorstellungen“ wie unveränderliche Elemente des Seelenlebens erscheinen, die nur in ihrer Gruppierung und Reihenfolge wechseln. Herbart's Vorstellungsmechanik ist dafür das abschreckendste Beispiel. Die Ansicht, daß „Vorstellungen“ schlechthin, also auch die Vorstellungsinhalte, etwas Seelisches seien, findet hierin ihre stärkste Stütze. Aber auch die Assoziationspsychologie hat sich von diesem Fehler nicht frei gehalten. Dasjenige, was an der Assoziation einer psychologischen Deutung fähig ist, ist nicht der Zusammenhang der Vorstellungsinhalte — diesen festzustellen ist Aufgabe der Naturwissenschaft — sondern der Zusammenhang der jene Vorstellungen begleitenden seelischen Erlebnisweisen. Diese allein sind der motorische Faktor der Vorstellungsassoziation, sei es durch die erlebte Ähnlichkeit der Innenempfindungen bei ähnlichen Inhaltsgegebenheiten, sei es durch das Eingebettetsein in das nämliche Innenerlebnis bei räumlicher und zeitlicher Kontiguität dieser Inhalte. Vorstellungen, die verschwunden sind, kehren nicht als die gleichen wieder; nur dadurch, daß die später auftretenden auf das erlebende Subjekt in gleicher Weise wirken, entsteht der Schein ihrer Identität. Daher kann die Assoziationspsychologie auch nicht das Auftreten gerade einer bestimmten Assoziation erklären, weil eben die Inhaltsbestimmtheit der Vorstellungen im dynamischen Zusammenhange der sie begleitenden Erlebnisse unmittelbar keine Rolle spielt. Der reine Assoziationismus ist nur ein Versuch, die Gesichtspunkte der Mechanik auf das Seelenleben zu übertragen. Er führt aber zu seiner Veräußerlichung und im Zusammenhange damit zur falschen Substantialisierung der seelischen Vorgänge, wenn er sich ausschließlich an das Inhaltliche der Bewußtseinstatsachen hält. Ihm gegenüber muß betont werden, daß die Verkettung der Vorstellungsprozesse eine innerlich dynamische ist und jederzeit im Ich-Erlebnis sich konzentriert. Die folgerichtige Vorstellungsmechanik löst jedoch — wie schon das Beispiel Humes zeigt — das Ich und seine Einheit vollständig auf, weil diese im Inhaltlichen des Bewußtseins sich überhaupt nicht auffinden lassen, sondern nur erlebt werden können.

„Aus der Mechanik der Vorstellungen die Einheit der Person ableiten, heißt — nach O. Liebmann — ungefähr soviel, wie aus Sand einen Strick drehen¹.“ Die Assoziationsmechanik wird so nicht nur der inneren Lebendigkeit und Unerschöpflichkeit des Seelischen nicht gerecht, sondern verdunkelt damit auch den eigentümlichen Charakter des unmittelbar Physischen. Das Wort „Assoziation“ benennt in Wahrheit nur eine Tatsache, erklärt sie aber nicht, sondern stellt nur ein Problem. Der Begriff der Assoziation spielt demgemäß in der heutigen Psychologie nur mehr eine untergeordnete Rolle.

§ 56.

Die Psychologie muß sich also dahin eine Einschränkung ihrer Aufgabe gefallen lassen, daß sie das Psychische von vornherein nicht rein darzustellen vermag, sondern nur in seiner Verbindung mit dem Physischen; sie muß sich aber — um nicht der Gefahr einer falschen Objektivierung des Subjektiven zu verfallen — darüber klar bleiben, daß sie nur das Seelische an den Erscheinungen meint und die Mitberücksichtigung ihres gegenständlichen Inhaltes für sie eine Notsache ist. Aber selbst mit dieser Einschränkung stellen sich ihrer Aufgabe fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Denn auch das Psychische an den Erscheinungen ist als solches nur erlebbar, aber in seiner Unmittelbarkeit nicht fähig, in die Form der Vorstellung einzugehen und daher auch direkt nicht darstellbar. Oder anders ausgedrückt: Gegenstand der Psychologie soll das Subjektive an den Erscheinungen sein; da nun aber alle Wissenschaft ihrer Grundtendenz nach objektive Erkenntnis sein will, so muß jeder Versuch einer wissenschaftlichen Behandlung des Subjektiven unvermeidlich zu seiner Objektivierung führen, es also in seiner spezifischen Eigenart verfehlen und ihm daher notwendig inadäquat sein. Somit wird sich die Psychologie, als Wissenschaft, ihres Gegenstandes überhaupt niemals direkt bemächtigen können, eben deshalb, weil sie „Wissenschaft“ sein will und nicht selbst ein unfafßbares und unvorstellbares Erlebnis sein kann.

Die mögliche Erfassung des Seelischen wird sich demzufolge zwischen zwei Grenzfällen bewegen. Entweder sucht sie ein inneres

¹ O. Liebmann: Gedanken und Tatsachen, 1899, Bd. I, 3, S. 46.

Verständnis des Seelenlebens in seiner Unmittelbarkeit: dann muß sie versuchen, es sich durch *Nacherleben* deutlich zu machen, zugleich aber auf ein objektives Wissen von ihm verzichten. Diesen Weg schlägt die *praktische Seelenkunde* des gewöhnlichen Lebens und der Dichtkunst ein. Ihr Organ ist die *Intuition*, die instinktive Erfassung fremder Innerlichkeit im Gefühle, wie denn auch die besten praktischen Psychologen und Kenner der menschlichen Seele dies nur dem Gefühle nach sind, während von psychologischen Theorien eine wesentliche Förderung lebendiger Menschenkenntnis nicht zu erhoffen ist. Diese intuitive Psychologie ist selbst eine Art subjektiven Erlebens, sie kann aber niemals objektive Wissenschaft werden, sondern höchstens in einzelnen Bemerkungen zur Illustration der Theorie dienen. Oder aber man will die seelischen Vorgänge in *wissenschaftlicher Weise* erforschen und darstellen. Dann wird man sich entschließen müssen, sie entweder in ihren gegebenen Objektivationen zu betrachten oder sie, ihrer eigenen Natur entgegen, in der Betrachtung nachträglich zu objektivieren. Das erstere versucht in seiner Art der Behaviorismus, indem er sich auf die äußere Beobachtung des Verhaltens von Tieren und Menschen unter bestimmten Umständen beschränkt. Dasselbe versucht auch in gewissem Sinne, wenn auch in ganz anderer Weise, die besonders durch Dilthey und Spranger vertretene Richtung der Psychologie, die mit Beschränkung auf die „sinnhaften“ Erlebnisse eine Wissenschaft vom subjektiven Geiste sein will. Ihnen steht die introspektive oder Erlebnispsychologie gegenüber, die aber des wahrhaft Psychischen ebenfalls nicht unmittelbar habhaft zu werden vermag und es daher gleichfalls bis zu gewissem Grade zu objektivieren gezwungen ist. Das Seelische objektivieren heißt aber nichts anderes, als den Prozeß ihrer natürlichen Transformation mit methodischer Absicht in der Reflexion wiederholen und zu Ende führen. Da aber jener im rein Somatischen endet, so wird es das Schicksal der Psychologie sein, daß sie mit zunehmender Exaktheit ihrer Methoden und Ergebnisse sich immer mehr der Physiologie nähert, und zwar um so mehr, je mehr sie bestrebt ist, es in ihrem Gebiete der Naturwissenschaft gleich zu tun. Die Physiologie der Sinnesorgane und des Nervensystemes ist so die Asymptote der wissenschaftlichen Psychologie. Was von eigentlicher Seelenlehre dann noch übrig bleibt, ist nur die Summe

noch ungelöster physiologischer Probleme. Aber allerdings ginge in einer rein „physiologischen“ Psychologie das wahrhaft Seelische vollkommen verloren oder käme vielmehr in ihr gar nicht mehr vor. Sie wäre allerdings Wissenschaft von jenen Vorgängen, die wir im unmittelbaren Bewußtsein als seelische erleben, aber sie wäre nicht mehr Psychologie. Als Psychologie im eigentlichen Sinne kann somit nur die Erlebnispsychologie gelten, daher die folgenden Bemerkungen nur ihr gelten sollen¹.

§ 57.

Ohne Introspektion gibt es keine Psychologie. Denn auch die experimentelle und die physiologische Psychologie erhalten ihre Probleme allein auf Grund der Selbstbeobachtung gestellt. Wie das bereits erwähnte Leibnizische Gleichnis von der Mühle zeigt, würde die objektive Beobachtung für sich allein uns überhaupt keine Kenntnis vom Dasein seelischer Vorgänge erschließen. Die Hauptschwierigkeit der Selbstbeobachtung liegt darin, daß dasjenige, worauf sich die Aufmerksamkeit hierbei tatsächlich richtet und richten kann, nicht mehr oder nicht mehr ganz das ist, worauf sie sich richten will und soll. Der seelische Innenvorgang hält der Beobachtung nicht stand. Er ist verflossen in dem Augenblicke, da er fixiert werden soll, und ist auf dem Wege der Transformation inzwischen zu einem anderen geworden, als er war. Daher sind schon die Objekte der Selbstbeobachtung immer nur die Erinnerungsbilder einstiger, wenn auch jüngst vergangener Seelenzustände, niemals diese selbst. Oder anders ausgedrückt: der Gegenstand der Selbstbeobachtung und damit der introspektiven Psychologie ist nicht das psychische Selbsterlebnis, sondern immer nur das Selbstbewußtsein, das sich, wie gezeigt, mit jenem nach Art und Inhalt keineswegs vollständig deckt. Aber auch wenn sich der psychische Innenvorgang direkt beobachten ließe, würde sich das Ergebnis dieser Beobachtung in keiner Weise mit dem Be-

¹ Über die Frage: Wie ist Psychologie möglich? eine maßgebende Auseinandersetzung bei K. Bühler: Die Krise der Psychologie, 1927, besonders S. 29f. Eine gut orientierende Zusammenstellung der gegenwärtigen Richtungen in der Psychologie bei A. Messer: Einführung in die Psychologie und die psychologischen Richtungen der Gegenwart, 1927.

obachteten decken. Denn das Ergebnis einer Beobachtung ist naturgemäß selbst wieder eine *Vorstellung*, die vermöge ihres anschaulichen Charakters dem unanschaulichen Erlebnis niemals adäquat sein kann, sondern dieses bis zu gewissem Grade immer bereits objektiviert. Diese Schwierigkeiten wachsen, je mehr sich die Beobachtung dem eigentlichen Kern des Ich-Erlebnisses nähert. Je näher das Beobachtungsobjekt dem rein Seelischen steht — wie bei Wille und Gefühl — desto unsicherer, dürftiger und unangemessener werden die Beobachtungsergebnisse. Gleichwohl wehrt sich gegen die Behauptung, daß Selbstbeobachtung schlechthin unmöglich sei (wie nach A. Comte), mit Recht unser natürliches Gefühl. Denn wenn auch die Erinnerungsvorstellungen ehemaliger Erlebnisse diesen an und für sich inadäquat sind, so wohnt ihnen doch unter Umständen die Fähigkeit inne, jene Erlebnisse selbst, wenn auch schwächer und unbestimmter, wieder anklingen zu lassen. Dieses Wiederaufleben des ursprünglich Psychischen setzt aber voraus, daß die Transformation seiner Vorstellung nicht allzu weit ins Somatische fortgeschritten ist; es kann sich sowohl an das bloße Wort knüpfen wie auch an die Erinnerung seiner physischen Begleiterscheinungen (intentionales Objekt, Ausdrucksbewegungen, Ort, Zeit, Umstände). Die Selbstbeobachtung borgt in dieser Hinsicht von der psychologischen Intuition, wie wir ja auch die Worte der Dichtkunst innerlich verstehen, obwohl auch sie Vorstellungen und keine Erlebnisse sind. Sie unterscheidet sich aber von der praktischen Psychologie dadurch, daß sich hier die Aufmerksamkeit und das intuitive Verständnis nicht auf zufällig sich darbietende Einzelerlebnisse, sondern auf bestimmte, nach methodischen Gesichtspunkten ausgewählte Erinnerungsvorstellungen einstiger Seelenvorgänge richtet, welche als *Gattungsrepräsentanten* behandelt und einem Begriffssystem eingeordnet werden. Durch die Verallgemeinerung wird das innere Verstehen zwar verblaßter und bleibt gleichsam in einem keimhaften Anfangszustande stehen, es ermöglicht aber immerhin, introspektive Psychologie zu treiben.

Da die introspektive Psychologie, ihrer wissenschaftlichen Tendenz gemäß, am Subjektiven nicht haften bleiben kann, dieses aber auch nicht vollständig objektivieren darf, um ihren eigentlichen Gegenstand nicht unter der Hand zu verlieren, ist sie somit auf einen Mittelweg angewiesen. Sie muß trachten, mit einem Mini-

m u m von Vorstellbarkeit des Psychischen und geringstmöglicher Anlehnung an das Physische auszukommen, sich dabei aber bewußt bleiben, bei alledem doch niemals das Seelische als solches ergreifen zu können, sondern es nur zu meinen. Jenes Minimum ist die differenzierende *Benennung*. Auch der aus dem Gesamtkomplex des Ich-Erlebnisses durch Benennung herausgehobene und von anderen deutlich unterschiedene Seelenvorgang ist seiner ursprünglich rein psychischen Natur bereits bis zu gewissem Grade entfremdet und schon auf dem Wege zu seiner Objektivierung in anschaulicher Vorstellung begriffen. Er kann aber durch einen methodischen Kunstgriff in jenem Anfangsstadium seiner Transformation und Vorstellungswerdung zurückgehalten werden, so daß er sich vom ursprünglichen Erlebniszustand nicht allzuweit entfernt und sein intuitives Verstehen gesichert bleibt. Dieser Kunstgriff besteht in einer absichtlichen Hemmung des natürlichen Transformationsprozesses mit Hilfe fixierender Begriffsbildung. Dadurch, daß die seelischen Erlebnisse gruppenweise benannt und diese Namen durch Definition eindeutig fixiert werden, ist es möglich, sie aus dem Strome inneren Geschehens herauszuheben, ohne doch ihre vollständige Objektivierung ins Somatische vollziehen zu müssen. Damit ist erreicht, daß das unfaßbar Psychische der Betrachtung standhält, ohne doch seinen ursprünglichen Charakter so weit einzubüßen, daß seine Rekonstruktion im andeutenden Nacherleben für uns ausgeschlossen wäre. Gegenstand der Psychologie ist somit das benannte, aber nicht vollständig in der Anschauung objektivierte Erlebnis. Ihre Aufgabe ist die begriffliche Fixierung, Reihung und Systematisierung dieser Halbvorstellungen. Ihre Methode ist daher nicht eigentlich deskriptiv, sondern zirkumskriptiv: denn dasjenige, was sie darzustellen vermag, sind nicht die Seelenvorgänge in ihrer Unmittelbarkeit, sondern immer nur Bilder dieser Vorgänge, welche aber so gemacht sind, daß sie noch ein intuitives Verständnis des eigentlich Gemeinten gestatten.

Vom eigentlich Psychischen ist somit das Psychologische ebenso zu unterscheiden wie vom Physischen das Physikalische. Nur das erstere ist unmittelbare Wirklichkeit, das zweite hingegen ein Kunstprodukt wissenschaftlicher Methodik. In diesem Sinne kann mit Recht von einer Idealität der in-

neren Erscheinungen gesprochen werden. Denn dasjenige, was vom Seelischen „erscheint“, d. i. vorgestellt und begriffen werden kann — eben das Psychologische — ist nicht mehr dieses selbst in seiner Unmittelbarkeit, sondern immer nur sein unter den Bedingungen unseres Vorstellens und Denkens zurechtgemachtes Bild. Bildlich kann dieser Umstand auch so ausgedrückt werden, daß sich zwischen die Erlebnisse und unsere vorstellende Auffassung dieser Erlebnisse gleichsam ein geistiges Auge — ein „innerer Sinn“ — einschiebt, durch dessen Medium gesehen die Erlebnisse anders erscheinen, als sie an sich selbst sind. Auch mit Kant die Zeit als „Form des inneren Sinnes“ zu bezeichnen, hat seine Berechtigung; denn das an und für sich instantane und einheitliche Ich-Erlebnis wird durch seine objektivierende Auffassung in eine Mannigfaltigkeit von Bewußtseinszuständen zerlegt und gleichsam entfaltet, die als solche, nämlich als Vielheit, nur sukzessive apprehendierbar sind. Daher ist die zeitliche Form vom Bewußtsein unserer selbst unabtrennbar, während das wahre Urerlebnis selbst als stete Gegenwart, also eigentlich als zeitlos, gedacht werden muß. Die Schilderung, welche die Psychologie vom Seelenleben zu geben vermag, bezieht sich aber niemals direkt auf das Selbsterlebnis, sondern immer nur auf das Selbstbewußtsein und muß daher auch dessen Sukzessivität wiedergeben. Da unser natürliches Selbstbewußtsein zwischen dem psychischen Ich-Erlebnis und seiner gänzlichen Objektivierung in der physischen Leibesvorstellung beständig ruhelos hin- und herwandert und dadurch etwas Unstetes, Flüchtliges und im Verhältnis zur anschaulichen Klarheit und Bestimmtheit physischer Erscheinungen einen Anschein von Unwirklichkeit erhält, ist die Aufgabe der begrifflichen Fixierung dieser schwebenden Vorstellungen keine leichte. Es spiegelt sich das in einer gewissen Unsicherheit der psychologischen Terminologie und hat zeitweise dazu geführt, die Berechtigung und den Wert der introspektiven Psychologie überhaupt zu leugnen. Das Psychologische ist als Produkt wissenschaftlicher Begriffsbildung nun allerdings in gewissem Sinne etwas Unwirkliches, aber nicht mehr oder weniger, als es auch die Materie der Physik ist. Ein gänzlich unkritisches Mißverständnis war es daher, wenn man — im Sinne eines glücklich überwundenen Materialismus — mit der Realität des Psychologischen auch die des Psychischen bezweifeln wollte.

Eine besondere Eigentümlichkeit des Psychologischen ist seine **Inkausalität**. Die Erlebnisse untereinander sind durch dynamische Kausalität verknüpft, die Vorstellungsinhalte nach uniformer Sukzessionskausalität geordnet; auf die psychologischen Begriffe läßt sich weder das eine noch das andere Schema ohne weiteres anwenden. Das dynamische nicht, weil sie Vorstellungen sind, das undynamische nicht, weil sie sich doch auf die dynamisch verknüpften Seelenvorgänge beziehen sollen. Die ausschließliche Anwendung des letzteren würde eine unstatthafte Mechanisierung des Seelenlebens bedingen, während die dynamistische Deutung der gegenständlichen Grundlage entbehrt. Ihr Kausalbegriff kann daher nur teilweise dem Physischen entliehen, teils dem Psychischen nachempfunden werden. Der Psychologie bleibt daher nur übrig, die seelischen Vorgänge im Sinne der Sukzessionskausalität darzustellen, aber zugleich ihren dynamischen Charakter zu betonen. Sie setzt die dynamische Kausalität zwischen ihnen als wirksam voraus, kann sie aber nicht selbst als Erklärungsprinzip verwenden. Ihre mögliche Gesetzesform ist allein die **Evolution**: die Zurückführung komplexer psychologischer Gebilde auf einfachere, elementare Vorgänge und ihr synthetischer Wiederaufbau aus diesen. Auch was „Entwicklung“ heißt, wissen wir ursprünglich nur aus dem inneren Erleben: Es ist der vom Gefühle stetiger Entwirklichung und Verwirklichung begleitete kaum merkliche Übergang der Bewußtseinsformen ineinander. Da ein analoger Vorgang dieser Art aber auch im äußeren, besonders im biologischen Geschehen beobachtbar ist, so ist der Evolutionsbegriff das Band, welches die Psychologie einerseits mit dem Natur- und anderseits mit den Kulturwissenschaften verbindet.

Die Psychologie ist auf vielen Seiten in der Erfüllung ihrer eigentlichen Aufgabe: Wissenschaft vom Psychischen zu sein, durch schwerwiegende Hemmungen eingeengt, was für sie um so empfindlicher ist, als diese Schwierigkeiten nicht zufällige, mit der Zeit behebbare sind, sondern in der eigentümlichen Natur ihres Gegenstandes wurzeln. Diese Nachteile werden aber aufgewogen, einmal dadurch, daß sie von allen Wissenschaften der konkreten Wirklichkeit noch am nächsten bleibt, sowie auch durch die fundamentale Bedeutung, welche sie für alle philosophischen Disziplinen besitzt,

die sie bei kritischer Besinnung auf die Grenzen ihrer Aufgabe und Leistungsfähigkeit ebenso zu fördern, wie im entgegengesetzten Falle zu hemmen vermag.

§ 58.

Eine Art Mittelstellung zwischen Naturwissenschaft und Psychologie nehmen die philologisch-historischen Wissenschaften ein, die man mit H. Rickert wohl am besten unter dem Namen Kulturwissenschaften zusammenfaßt, weil damit schon angedeutet ist, daß hier für die Auswahl und Gruppierung der Untersuchungsgegenstände bestimmte Wertgesichtspunkte maßgebend sind. Da die Psychologie dem Unmittelbaren des seelischen Erlebens nur mittelbar sich zu nähern vermag, ist auch sie vielfach darauf angewiesen, aus seinen Objektivierungen in Kulturschöpfungen und Geistesgeschichte retrospektiv und rekonstruktiv das lebendige Wirken der seelischen Faktoren zu erschließen, während die Kulturwissenschaften von der theoretischen Psychologie allerdings wenig, von der intuitiven hingegen desto mehr Aufklärung zu erwarten haben.

Wie alles wahrnehmbare Sein und Geschehen sind auch alle Einzeltatsachen, auf welche sich die Kulturwissenschaften beziehen, immer zugleich auch Gegenstände der Naturwissenschaft. Daß sie als ein Untersuchungsgebiet eigener Art, das auch eigentümliche Methoden erfordert, dieser entgegengestellt werden, hat darin seinen Grund, daß hier andersartige Zusammenhänge der Tatsachen interessieren als dort. Diese Zusammenhänge sind überaus zusammengesetzter und überdies willkürlich gewählter Art. So beschäftigt sich die Geschichte nicht mit dem, was physiologisch in den einzelnen Individuen, und auch nicht mit dem, was phylogenetisch in der Art als solcher vorgeht, sondern mit dem Zusammenwirken vieler Individuen und Völker zu bestimmten Taten und Leistungen. Diese auswählende Bestimmung von Ereignissen zu historischen Untersuchungsobjekten wird vom Gesichtspunkte des Wertinteresses geleitet. Nicht jedes „Geschehen“ ist Gegenstand der Geschichte als Wissenschaft, sondern nur dasjenige, das für uns eine gewisse Bedeutung besitzt, insofern es in uns bestimmte Gefühlszustände auslöst. Eine solche Bedeutung knüpft sich zunächst an das einmalige Ereignis. Hierin liegt, wie man öfters bemerkt hat, zweifellos ein bedeutsamer Gegensatz zur Naturwissenschaft. Für

diese hat das Individuelle immer nur Interesse als Repräsentant des Generellen, während dort das Artgemeinsame nur insoweit in Betracht kommt, als es zur Erklärung der Vorgänge in den Individuen dienen kann. Dieser Umstand allein würde aber noch keineswegs bedingen, daß die Geschichte auf die Aufstellung allgemeiner kausaler *Gesetze* von vornherein verzichten müßte. Es wäre ja möglich, daß auch die uns interessierenden Einzelereignisse sich in ganz ähnlicher Weise untereinander mit solcher Regelmäßigkeit wiederholten, daß zumindest approximative Gesetze des historischen Geschehens gefunden werden könnten und auch eine Voraussage des Künftigen Aussicht auf Erfolg hätte. Allerdings müßten sich derartige spezifisch historische Gesetze bei dem Mangel an quantitativen Maßbestimmungen und der Unmöglichkeit ihrer experimentellen Nachprüfung von Naturgesetzen wesentlich unterscheiden. Eine solche Regelmäßigkeit der historischen Erscheinungen ist aber tatsächlich nicht feststellbar; jede ist ein Ereignis *sui generis*, das zwar zu früheren bedeutsame Analogien aufweisen mag, aber niemals als Wiederkehr eines gleichen aufgefaßt werden kann. Daher bleiben die Geschichtswissenschaften auf die *idiographische* Methode angewiesen im Gegensatze zur *nomothetischen* der Naturwissenschaft¹; sie stehen damit der unmittelbaren Wirklichkeit näher als diese, dem logischen Erkenntnisideal und damit der objektiven Allgemeingültigkeit um ebensoviel ferner. In dieser Hinsicht nehmen sie im System der Wissenschaften eine mittlere Stellung zwischen Biologie und Psychologie ein; sie übertreffen diese an formalen Qualitäten, stehen hierin aber hinter jener zurück.

Der Grund für die Unaufstellbarkeit kausaler Gesetze in den Kulturwissenschaften ist derselbe, welcher auch in jenen benachbarten Wissensgebieten einen geringeren Grad von Exaktheit bedingt: daß nämlich im Begriffe des geschichtlichen Geschehens ebenso wie im Begriffe des Lebens und der Beseeltheit die psychische Innerlichkeit nicht vollständig ausgeschaltet werden kann. Alle historischen Geschehnisse gehen zuletzt auf Leistungen beseelter Individuen zurück. Als solche werden sie uns aber nur verständlich, wenn wir die sie begleitenden Innenvorgänge berücksichtigen. Würden wir in der Lage sein, sie nur als rein äußere, mechanistisch deutbare

¹ Diese Ausdrücke nach W. Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft, 2. A., 1900, S. 12.

Vorgänge zu verstehen, so würde damit gerade jenes Interesse schwinden, das uns bestimmt, gewisse Geschehnisse der Umwelt als „historische“ herauszuheben und für sich zu behandeln; ihr pragmatischer Zusammenhang untereinander ginge damit vollständig verloren. Eine solche der Wissenschaft vom Physischen nachgebildete Betrachtungsweise ist hier aber wegen der eigentümlichen Art des Untersuchungsobjektes auch gar nicht möglich; denn das der Dynamik des Seelischen eigene Moment der Freiheit schließt eine absolute Regelmäßigkeit, wie sie der Sukzessionskausalität des Physischen zugrunde liegt, von vornherein aus. Nun wäre es — nach einem Ausdrucke L. M. Hartmanns — allerdings ein „psychologisches Vorurteil“, den bewußten Willen des Menschen als bewegende Kraft in den Zusammenhang einzufügen¹. Denn da die geschichtlichen Tatsachen als solche wahrnehmbare Außenweltvorgänge sind, würde die Durchbrechung der physischen Kausalkette durch psychische Faktoren in der Tat eine unkritische Vermengung der beiden Kausalitätsarten bedeuten. Vielmehr muß auch die Geschichte die menschlichen Handlungen so zu betrachten suchen, als ob sie, wie andere biologische Vorgänge, durch die Gesamtheit äußerer und innerer Umstände eindeutig determiniert wären. Nur läßt sich diese Fiktion praktisch nicht überall durchführen, weil eben die Reaktionsweisen lebender Wesen unberechenbaren Schwankungen unterworfen sind, und zwar um so mehr, je höher differenziert diese Wesen sind. Daß ein getretener Wurm sich krümmen wird, ist höchst wahrscheinlich, obwohl auch nicht mehr so sicher, wie daß der losgelassene Stein zur Erde fällt. Wie aber ein Hund oder gar ein Mensch sich verhalten wird, wenn er angegriffen wird, läßt sich a priori in keiner Weise bestimmt vorhersagen, weil hier die genauere Kenntnis des inneren Faktors, auch wenn man sich diesen in Gehirn und Nervensystem transformiert denkt, fehlt. Hier kann nur ein intuitiv psychologisches Verstehen die vorhandene Lücke ausfüllen. Ähnliches gilt auch von Massenwirkungen, die sich ebenfalls aus Individualleistungen zusammensetzen. Eine Regel, wie sich Völker in gewisser politischer oder wirtschaftlicher Lage verhalten, läßt sich niemals mit solcher Bestimmtheit aufstellen, daß daraus eine sichere Voraussage für einen konkreten Fall der Zukunft

¹ L. M. Hartmann: Über historische Entwicklung, 1905, S. 6.

hergeleitet werden könnte; ebensowenig läßt sich in Hinsicht einer Versammlung von Menschen auf Grund früherer Erfahrungen mit Sicherheit voraussagen, ob in ihr bei dem Rufe: Feuer! eine Panik ausbrechen werde oder nicht. Denn unbestimmbare Faktoren, die von uns nicht anders als psychisch gedeutet werden können, vermögen den Gang der Ereignisse oft unberechenbar zu beeinflussen. Auch die Geschichte der Philosophie läßt sich nicht rein als Geschichte der Probleme in ihrem logischen Zusammenhange und ohne Mitberücksichtigung der psychologischen Eigenart der in ihr auftretenden Denker darstellen, weil eben auch hier die Ideenschöpfung an einzelne beseelte Individuen gebunden ist, deren psychische Konstitution vielfach Abweichungen, sprunghafte Fortschritte oder rückläufige Bewegungen der Gedankenentwicklung bedingt.

Allerdings gestalten sich diese Verhältnisse günstiger, eine je größere Zahl handelnder Individuen in Betracht gezogen wird und je mehr überhaupt — sei es durch Richtung der Aufmerksamkeit auf die Totalität oder auch infolge Mangels an Urkunden — das Individuelle zugunsten des Generellen zurücktritt (so in der Prähistorie und in universal- gegenüber spezialgeschichtlichen Darstellungen). In diesen Fällen nähern sich die historischen Wissenschaften den Naturwissenschaften an, während ihr spezifischer Bedeutungscharakter aber in gleichem Maße zurücktritt. Ebenso wie für die Psychologie und vorwiegend auch für die Biologie wird auch für die Kulturwissenschaften das methodische Ideal nicht das logische der Naturgesetzlichkeit, sondern nur das biologische der Entwicklung sein, welches durch das zeitliche Moment, das ihm eignet, sein Verwachsen mit dem seelischen Erleben bekundet. Selbstverständlich aber wird die positive Forschungsarbeit sich auch hier nicht in polare Gegensätze teilen, sondern in mannigfachen Abstufungen der Methodik und der Art der Ergebnisse sich bewegen.

IV. Transzendentalphilosophie.

§ 59.

Wenn die kritische Erkenntnistheorie das Geltungs- und Wahrheitsproblem zu ihrem Gegenstande hat, während die ihr vorausgehende Erkenntnispsychologie die Entstehung jenes geistigen Phä-

nomens, das „Erkenntnis“ genannt wird, darstellen soll, so ist das Thema der Transzendentalphilosophie die Untersuchung ihrer Möglichkeit: die Aufdeckung der letzten Grundlagen und Voraussetzungen objektiven Erkennens. Daß es überhaupt so etwas gebe, was in irgendeinem Sinne „Erkenntnis“ heißen kann, mag es sich um die Wahrnehmung der gewöhnlichen Erfahrung oder um die letzten Ergebnisse der Wissenschaft handeln, ist dabei natürlich vorausgesetzt. Ihre Wertbestimmung hängt aber wesentlich von diesen transzendental-philosophischen Untersuchungen ab.

Die Transzendentalphilosophie „überschreitet“ dabei das natürliche und wissenschaftliche Bewußtsein schon vermöge der ihr gesetzten Aufgabe insofern, als sie jeden vorgefundenen oder jemals erreichten Erkenntnisstandpunkt immer von neuem wieder zu ihrem Gegenstande macht und damit höchstmöglicher Voraussetzungslosigkeit zustrebt. Ihre Aufgabe ist daher eine unendliche; sie ist aber gleichwohl eine immanente, weil sie sich gänzlich innerhalb des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes bewegt und mit der metaphysischen Frage nach der Realität des Erkennbaren unmittelbar nichts zu tun hat, wenn sie auch für ihre Beantwortung, soweit eine solche überhaupt möglich ist, die unerläßliche Vorarbeit liefert. Selbstverständlich hat jene Abgrenzung der Arbeitsgebiete nur methodologische Bedeutung, während in der konkreten wissenschaftlichen Arbeit ihre gegenseitige Bedingtheit auch ein Ineinandergreifen ihrer Aufgaben und Lösungsversuche mit sich bringt. Auch die Transzendentalphilosophie wird gelegentlich eine genetische Darstellungsform wählen, so wenn sie die Bedingungen objektiver Erkenntnis in Form von intellektuellen Prozessen und geistigen Operationen vor unseren Augen entwickelt. Es wäre aber unrichtig, ihre Methode deshalb psychologisch zu nennen, weil sie damit ja keineswegs die Entstehung konkreter Erkenntnisvorgänge im Bewußtsein introspektiv darstellen will, sondern sich nur einer metaphorischen Ausdrucksweise bedient, welche durch die Natur der Sprache und die zeitliche Grundform alles Vorstellens bedingt ist.

An dieser Stelle sollen die Fragen der Transzendentalphilosophie nur insoweit zur Besprechung gelangen, als sie mit der psychophysischen Doppelnatur alles Gegebenen und ihrer hier versuchten Kennzeichnung zusammenhängen. In dieser Hinsicht kommen vor allem zwei Probleme in Betracht: 1. Die Klarstellung der Tatsache,

daß trotz der durchwegs subjektiven Zuordnung aller Wissensbestandteile objektive Erkenntnis möglich ist oder kurz: das Problem der Objektivität. 2. Die Erörterung des Gegensatzes und anderseits wieder der merkwürdigen Zusammenstimmung der formalen und materialen Erkenntnis Komponenten oder kurz: das Problem der Apriorität. Beide Fragen greifen vielfach ineinander, ebenso ihre Beantwortung. Ihr Kreuzungspunkt ist das Problem der Affinität.

§ 60.

Was das Problem der Objektivität betrifft, so wäre es von vornherein falsch gestellt, wollte man, vom Augenblickserlebnis ausgehend, nun die Frage aufwerfen, welche Wege von hier zur objektiven Welterkenntnis hinführen. Dem muß entgegengehalten werden, daß die Konzentration der gesamten Wirklichkeit in den Moment ihrer lebendigen Ich-Bezogenheit zwar eine Rekonstruktion des Tatsächlichen ist, aber keineswegs irgend einer erkenntnistheoretischen Bewußtseinslage entspricht. Denn in jedem Augenblicke bewußten Daseins sehen wir uns bereits einem Umkreis objektiver Bestimmtheiten gegenüber und finden uns mit unserer Innerlichkeit im Mittelpunkt eines mehr oder minder vollständigen Außenweltbildes, wie dies schon unserem unaufhebbaren Raum- und Zeitbewußtsein entspricht; nur daß diese empirische Umwelt mit allen ihren anschaulichen und begrifflichen Komponenten selbst wieder von dem stets gegenwärtigen, zeitlosen Augenblickserlebnis umfassen ist. Das vorstellende Bewußtsein einer objektiven Außenwelt ist somit — phänomenologisch genommen — ebenso primär und ursprünglich wie das erlebende Bewußtsein einer subjektiven Innenwelt. Es entspricht dies ganz dem psycho-physischen Charakter des Empirischen überhaupt, das seiner physischen Seite nach stets objektiv ist und seiner psychischen Seite nach einer Objektivierung in Raum und Zeit zustrebt. Keine Denkopoperation würde auch imstande sein, aus Elementen, welche selbst rein subjektiv wären und nicht in sich selbst einen Hinweis auf ihre Objektivierung enthielten, ein objektives Weltbild zu gestalten. Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie kann daher nicht so gemeint sein, daß sie aus subjektiven Elementen den Aufbau objektiver Erkenntnis herleiten soll. Eine solche Ausdrucksweise wäre auch deshalb irreführend, weil sie die wiederholt zurück-

gewiesene spiritualistische Deutung der vorgestellten Inhalte in sich schließen würde. Psychisch ist an einer gegebenen Vorstellung nur ihre Erlebnißseite und deren Zusammenhang mit dem Gesamtkomplex des Ich-Erlebnisses. Dieser Fundamentalcharakter ist aber allen Wirklichkeitsbestandteilen gemeinsam, den letzten Denksetzungen der Wissenschaft nicht minder wie der elementarsten Empfindung. Die besondere Aufgabe der Transzendentalphilosophie erwächst nur daraus, daß sie diesen Fundamentalcharakter alles Gegebenen auch in der Reflexion festhält und unter seiner steten Mitberücksichtigung den Prozeß des Erkennens verfolgt.

Anderseits muß daran festgehalten werden, daß weder für die Gestaltung des natürlichen Weltbildes noch für die wissenschaftliche Erkenntnis jemals andere Bausteine zur Verfügung stehen wie die Bestandteile der unmittelbaren Erfahrung. Diese allein ist primäre Gegebenheit, auf welche sich alle unsere Aussagen beziehen und mit der sie übereinzustimmen trachten. Nun sind aber alle diese primären Erfahrungsbestandteile (zwar nicht selbst subjektiv, wohl aber) durch ihre Ich-Bezogenheit ursprünglich subjektiv orientiert. In der Erfahrung kommen — wie Kant sagt — die Wahrnehmungen nur „zufälligerweise“ zusammen, insofern ihre Reihenfolge durch psychische Momente bedingt ist, nicht durch ihre objektive Zusammengehörigkeit. Überdies kommen sie durchwegs sukzessiv zur Apprehension ohne Rücksicht auf ihre objektive Gleichzeitigkeit oder zeitliche Folge. Ein und dieselbe Erscheinung oder Konstellation von Erscheinungen ist im gegenwärtigen Bewußtseinsmomente von anderen inneren Empfindungen begleitet als in dem gerade vorausgegangenen oder nachfolgenden. Sie ist daher unbeschadet der Identität ihrer inhaltlichen Bestimmungen in ihrer Zuordnung zum erlebenden Bewußtsein einer beständigen Entwirklichung und Verwirklichung unterworfen, derzufolge sie bald mit dem psychischen Index einer Erinnerungs-, Wahrnehmungs- oder Phantasievorstellung auftritt und sich so in eine sukzessive Reihe allerdings kontinuierlich ineinander übergehender Einzelvorstellungen zerlegt. Der introspektiv feststellbare „psychologische“ Zusammenhang der Empfindungstatsachen im unmittelbaren Bewußtsein deckt sich somit in den seltensten Fällen mit jenem objektiven Zusammenhange, der ihren inhaltlichen Bestimmtheiten zukommt. Wird jener in der Form eines Satzes ausgesprochen, so entsteht das, was Kant ein „Wahr-

nehmungsurteil“ nennt. Diese sogenannten Wahrnehmungsurteile sind gar keine Urteile im logischen Sinne (insofern in ihnen nichts beurteilt wird), sondern bloße Aussagen über einen subjektiven Empfindungszustand; sie müßten richtigerweise alle mit dem Wörtchen „ich“ eingeleitet werden: ich sehe rot, ich empfinde warm. Zum „Erfahrungsurteil“, also zu objektiver empirischer Erkenntnis werden sie erst durch Loslösung des Beurteilten aus seiner Ich-Beziehung: das Erfahrungsurteil ist eine Aussage über das Verhältnis der Vorstellungsinhalte untereinander ohne Rücksicht auf ihre Zuordnung zu einem erlebenden Bewußtsein. Da diese aber das Ursprüngliche ist, so wird die Frage unabweisbar: Wie sind Erfahrungsurteile (und jenes System von Erfahrungsurteilen, das Erfahrungswissenschaft heißt) überhaupt möglich? Wenn man unter „Natur“ den in Erfahrungsurteilen niedergelegten objektiven Zusammenhang nach eigengesetzlichen Bestimmungen angeordneter Vorstellungsinhalte versteht, so läßt sich jene Frage auch so aussprechen: Wie ist Natur selbst möglich? Sie ist das eigentliche Grundproblem der Transzendentalphilosophie. „Erfahrung“ im Sinne eines Systems von Erfahrungsurteilen und „Natur“ im Sinne eines Systems objektiver Dinge und Ereignisse unterscheiden sich nur dadurch, daß dort die Erinnerung an die ursprüngliche Ich-Bezogenheit des Gemeinten durch den Namen festgehalten wird, hier aber weggelassen ist.

Die Relationen zwischen den Erscheinungen, die im Erfahrungsurteile ausgesagt werden, lassen sich auf gewisse immer wiederkehrende formale Typen zurückführen, die Kategorien genannt werden. Über Zahl und Art dieser Kategorien kann man verschiedener Meinung sein; beide sind auch selbst etwas Schwankendes. Denn nicht nur, daß die Kategorien selbst entwicklungsfähig sind, können auch einzelne von ihnen allmählich mehr in den Hintergrund treten und unter Umständen ganz wegfallen. Die Kategorie der Kausalität ist ein Beispiel der ersten, jene des Zweckes ein solches der zweiten Art, die der Sohnschaft ein Beispiel der dritten. Es hängt dies damit zusammen, daß alle Kategorien ursprünglich in der inneren Erfahrung wurzeln und typische Erlebniszustände bezeichnen. So ist die Kategorie der Dinglichkeit ursprünglich nur ein Gegenbild des einheitlichen Ich-Erlebnisses, jene der Kausalität ein Reflex des dynami-

schen Willenserlebnisses. In ihrer Anwendung auf die äußere Erfahrung verblässen diese psychischen Kategorien gleichsam, sie verlieren ihre innere Lebendigkeit und werden zu rein logischen Formen, zu bloßen Funktionsweisen der Synthesis. Eben damit machen sie eine Entwicklung durch, welche sie von ihrem Mutterboden des seelischen Erlebens immer mehr ablöst, Überflüssiges abstreift und sie ihrer Art und Zahl nach einer Art Selektion unterwirft. Aber ungeachtet dieser Bildsamkeit und Entwicklungsfähigkeit des Kategoriensystems — welche Kant übersehen hatte — wird doch zu jeder Zeit ein gewisser Bestand an „objektiv gültigen“, konstitutiven Kategorien festzustellen sein, die wie jene der Dingenheit oder der Kausalität schon deshalb vom vollständigen Untergange ausgenommen sind, weil ohne sie jedes Verständnis der primären Erfahrung ebenso ausgeschlossen wäre wie eine gemeinsame Verständigung über sie mittels der Sprache. Die wahre Bedeutung der Kategorien liegt aber noch tiefer. Im Erfahrungsurteile sind sie zunächst bewußt logische Ordnungsformen des gegebenen Erfahrungsinhaltes; die Wurzel ihrer Geltung liegt aber darin, daß ohne sie jene geordnete sinnliche Erfahrung, aus der dieser Inhalt stammt, gar nicht möglich wäre. Das Erfahrungsurteil hat seine Grundlage immer im Wahrnehmungsurteile und auch das, was in ihm über dieses hinzukommt, muß seine letzte Grundlage gleichfalls in der sinnlichen Erfahrung besitzen. Das Erfahrungsurteil kann nichts erfinden, was nicht in der Erfahrung selbst läge; es kann nur sichtbar machen, aussprechen, formulieren, was in ihr enthalten ist. So wäre von „Dingen“ zu sprechen gar nicht möglich, wenn nicht die primäre Erfahrung eine gewisse Konstanz im Zusammensein der Qualitäten zeigen würde; „Ursache und Wirkung“ wären in ihrer Anwendung auf die Außenwelt sinnlose Begriffe, wenn die äußere Erfahrung nicht selbst in so und so vielen Fällen eine Regelmäßigkeit inkonvertibler Erscheinungsformen zu erkennen gäbe. Die Objektivität des Erfahrungsurteiles besteht ja in gar nichts anderem, als daß es mit seinem Objekte, und das ist zuletzt die Beschaffenheit und Abfolge der sinnlichen Erscheinungen, übereinstimmt. Die Kategorien besitzen somit nebst ihrer subjektiv-logischen auch eine objektiv-reale Bedeutung, welche, allgemein ausgedrückt, darin besteht, daß schon die sinnlich gegebenen Wahrnehmungsinhalte eine gewisse immanente Ordnung und Regelmäßigkeit zu

erkennen geben, welche gestattet, sie in logische Formen einzuordnen, ja zu einer solchen Einordnung gewissermaßen herausfordert. Würden die Erscheinungen nicht durch eine Art gegenseitiger Selbstkorrektur der Wahrnehmungen als ein Zusammenhang eigener Art aus ihrem zufälligen Zusammengeratensein im unmittelbaren Bewußtsein sich herausheben, so wäre keine logische Denkopoperation imstande, in das Chaos fragmentarischer Sinneseindrücke Einheit und Ordnung hineinzubringen und aus ihnen eine in sich zusammenhängende „Erfahrung“ zu gestalten. So ist die *r e a l e* Kategorie der Dinglichkeit nichts anderes als jene früher erwähnte Konstanz in der Verbindung von Qualitäten; die *r e a l e* Kategorie der Kausalität nichts anderes als die tatsächliche Inkonvertibilität der Erscheinungsfolgen. Was unsere kategorialen Begriffe jeweils *m e h r* enthalten als dies, wie die Identität eines substantiellen Trägers im Wechsel seiner Eigenschaften, Notwendigkeit des Naturgeschehens und dergleichen, stammt aus der inneren Erfahrung, ist umbildungsfähig und zu großem Teile eliminierbar. Als Kern und fester Bestand der Kategorialbegriffe bleibt somit nur die Art und Form jener unwillkürlichen Synthesis übrig, welche sich schon zwischen den sinnlichen Teilwahrnehmungen (die nur in den seltensten Fällen mit sensiblen Minimen zusammenfallen) vollzieht und vermöge deren sie sich zu jenem geordneten Außenweltbild zusammenschließen, wie es, wenn auch selbst wieder nur bruchstückweise, dem empirischen Bewußtsein jederzeit vorliegt. Die an ihm sich weiterhin betätigenden intellektuellen Prozesse der Urteilsformung, der methodischen Sichtung und Auswahl, seiner Ergänzung durch Wahrnehmungsmöglichkeiten und Hypothesen seiner begrifflichen Umbildung, endlich der Zusammenschluß der einzelnen Teilweltbilder zum Begriffe eines physischen Universums vollziehen sich zwar auf Grund nicht rein empirischer Denkprinzipien, liegen aber gleichwohl in der Verlängerungslinie der sinnlichen Erfahrung und finden in ihr auch allein Bestätigung und Kontrolle.

Das eigentlich transzendente Problem steckt somit in der primären Erfahrung. Es läßt sich als das der *Affinität* der Erscheinungen in bezug auf die Bedingungen objektiver Erkenntnis bezeichnen. „Denn es könnten wohl — wie Kant sagt — allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht

gemäß fände und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer und nichtig und ohne Bedeutung wäre¹.“ Allgemein ausgedrückt: die Anwendung der aus der inneren Erfahrung entstammenden Kategorien setzt voraus, daß die primären Erfahrungsinhalte durch ihre Art und Beschaffenheit ihnen gleichsam entgegenkommen und eine ihnen selbst, ohne Rücksicht auf ihre Zuordnung zu einem erlebenden Ich, zukommende Ordnung zu erkennen geben, vermöge welcher Aussagen über ihren objektiven Zusammenhang in Raum und Zeit überhaupt erst möglich werden. Daher sprechen die Erfahrungsurteile immer nur explicite aus, was — zwar nicht im einzelnen, isolierten Wahrnehmungsurteile — wohl aber in der Gesamtheit aller möglichen Wahrnehmungsurteile implicite schon enthalten war. Selbst wenn man mit *Vaihinger* die ganzen am Gegebenen sich vollziehenden Denkopoperationen und damit auch die kategorialen Synthesen als bloße Fiktionen bewerten wollte, deren Endsinn nur die praktische Beherrschung jenes Gegebenen wäre, so erhebt sich von neuem die Frage, wieso es denn kommt, daß die primäre Wirklichkeit eine solche Behandlung durch fingierende Denkprozesse sich gefallen läßt und unter ihrer Führung zu den erwarteten Folgen zurückkehrt². Daher besteht das Problem der Affinität auch nicht nur für den Standpunkt *Kants*, sondern auch für jenen *Humes*. Denn wenn man auch wie *Hume* die kategorialen Formen (mit Recht) auf innere Erlebnisse zurückführt, so erhebt sich doch auch dann wieder die Frage: wie Ideen von Impressionen, die nur in der inneren Erfahrung vorkommen, doch auf die äußere Erfahrung, die nichts dergleichen kennt, übertragen werden können, ohne mit ihr in Widerspruch zu geraten, ja daß eine solche psychische Projektion biologisch unentbehrlich werden kann. Der Unterschied von *Hume* und *Kant* ist nur der, daß jener vom psychologischen Ursprung der Kategorien ausgeht, dieser aber von ihrer logischen Verwendung

¹ *Kant*: Kr. d. r. V., § 13. Über dieses Problem bei *Kant* ausführlich in: *Kant, seine Anhänger und seine Gegner*, 1923.

² Darüber ausführlich in: *Über H. Vaihingers Philosophie des Als-Ob*. Jahrbuch der Phil. Gesellschaft a. d. Univ. Wien, 1912, S. 1 f.

als bereits festgewordener Formen des Denkens. Das Problem der Affinität läßt sich daher auch so formulieren: Welche Voraussetzungen müssen in Hinsicht des Gegebenen gemacht werden, damit Erfahrung im Sinne empirischer Erkenntnis begreiflich werde?

§ 61.

Zu einer ganz analogen Fragestellung drängt auch das Problem der Apriorität. Jeder Fortschritt des Naturerkennens bewegt sich, wie gezeigt, in der Richtung, daß der gegebene Erkenntnisstoff in ihm immer mehr zurücktritt, während die formalen und im weiteren Sinne des Wortes apriorischen Faktoren gleichermaßen in den Vordergrund rücken. Das logische Ideal aller Wissenschaft wäre so ein System vernunftgesetzlicher Beziehungen zwischen reinen Raum- und Zeitgrößen. Nun ist aber die Empfindung für uns der Urquell aller Realität. „Was mit der Empfindung zusammenhängt, ist wirklich“, während der ganze Erkenntnisprozeß gerade die Tendenz zeigt, sich von der Empfindung zu emanzipieren und dem rein Logischen zuzustreben. Die Empfindung ist so nur die niederste Stufe der Erkenntnis und soweit sie als solche, nämlich als intrasomatischer Vorgang bewußt wird, überhaupt noch nicht Erkenntnis, sondern nur ihr Anfang und erstes Prinzip. Somit entfernt sich der Erkenntnisprozeß, je mehr er seiner formalen Vollendung sich nähert, um so weiter von der unmittelbaren Wirklichkeit. Es fällt schließlich gerade das aus ihm heraus, was den eigentlichen Begriffskern des „Physischen“ bildet, das sinnenfällig Sicht- und Greifbare; was zurückbleibt, ist nur die Eigengesetzlichkeit des Denkens, welche der Subjektivität eine letzte festeste Schranke entgegensetzt. Der Begriff des Gesetzes bedeutet das eigentliche „An Sich“ für das psychische Erkenntnissubjekt, während er seinem Ursprunge nach doch mit dessen tiefstem Kern auf das Innigste zusammenhängt und in der „Notwendigkeit“ ein Moment enthält, das nur vom Standpunkte der inneren Erfahrung aus verständlich, in der äußeren aber nirgends aufzeigbar ist. Apriorische Formen sind aber auch im Erfahrungsurteile und selbst in jeder deutlich bewußten Wahrnehmung enthalten, so daß sich nirgends ein Punkt angeben läßt, wo wir es mit reinen Empfindungsstatsachen ohne jede Beimischung mentaler Fak-

toren zu tun hätten. Das Apriorische bildet so gleichsam das Gerüste der gesamten Vorstellungswelt schon in der gewöhnlichen Erfahrung, deutlicher aber noch in den höheren Erkenntnisformen. Seiner Bedeutung im ganzen der menschlichen Erkenntnis nach betrachtet, bildet es aber auch in dem Sinne nur ihr Gerüste, als es seinen Wert und Zweck nicht in sich hat, sondern letzten Grundes überall nur der Ordnung, Erforschung und praktischen Beherrschung der Erscheinungen dient. Ähnliches gilt auch von der Mathematik und reinen Kinematik. Denn wie immer man über den Ursprung ihrer Elemente denken mag, so ist doch so viel sicher, daß sie in ihrem Fortgange auf dem Wege der Idealisierung ihrer Objekte alle Wahrnehmungsmöglichkeiten räumlich-zeitlicher Verhältnisse weit hinter sich lassen, während sie doch hinterdrein die fruchtbare Anwendung ihrer Ergebnisse auf das Empirische gestatten und gerade darin ihre hohe Bedeutung im Erkenntnisssystem besitzen und bewähren.

Hierher gehören auch eine ganze Reihe methodischer Gesichtspunkte, die wir an das Gegebene heranbringen und die zu seiner Erforschung unentbehrliche Dienste leisten, ohne daß sie doch in der Erfahrung eine hinreichende Grundlage hätten. So ist allerdings eine gewisse Regelmäßigkeit der Erscheinungsfolge eine empirische Tatsache. Eine absolute und für alle Erscheinungen ausnahmslos gültige Regelmäßigkeit dieser Art hingegen ist eine erfahrungsgemäß nicht mehr zu begründende Annahme. Sie ist auch nicht induktiv begründbar, weil jede Induktion sie bereits voraussetzt; auf jeden Fall würde sie aber durch die postulierte Universalität ihrer Geltung jede Induktion weit hinter sich zurücklassen. Diese Annahme ist zunächst nur subjektive Forschungsmaxime, die verlangt, eine allenfalls beobachtete Unregelmäßigkeit im Naturlaufe nicht als Tatsache hinzunehmen, sondern der ungenügenden Kenntnis des betreffenden Erscheinungsgebietes zuzuschreiben. Das gleiche gilt auch von der methodischen Voraussetzung einer bestehenden Natureinheit in dem Sinne, daß kein Teil des physischen Universums eine spezifische Ausnahmstellung einnimmt, so daß die in anderen Teilen aufgefundenen Naturgesetze für ihn keine Gültigkeit hätten. Wenn die Naturwissenschaft heute geneigt ist, in den verschiedensten physikalisch-chemischen Tatsachengebieten einen einheitlichen (elektromagnetischen) Grundtatbestand zu erblicken, so kommt

dieser auf Grund empirischer Forschung sich ergebende Umstand dem Einheitstribe menschlichen Denkens in glücklichster Weise entgegen. Es kann aber doch die Frage aufgeworfen werden, ob die Erfahrung zu einer solchen Annahme auch dann *zwingen* würde, wenn jenes Einheitsbedürfnis gar nicht vorhanden oder der menschliche Geist so geartet wäre, daß er nur an einer Vielheit von Prinzipien Befriedigung fände? In diesem Falle würde der Stand empirischer Forschung genug Handhaben bieten, um auch bei einer Vielheit von Grundtatsachen stehen bleiben zu können, abgesehen davon, daß dann jene Einheit gar nicht gesucht und wohl auch gar nicht „gesehen“ würde. Diese und ähnliche Annahmen sind daher durchwegs insofern *a p r i o r i s c h e r* Natur, als sie empirisch nicht strenge begründbar sind. Dadurch, daß ihnen aber die Erfahrung niemals widerspricht und die Erkenntnispraxis ihre Unentbehrlichkeit und Fruchtbarkeit immer wieder von neuem bestätigt, rücken sie selbst allmählich von hypothetischen Annahmen und subjektiven Forschungsmaximen zum Range objektiver Naturgesetze auf. Wenn Kant von der „Notwendigkeit“ spricht, die den Begriffen und Grundsätzen des Verstandes, z. B. den Analogien der Erfahrung, innewohnen soll, so meint er damit offenbar das Postulat ihrer objektiven Allgemeingültigkeit, die in der Erfahrung nicht nachzuweisen ist und in ihnen doch für alle mögliche Erfahrung ausgesprochen wird.

Das transzendente Problem wurzelt hier somit in dem Wiederzusammentreffen *a p r i o r i s c h e n* oder dem *A p r i o r i s c h e n* angenäherten Wissens mit der nachfolgenden Erfahrung. Oder anders ausgedrückt: in der Tatsache, daß das Erkennen die gegebene Wirklichkeit so weit hinter sich lassen und seinen eigenen Bahnen folgen kann, ohne sich ihr doch zu entfremden und zu einem bloßen Gedankenspiel zu werden. Auch hier wird das Begreifen dieser Möglichkeit — wie im Problem der Affinität — zu bestimmten Voraussetzungen in Hinsicht des Gegebenen selbst führen müssen. Nur die Richtung der Fragestellung ist in beiden Fällen eine verschiedene. War es dort das Zusammenstimmen des empirischen Seins mit seinen Denkbedingungen, so ist es hier das Zusammenstimmen des Denkens mit dem empirischen Sein, das ihren Ausgangspunkt bildet.

§ 62.

Von welcher Seite man nun immer an dieses Problem herantreten will, so wird sich seine Lösung nur in der Richtung bewegen können, daß den primären Erfahrungsinhalten eine Eigengesetzlichkeit zugeschrieben wird, die von ihrer Zuordnung zu einem Erlebnis-Ich nicht berührt wird, zugleich aber so beschaffen ist, daß sie mit unseren subjektiven Erkenntnisbedingungen in Harmonie steht. Das Zusammentreffen von Empirischem und Rationalem in der Erkenntnis des Empirischen und weiterhin von Theorie und Praxis in der technischen Anwendung der Theorie ist nur so zu verstehen, daß beide einander nicht ursprünglich fremd sind, sondern daß im Empirischen, so wie es sich der Reflexion darbietet, das Rationale schon enthalten ist. Oder anders ausgedrückt: Daß Empfindungs-, Anschauungs- und Denknöwendigkeit, so verschieden sie auch ihrer psychologischen Ausprägung nach sich darstellen mögen, doch ihrem Wesen nach innerlich verwandt sind und auf eine gemeinsame Wurzel hinweisen. Ob man hierbei vom Denken oder vom Sein ausgeht und von einer Anpassung des Denkens an das Gegebene oder umgekehrt spricht, macht gar keinen Unterschied, sofern man nur strenge daran festhält, daß sich die ganze Untersuchung innerhalb des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes bewegt und mit dem wahrhaft Transzendenten nichts zu tun hat.

Vom Standpunkte der Unterscheidung des Physischen vom Psychischen liegt nun die Sache so, daß das primär Gegebene aus physischen Empfindungsinhalten sich zusammensetzt, während die subjektiven Denkformen teils direkt der inneren Erfahrung entstammen, teils wenigstens in ihrer psychologischen Ausprägung als bewußte Begriffe dem Psychischen sehr nahe stehen. Seelischer Natur ist auch der Erkenntniswille, der unseren Denkapparat in Bewegung setzt; mit ihm hängen auch jene methodischen Gesichtspunkte zusammen, die wir an das Gegebene heranbringen und die selbst ursprünglich nichts anderes als instinktive Antizipationen und Erwartungen sind. Psychischer Art ist endlich das Gefühl der Determiniertheit unseres Erkennens durch Empfindungs-, Anschauungs- und Denknöwendigkeit, sowie das innere Verständnis des Begriffes dieser Notwendigkeit selbst. Im Denkerlebnis empfinden wir unmittelbar, was „Zwang der Logik“, was Gebundenheit durch normative Gesetze und Eigenbestimmtheit des Denkens heißt. Die in der Un-

willkürlichkeit und der zwangsweisen Reihung der Empfindungen sich kundtuende objektive Bestimmtheit des unmittelbar Physischen können wir uns nun auch nicht anders verständlich machen denn als Ausfluß einer das Auftreten der Impressionen mit Notwendigkeit regelnden Gesetzmäßigkeit, auch wenn wir uns bewußt bleiben, daß diese „Notwendigkeit“ (im Sinne zwangsweiser Reihung der Wahrnehmungen) erst dort beginnt, d. h. gefühlt werden kann, wo die Erfahrungsvorgänge vermöge ihrer psychischen Seite in unser Innenleben hineinragen.

Die Übertragung und Anwendung dieser psychischen Faktoren auf das gegebene Physische ist nur ein Spezialfall der allgemein sich vollziehenden Objektivation des Subjektiven, und zwar einer über den eigenen Leib hinausreichenden Transformation, die deshalb den Charakter einer psychischen Projektion annimmt. So ist die Dingeinheit nur eine anschauliche Transformation des seelischen Ich-Einheitserlebnisses, die objektive Notwendigkeit nur eine psychische Projektion des subjektiven Gefühles aktiver und passiver Nötigung, die Gleichförmigkeit des Naturlaufes ursprünglich nur eine Objektivation der gefühlsmäßigen Erwartung einer Wiederkehr des Gleichen. Die nichtempirischen Elemente unserer Außenweltenkenntnis sind so ihrem Ursprunge nach nichts anderes als transformierte, in der Anpassung an das Anschaulich-Objektive selbst objektivierte Denk- und Willenserlebnisse. Und so wie das Wesen der Empfindung nur in der eigentümlichen Durchdringung gegebener Inhalte mit begleitenden Innenempfindungen besteht, so ist auch das empirische Außenweltbild eine solche Durchdringung gegebener, in ihrer ursprünglichen Einfachheit kaum mehr aufzeigbarer physischer Elemente mit Erlebnisfaktoren mannigfacher Art. Diese Durchdringung ist selbst eine gefühlsmäßige, meist nicht deutlich bewußte im Weltbilde der gewöhnlichen Erfahrung; sie wird reflektierter, erkennbarer, aber auch immer erlebnisferner in den höheren Erkenntnisformen dieses Weltbildes. Hier tritt sie als Logisierung des Wirklichen auf und jene psychischen Faktoren selbst als logische oder kategoriale Denk- und Ordnungsformen des Gegebenen, die ihren Ursprung im seelischen Erleben vergessen lassen können. Aber auch dann sind sie als bewußte Begriffe, psychologisch genommen, noch immer Denkerlebnisse, die gerade ihrem Erlebnischarakter das Normative und Bestimmende verdanken, das ihnen innewohnt. Dieses Normative ihrer Gel-

tung selbst erweist sich aber von ihrem psychologischen Ursprunge ganz unabhängig. Es offenbart sich gerade darin, daß es nicht nur subjektiver Willkür und Einbildungskraft eine Schranke zieht, sondern vor allem auch darin, daß es in der Logisierung des Tatsächlichen dieses erst aus dem subjektiven Erlebniszusammenhange endgültig befreit und damit eine Sphäre wahrhafter Objektivität schafft.

Wenn wir daher mit Rücksicht auf jenes Zusammenstimmen von Denken und Sein den Erscheinungen eine Affinität in bezug auf unseren Verstand (oder umgekehrt) zuschreiben, so sagen wir damit aus, daß wir uns das eigentümliche, empirische Erkenntnis ermöglichende Verhalten des Gegebenen, die „befremdliche Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen“ (Kant), nicht anders begreiflich zu machen wissen, als durch Annahme einer dem Physischen und dem Psychischen gemeinsamen Gesetzmäßigkeit, die zwischen den primären Bestandteilen der physischen Umwelt ebenso waltet wie im subjektiven Denken und den ihm zugrunde liegenden psycho-physischen Transformationen. Nennt man diese allgemein geltende Gesetzmäßigkeit nach anthropologischem Vorbild aber mit Ausschluß aller anthropomorphen Deutungen Vernunft (Logos), so ist diese zugleich subjektive und objektive Vernunft weder ein Physisches noch ein Psychisches, sondern ein höheres Drittes: das eigentliche Grundgesetz der empirischen Welt oder der Welt als Vorstellung, das sowohl für die primäre Tatsächlichkeit des Gegebenen gilt wie für jede Form der Objektivation des Subjektiven im vorstellenden Bewußtsein. Es bedeutet durch diese Überordnung das eigentlich Gegenständliche, das wahre An-Sich für unseren Erkenntniswillen, das zwar selbst nicht ist und nicht als Seiendes besonderer Art bestimmt werden kann, das aber für alles empirisch Seiende gilt. Aber allerdings ist diese Geltung nur für den Umfang des erkenntnistheoretischen Bewußtseins festzustellen, während ihre Ausdehnung auf alles möglicherweise Seiende überhaupt, also auf wahrhaft Transzendentes, durch nichts nahegelegt wird. Ebenso wenig erstreckt sie sich auf das Ich-Erlebnis als solches, soweit es noch nicht in die Form des vorstellenden Bewußtseins eingegangen ist. Das Psychische an sich selbst ist reine Irrationalität und steht in seiner ursprünglichen Unmittelbarkeit noch außerhalb der Korrelation von Subjektivem und Objektivem. Vom Standpunkte der Reflexion aus, die immer an diese Korrelation gebunden

ist, kann es allerdings nur als reine Subjektivität bestimmt werden, aber auch das nur im Hinblick auf seine mögliche Objektivation in Anschauung und Denken. Die empirische Realität des Vernunftbereiches schließt seine transzendente Idealität im Sinne einer kritischen Begrenzung seines Geltungsgebietes nicht aus.

Eine solche kritische Begrenzung auf Grund ihrer eigenen Feststellungen muß sich nun auch die Transzendentalphilosophie selbst in Hinsicht ihrer Aufgaben und Ziele gefallen lassen. So ist die naheliegende Frage nach dem Ursprunge der Empfindungsinhalte, der Erlebnisse oder des Vernunftgesetzes für sie nicht mehr beantwortbar, weil die Geltung unserer Denkformen von ihr nur für die empirische Welt feststellbar, dieser Ursprung aber im Empirischen nicht aufzeigbar ist. Nur in der Loslösung der einzelnen seelischen Komponenten aus dem einheitlichen Ich-Erlebnis und ihrer weiteren Transformation in Physisches läßt sich nach dieser Richtung hin allenfalls ein andeutender Hinweis erblicken. Daß aber überhaupt etwas ist und daß es so ist, wie es ist, muß von ihr als letzte Urtatsächlichkeit hingenommen werden. Ihre Aufgabe kann es nur sein, das gegeben Seiende nach allen Richtungen hin in seiner Eigenart zu charakterisieren und von vorschnellen Deutungen und falschen Interpretationen wissenschaftlicher oder vorwissenschaftlicher Art freizuhalten. So ist auch jene Annahme eines allgemein geltenden Weltvernunftgesetzes kein Dogma, sondern in dem Sinne eine bloße Idee und im Grunde eine unendliche Aufgabe, als sie nicht nur an dieselben Denk- und Erkenntnisbedingungen gebunden ist, welche sie aussagt, sondern auch insofern, als dieser Begriff des Gesetzes selbst im Fortschritte philosophischer Erkenntnis einer weiteren Entwicklung fähig ist und seine Erfüllung mit konkretem Inhalt eine wechselnde sein kann. In gleichem Sinne muß auch die hier gegebene Unterscheidung des Physischen und Psychischen als eine vorläufige und unabgeschlossene These bezeichnet werden, insofern sie durch fortschreitende Verfeinerung der Bewußtseinsanalyse bei gleichzeitiger Präzisierung im Ausdrucke eine weitere Verdeutlichung, Ausgestaltung, aber auch Berichtigung und Verschiebung erfahren kann. Die letzte Aufgabe der Transzendentalphilosophie im System der Wissenschaft ist ja gerade die, durch Erklimmen immer höherer Standpunkte der Betrachtung jedes Erstarren unseres Wissens in dogmatischen Formen zu verhüten.

5. Kapitel.

Zur Metaphysik des Physischen und Psychischen.

I. Aufgabe und Methode der Metaphysik überhaupt.

§ 63.

Metaphysik wird hier in ihrem letzten, historisch wohl begründeten Sinne verstanden als *Ontologie*, als Bestimmung des Wahrhaft-Seienden oder — was praktisch auf dasselbe hinauskommt — als Realitätsbewertung des Gegeben-Seienden. Ihr Thema ist die *Wirklichkeit* des Erkannten, nicht die *Wahrheit* des Erkennens. „Wahrheit“ liegt immer nur im Urteile und besteht in dessen Übereinstimmung mit seinem Gegenstande. Die Wahrheit eines Urteiles ist, formal genommen, ganz unabhängig von der Wirklichkeit des Beurteilten. Auch Urteile über reine Denksetzungen oder Produkte freischaffender Phantasie können in ihrer Art wahr sein. Empirische Urteile sind dann wahr, wenn sie Aussagen über vergangene Erfahrungen so formulieren, daß sie mit gegenwärtigen und künftigen Erfahrungen derselben Art übereinstimmen. Die materiale Wahrheit apriorischer Urteile besteht darin, daß sie auf Erfahrung übertragen werden können, ohne ihr zu widersprechen. Hingegen ist die primäre Erfahrung an sich selbst weder wahr noch falsch, sondern bedeutet für unser Erkennen eine letzte Tatsächlichkeit, die als solche hingenommen werden muß. Sie bildet selbst den entscheidenden Prüfstein für die Wahrheit aller auf das Gegebene bezüglichen Urteile.

Gleichwohl können auch der primäre Erfahrungsinhalt und gleich ihm alle Inhalte unserer gesamten Erkenntnisphäre einer weiteren Beurteilung in Hinsicht ihres *Realitätswertes* unter-

worfen werden. Wie die Frage der Wahrheit nur auf Urteile, so bezieht sich die Frage nach der Wirklichkeit nur auf den Gegenstand möglicher Urteile, nämlich auf gewisse Vorstellungen. Was kann diese Frage überhaupt bedeuten? Offenbar kann sie in Hinsicht eines in keiner Weise Seienden oder Wirklichen gar nicht aufgeworfen werden. Sein, Existenz, Wirklichkeit, Realität besitzt in irgend einem Sinne schlechterdings alles, auch die wildesten Ausgeburten der Phantasie, die falschesten Urteile, sogar das Nicht-Sein (als Begriff oder Wortverbindung). Mit den Eleaten läßt sich sagen, daß ein wahrhaft Nicht-Seiendes nicht einmal gedacht werden kann; denn in dem Augenblicke, wo es gedacht wird, hört es auf, ein Nicht-Seiendes zu sein und gewinnt Existenz eben als Gedanke. Die Frage, ob etwas „ist“, kann daher vernünftigerweise nur bedeuten, welcher Art es ist oder in welchen Zusammenhang es hineingehört. So war es der Sinn des Cartesianischen Zweifels, ob die Dinge unserer Umwelt „nur“ als subjektive Vorstellungen wirklich seien, oder ob ihnen Existenz auch in einem anderen Zusammenhange als dem unseres individuellen Bewußtseins zukomme. Traumbilder sind wirklich im Traumzusammenhange, lassen sich aber nicht in den Zusammenhang der Wachvorstellungen einordnen und erscheinen daher vom Standpunkte des Wachbewußtseins aus als unwirklich. Mit der „Wirklichkeit einer Vorstellung“ ist in der Regel nur gemeint, daß sie unter gewissen Umständen auch im Zusammenhange der Wahrnehmungen vorkommen könne; kann sie das nicht, so heißt sie „unwirklich“, bleibt aber als Vorstellung gleichwohl in ihrer Art wirklich. So bedeutet die Frage: ob Atome, Elektronen und dergleichen etwas „Wirkliches“ seien oder nicht, soviel als, ob sie unter geeigneten Umständen wahrnehmbar gemacht werden können oder ob dies prinzipiell ausgeschlossen ist; auch im letzten Falle sind sie „wirklich“, aber in anderer Art, nämlich als Gebilde wissenschaftlicher Phantasie und Begriffsbildung; auch dann kann es wieder Abstufungen der Realität geben, je nachdem sie als Hypothesen oder als Fiktionen eingeschätzt werden. In dem gleichen Sinne heißt das Vergangene „entwirklicht“. Die Frage, ob Homer gelebt habe, bedeutet, ob ein Mensch dieses Namens im Zusammenhange anderer unzweifelhaft möglicher Wahrnehmungen (z. B. seiner räumlichen Umschließung) wahrnehmbar gewesen sei. Daß er heute nicht mehr lebt, also nicht

mehr „wirklich“ in dem eben angeführten Sinne ist, bedeutet, daß er gegenwärtig nicht mehr im Zusammenhange möglicher Wahrnehmungen, sondern nur im Zusammenhange sekundärer Vorstellungen existiert. Der Satz: daß a l l e s wirklich sei — im Grunde nur eine Folgerung aus dem Satze des Bewußtseins — bedarf daher einer Ergänzung dahin: daß „alles“ in seiner Art wirklich genannt werden kann. Auch der Stein der Weisen und das Perpetuum mobile besitzen psychologische Realität, nämlich als Wunscherfüllungsvorstellungen, nicht aber physikalische Wirklichkeit, weil es nicht möglich ist, diese Vorstellungen in den Zusammenhang beobachtbarer Dinge und Vorgänge einzufügen. Umgekehrt wieder gelten die Vorgänge auf der uns abgekehrten Seite des Mondes als physikalisch ebenso wirklich wie die Vorgänge auf der Erde, während ihre psychologische Wirklichkeit infolge ihrer Unwahrnehmbarkeit eine andere ist als die der letzteren. Ebenso kann die seelische Gestalt eines Menschen poetische Wirklichkeit haben im Zusammenhange eines Dramas, aber historisch unwirklich heißen im Zusammenhange der Weltgeschichte usw.

Jede solche Wirklichkeitsbestimmung ist somit relativer Art, insofern sie ein Gegebenes oder Gedachtes in einen bestimmten Zusammenhang einordnet und aus anderen Zusammenhängen ausschließt. Es kann aber auch ein Begriff von Wirklichkeit gebildet werden, der diese Relativität abstreift. Eine solche absolute Wirklichkeit bestünde darin, daß ein Seiendes auch außerhalb jedes Zusammenhanges mit anderem existiert, beziehungsweise in keinen bestimmten Zusammenhang mehr eingeordnet werden kann. Eine solche absolute Realität kann nur metaphysischer Art sein, weil sie innerhalb der empirischen Welt des Vorstellbaren, die alles Physische umfaßt, keinen Vergleichspunkt mehr findet. Absolute Wirklichkeit in diesem Sinne kommt z. B. der Substanz Spinozas zu, welche nichts anderes bedeutet als den Inbegriff oder die unbedingte Totalität alles irgendwie Existierenden. Da eine solche Totalität nur in der Idee existiert und in ihrer Beschaffenheit gänzlich unbestimmt bleibt (wie die unendlich vielen unbekannten Attribute der Substanz), so läßt sich dieses Spinozistische Schema im Grunde auf jede mögliche Weltanschauung übertragen.

§ 64.

Innerhalb der empirischen Welt findet die Frage nach absoluter Realität keinen Anhaltspunkt, weil es ja gerade zu ihrem Charakter gehört, in allen ihren Teilen korrelativ zu sein. Es gibt kein Physisches, das nicht durch seine Erlebnisseite zu einem Erlebnismittelpunkte, „Ich“ genannt, in Beziehung stünde und kein Psychisches, das rein als solches ohne Beziehung auf den Leib bewußt wäre. Wirklichkeit innerhalb des Empirischen bedeutet daher immer: in einem Erlebnis- beziehungsweise Vorstellungszusammenhange bestimmter Art stehen. Hingegen kann der Maßstab absoluter Realität an die empirische Welt als Ganzes angelegt und sohin gefragt werden, ob sie einzigartig und außerhalb jedes Zusammenhanges existiert oder ob auch sie nur in ihrer Art wirklich ist, etwa als Erscheinung, Abbildung, Zeichen oder Symbol einer andersgearteten absoluten Realität. Keinesfalls aber darf diese Realitätsfrage mit jener nach der Subjektivität oder Objektivität unseres Vorstellens und Denkens zusammengeworfen werden. Die Kategorie: Subjekt-Objekt gilt unseres Wissens nur für die empirische Welt, deren wesentlichsten Charakterzug sie ausmacht. Innerhalb ihrer ist jeder Wirklichkeitsbestandteil subjektiv und objektiv zugleich, nur in verschiedenem Maße. Hingegen bezieht sich das Realitätsproblem auf die Gesamtheit alles Subjektiven und Objektiven überhaupt; fraglich kann nur sein, ob unserem Denken eine solche nicht bloß objektive (und als solche stets relative) Wirklichkeit erreichbar sei.

Entscheidungen über diese Frage sind durchwegs metaphysische Aussagen, insofern sie das Ganze der Bewußtseinswelt nur von einem bewußtseinstranszendenten Standpunkte aus in seinem Realitätswerte bestimmen können. Solche Aussagen sind naturgemäß einer empirischen Verifikation nicht fähig und ihre Wahrheit muß vom menschlichen Erkenntnisstandpunkte aus stets problematisch bleiben. Ihre pragmatische Bewährung, etwa im Sinne von Gemütsbefriedigung oder als Motive ethisch wertvoller oder lebensfördernder Handlungsweisen, würde selbstverständlich nichts für ihre theoretische Wahrheit in der allein legitimen Bedeutung dieses Wortes entscheiden. Die Frage: Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? muß daher schlechtweg ver-

neint werden, sofern man dabei das Vorbild empirischer oder exakter Erkenntnis vor Augen hat. Die Lösungsversuche, die das Wirklichkeitsproblem gefunden hat, sind daher auch in gewissem Sinne der Kunst verwandter als der Wissenschaft, denn sie beruhen auf Intuition und Konstruktion. Gleichwohl will die Metaphysik mehr sein als bloß eine Dichtung in Begriffen (A. L a n g e) oder ein System von Fiktionen (V a i h i n g e r). Wollte sie nicht mehr sein als das, so wäre sie höchstens als unterhaltendes, geistschärfendes, manchmal auch geistverderbendes Gedankenspiel zu bewerten und würde das tiefe und lebhaftes Gemütsinteresse nicht rechtfertigen, das sich seit jeher an ihre Ergebnisse geknüpft hat. Metaphysik will auch dort, wo sie aus kritischer Einsicht auf den Rang einer Wissenschaft verzichtet, gleichwohl eine E r k e n n t n i s sein, wenn auch anderer Art als die Physik. Die ihr allein mögliche und eigentümliche Erkenntnisart ist aber nicht objektiver, sondern subjektiver Natur; sie ist weder Beschreibung noch Erklärung des Gegebenen, sondern seine sinnvolle Deutung auf Grundeinesinneren Erlebnisses. Diese Form erlebnismäßigen Erkennens ist die Intuition. Sie ist ursprünglich selbst eine Erlebnisart, nämlich die Art und Weise, wie das Ganze der empirischen Welt auf eine bestimmte seelische Persönlichkeit wirkt und diese durch eine bestimmte, gerade ihr und ihresgleichen eigentümliche Stellungnahme auf diese Impression reagiert. Diese Reaktion erfolgt dann allerdings in irgendwelchen Formen vorstellenden Bewußtseins, weil nur in diesen überhaupt das Ich sein Verhältnis zur vorstellbaren Welt ausdrücken kann. Das ursprüngliche E r l e b e n transformiert sich zu einem unmittelbaren E r s c h a u e n dieses Verhältnisses. Unter Intuition im allgemeinen wird hier somit eine unbeweisbare Überzeugung verstanden, die als solche in einem ursprünglichen Erlebnis wurzelt: unter metaphysischer Intuition im besonderen die Umsetzung des Welterlebnisses in Weltanschauung. Die unvermittelte obzwar nur subjektive Evidenz und Selbstgewißheit solcher Intuitionen weist aber unzweideutig auf ihren Erlebnisursprung hin. Daher der persönliche Charakter jeder metaphysischen Weltansicht. Diese Intuitionen werden auch nach Zeiten und Individuen naturgemäß verschieden ausfallen; sie sind, weil nicht objektiv beweisbar, auch niemals im strengen Sinne allgemeingültig, sondern werden stets nur von einer beschränkten An-

zahl gleichgearteter Geister widerspruchslös geteilt werden. Zuzufolge dieser eigentümlichen Natur metaphysischer Erkenntnis wäre es auch unbillig, sie durch Anlegung des Maßstabes exakter Wissenschaftlichkeit in ihrer Bedeutung herabdrücken zu wollen. Denn was ihr an objektivem Erkenntniswert mangelt, ersetzt sie durch lebendige subjektive Überzeugungskraft und ungleich tiefere, wenn auch nur persönliche Befriedigung des Erkenntnistriebes. Auch ist zu bedenken, daß schließlich jeder Erkenntnisritt letzten Grundes auf einer solchen Intuition — einem Denkerlebnis — beruht. Wem sich beim Vernehmen der Sätze: Blau ist nicht gelb oder zweimal zwei ist vier, nicht ein rein persönliches Gefühl der Zustimmung und Überzeugtheit einstellt, dem ist ihre Wahrheit auf keine Weise „objektiv“ beizubringen. Der wesentliche Unterschied des diskursiven und des im engeren Sinne intuitiven Denkens ist nur der, daß dort die Intuition bei den relativ einfachen und leicht zu übersehenden Zwischengliedern immer von neuem einsetzt, während sie hier von vornherein auf das Ganze geht und daher an Übersichtlichkeit und Kontrollierbarkeit einbüßt. Endlich ist auch der tiefste Kern der metaphysischen Intuitionen im allgemeinen nicht so verschieden, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Aufgabe einer kritischen Metaphysik ist es, in diesen Verschiedenheiten die gemeinsamen Wurzeln aufzudecken und damit auch eine Verständigung über die letzten Fragen unter höheren Gesichtspunkten anzubahnen.

Eine Intuition dieser Art ist aber in ihrer Unmittelbarkeit ebensowenig ausdrückbar als sonst ein Erlebnis überhaupt. Daher bedarf jede Metaphysik noch eines konstruktiven Teiles in Gestalt der Umsetzung der ihr zugrunde liegenden Intuition in mitteilbare Vorstellungen. Dieser konstruktive Teil macht den eigentlich positiven Lehrinhalt der metaphysischen Systeme aus. Er kann sich aber selbstverständlich nur in jenen logischen Denkformen bewegen, die allein auf ihren Gebrauch innerhalb der Erfahrung zugeschnitten sind und kann seine Bausteine auch nur der empirischen Wirklichkeit entlehnen. Das metaphysische Lehrsystem wird daher die im Erleben wurzelnde Grundintuition stets nur in unadäquater und mehr oder weniger symbolischer Form zum Ausdrucke bringen können. Objektiv läßt sich von ihm nur fordern, daß es in sich widerspruchslös sei und auch in seinen Einzelheiten mit der

äußeren und inneren Erfahrung nicht in Widerspruch gerate. Jener symbolische Charakter wird dabei um so mehr vorwiegen, je tiefer einerseits jene Intuition in den unaussprechlichen Gemütslebnissen des Denkenden wurzelt und je mehr anderseits ihre Wiedergabe konkreten Darstellungsformen oder auch logischer Präzision zustrebt. Der konstruktive Teil einer Metaphysik nimmt so im Bestreben nach Klarheit und Deutlichkeit des Ausdruckes in der Regel die äußere Haltung und Form einer wissenschaftlichen Darstellung an, ohne doch jemals Wissenschaft sein zu können. Gerade er bietet daher auch der nachfolgenden Kritik stets zahlreiche Angriffsflächen dar und ist für jede Metaphysik insofern eine gefährliche Notsache, als er vielfach nur eine Verschleierung des eigentlichen Quellpunktes einer Weltanschauung mit sich bringt. Da in seinem Ausbau dem Denken und der Einbildungskraft bis zu gewissem Grade freier Spielraum gelassen ist, werden die Verkörperungen ursprünglicher Intuitionen in Form metaphysischer Systeme auch naturgemäß viel verschiedener und gegensätzlicher ausfallen, als es die Verschiedenheit der ersteren bedingen würde.

Intuition und Konstruktion sind somit die methodischen Prinzipien jeder möglichen Metaphysik. Jene bildet ihre Grundlage und wurzelt im seelischen Erleben; diese ist die Form ihrer Ausführung, in der das unmittelbar Erlebte und Erschaute zu allgemeinverständlichem, wenn auch nur mehr oder weniger symbolischem Ausdruck gebracht wird. Der objektive Erkenntniswert einer Metaphysik hängt von der Natur ihrer grundlegenden Intuition ab. Er wird um so geringer sein, je individuell beschränkter diese ist. Er kann in dem Maße steigen, als eine philosophierende Persönlichkeit vermöge der Weite ihres geistigen Horizontes und der Gabe synthetischer Konzentration imstande ist, den ganzen Wissens- und Kulturinhalt ihrer Zeit zu umspannen und ihn gleichwohl mit ungeschwächter Ursprünglichkeit und Kraft auf sich wirken zu lassen. Er wird dort am größten sein, wo Weite des Weltblickes und Tiefe des Welterlebnisses Hand in Hand gehen mit plastischer Ausdrucksfähigkeit und logischer Selbstkritik. Der konstruktive Teil einer Metaphysik hat daran nur insofern Anteil, als er die grundlegende Intuition in mehr oder weniger adäquater Weise zur Darstellung bringt, in sich folgerichtig ausgebaut ist und mit den Ergebnissen empirischer Wissenschaft im Einklange bleibt. Den Charakter

absoluter Objektivität wird aber naturgemäß keine Metaphysik jemals erreichen können. Sie ist — nach Kantischer Terminologie — immer einer Sache der reflektierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft und wird demgemäß immer nur ein gewisses Maß subjektiver Allgemeingültigkeit, also persönlicher Überzeugungskraft für viele oder alle gleichgestimmten Geister beanspruchen dürfen.

II. Der Ursprung des Realitätsbegriffes.

§ 65.

Alle Urteile über Realität sind Werturteile. Wir würden gar nicht veranlaßt sein, die Frage nach einem wahrhaft Seienden aufzuwerfen, wenn sich nicht an den Wirklichkeitsbegriff ein lebhaftes Gefühlsinteresse knüpfen würde. Eben darum bedeuten auch die Antworten auf diese Fragen zugleich eine Stellungnahme unserer innersten Persönlichkeit zum Ganzen der Welt. Da aber, wie sich gezeigt hat, ohnehin alles (in seiner Art) „wirklich“ ist, so setzen solche Werturteile die Möglichkeit von Abstufungen der Realität voraus. In der Tat liegt diese Annahme allen metaphysischen Urteilen zugrunde. So galt das *esse in re* von jeher als eine höhere Form des Seins wie das bloße *esse in intellectu*, die relative Wirklichkeit als geringerer Realitätsgrad wie die absolute und dergleichen. Vom Standpunkte des reinen Denkens aus erscheint diese Annahme aber durchaus sinnlos. Das Denken kann bestimmen, daß etwas ist oder nicht ist, aber nicht, daß etwas mehr oder weniger ist. Es weist dieser Umstand deutlich darauf hin, daß der Ursprung des Wirklichkeitsbegriffes überhaupt nicht im Denken liegt, sondern in etwas Irrationalem gesucht werden muß. Das Denken hat sich der ihm fremden Annahme einer Wirklichkeitsabstufung dadurch anzupassen gesucht, daß es ihr Grade der Vollkommenheit unterlegte: je vollkommener ein Wesen, desto realer ist es und das allervollkommenste Wesen ist zugleich das allerrealste. Versteht man unter „Vollkommenheit“ wieder nichts anderes als Realität, so läuft diese Parallele auf eine Tautologie hinaus, während sie andernfalls unberechtigt und irreführend ist (wie in den ontologischen Beweisen für das Dasein eines vollkommensten Wesens). Wie alle unsere Begriffe muß auch der Wirklich-

keitsbegriff zuletzt in der unmittelbaren Erfahrung wurzeln. Welcher Art ist nun hier die Impression, die unseren Begriffen von Wirklichkeit und Sein, Realität und Existenz zugrunde liegt?

Im vorstellenden Bewußtsein würden wir den psychologischen Ursprung dieser Begriffe vergebens suchen. Daß ich mir des Besitzes jener Vorstellungen, die im Blickpunkte meines eigenen Bewußtseins stehen, unbedingt gewiß bin, hat nicht darin seinen Grund, daß in mir wieder ein Bild dieser Vorstellungen ist oder daß ich mich selbst etwa wieder als Vorstellenden vorstelle, sondern darin, daß ich meine Vorstellungen unmittelbar als solche *e r l e b e*. Die Vorstellungsinhalte wieder erscheinen nur deshalb als wirklich, weil sie stets von seelischem Erleben umfassen sind, welcher Umstand es überhaupt erst rechtfertigt, sie als „Vorstellungen“ zu bezeichnen. Oder anders ausgedrückt: die Bestandteile der Umwelt sind deshalb für uns wirklich, weil sie durch die daran sich heftenden Eigenempfindungen (Empfindungs-, Vorstellungs-, Denkerlebnisse) in fühlbarer Beziehung zu einem erlebenden Ich stehen. Der paradoxe Anschein des *esse est percipi* löst sich durch die Besinnung, daß es *e i n u n d n u r* vorstellendes Bewußtsein gar nicht gibt, sondern daß alles Vorgestellte auch seine Erlebenseite besitzt, durch die es in seiner Art, nämlich als Vorstellung, auch *w i r k l i c h* ist. Daß auch innerhalb des erkenntnistheoretisch allgemein „Vorstellung“ Genannten der Unterschied primärer, sekundärer und tertiärer Bewußtseinserscheinungen nur in ihrer spezifischen Erlebenseite zum Ausdruck kommt, wurde bereits früher bemerkt. Kurz gesagt: es ist die *p s y c h i s c h e K o m p o n e n t e*, welche ein Gegebenes für uns zu einem Wirklichen macht und zugleich dieses in der *A r t* seiner Wirklichkeit kennzeichnet.

§ 66.

Der Begriff der Wirklichkeit entspringt somit dem Erleben, nicht dem Vorstellen und Denken. „Wirklich“ ist nur das Erlebte, dasjenige also, was mit dem zentralen Kern seelischer Innerlichkeit, dem Ich-Erlebnis, irgendwie zusammenhängt. In dem elementaren Daseins- oder Lebensgefühle dürfen wir somit den Ursprung des Realitätsbegriffes erblicken. Wir wüßten ja gar nicht, was das heißt, „Sein“, wenn wir uns nicht selbst unmittelbar als daseiend und

wirklich empfinden. Wirklichkeit ist somit Urerlebnis und das Daseinsgefühl lebender Wesen das Paradigma unmittelbar ihrer selbst innewerdender Existenz. Dieser irrationale Ursprung des Realitätsbegriffes bringt es auch mit sich, daß dieser sich nicht eigentlich definieren, sondern nur indirekt umschreiben läßt, indem man angibt, in welchen Zusammenhang ein Seiendes hineingehört. Eine solche Umschreibung setzt aber bereits ein inneres Verständnis des „Seins“ überhaupt voraus und dieses kommt uns nur aus der inneren Erfahrung. Was Existenz und Realität heißt, ist somit nur intuitiv erfäßbar, aber nicht eigentlich begrifflich in seinem Wesen festzuhalten. Wirklich ist (nach der Wortbedeutung) dasjenige, was wirkt. „Wirken“ kann aber nur das Seelische und nur dieses kann in seiner gefühlsmäßigen Art verstehen, was „wirken“ und „wirklich“ heißt. Im seelischen Selbstbewußtsein oder dem Gefühle eigener Existenz wurzelt somit die metaphysische Grundintuition der Realität: die Intuition, daß überhaupt etwas „ist“.

Aus ihm allein erklärt sich auch die dieser Intuition wesentliche, aus dem Denken jedoch nicht ableitbare Annahme von Abstufungen der Wirklichkeit. Solche Abstufungen finden sich aber im Gefühle. Unser elementares Lebensgefühl selbst ist eines An- und Abschwellens fähig. Im Kraftgefühle ist unsere Existenz und Eigenart stärker betont als in Zuständen fühlbarer Schwäche und Ohnmacht. Lebensverneinung und Flucht ins Nirwanam sind zu- meist, wenn nicht immer, Symptome von Lebensschwäche und eines dadurch bedingten Abklingens des eigenen Daseinsgefühles; sie bedingen ihrerseits wieder für das betreffende Individuum folgerichtig auch eine Abschwächung des Realitätsbewußtseins überhaupt in Form von Weltverneinung und Verflüchtigung des Seins auch der Außenwelt. Unser Grad von Lebens- und Machtgefühl — sagt Nietzsche mit Recht — gibt uns das Maß von „Sein“, „Realität“, „Nicht-Schein“¹. Steigerung unseres Lebensgefühles ist lustbetont, seine Herabminderung mit Unlust verbunden. Und so wie unser

¹ F. Nietzsche: Der Wille zur Macht, Buch III, § 485, 581. Ähnlich schon Chr. Lichtenberg: „Mir kommt es immer vor, als wenn der Begriff sein etwas von unserem Denken Erborgtes wäre; und wenn es keine empfindenden und denkenden Geschöpfe mehr gibt, so ist auch nichts mehr.“ Verm. Schriften, 1801, Bd. I, S. 12f.

Wirklichkeitsbegriff nur der Niederschlag jener gefühlsmäßigen Daseinsintuition ist, so konserviert er auch diesen Gefühlston ihrer Abstufungen in einer R a n g o r d n u n g von Realität: je realer ein Sein, desto vollkommener ist es. Den Schlüssel zum inneren Verständnis dieser merkwürdigen Bewertungsdifferenz des Seienden gibt aber nur das unmittelbare Erleben an die Hand. Was das heißt: stärker oder schwächer, mehr oder weniger, in höherem oder minderem Grade „sein“, kann man nur fühlen, aber nicht eigentlich denken. Ebenso wenig läßt sich aus rein logischen Gründen einsehen, warum eine größere Intensität des Seins (wenn es eine solche gibt) a priori auch seine bessere und höhere Form darstellen sollte. Aber so wie der Daseinsbegriff selbst, ist auch die B e w e r t u n g der Arten des Seins psychisch-irrationalen Ursprunges und das Denken hinkt hinter dem Fühlen nur nach, wenn es ursprüngliche Erlebnisse begrifflich formulieren soll.

§ 67.

Das Erlebnis eigenen Daseins ist somit für uns das typische Vorbild des Wirklichseins überhaupt. Demzufolge ist alles für uns wirklich, was mit dem eigenen Ich in irgendwelchem erlebbaren Zusammenhange steht. Der Satz, daß alles, was wir denken können, in seiner Art wirklich sei, gilt nur deshalb universal, weil eben alles Gedachte — als Vorstellung — seinen psychischen Index besitzt und damit in die Daseinssphäre eines beseelten Wesens hineinragt. Das seelische Ich (das undifferenzierte Totalerlebnis) wird so zum Mittelpunkt der Realität, von dem aus das Realitätsgefühl, wenn auch in verschiedenen Graden der Intensität, auf die nächsten und fernsten Bestandteile der Umwelt überstrahlt. Im unmittelbaren Bewußtsein ist aber das Ich niemals rein als seelisches Erlebnis gegenwärtig, sondern immer nur in seiner natürlichen Verflechtung mit mannigfachen Transformationszuständen, die mit der indirekten Leibeswahrnehmung zu einer Anschauungseinheit verschmelzen. Daher ist der eigene L e i b, wie der anschauliche Repräsentant des Ichs gegenüber der Umwelt überhaupt, so auch der Repräsentant innerlich erlebter Wirklichkeit. Er ist der sinnenfällige Beziehungsmittelpunkt aller Realität, was in der Anschauung auch dadurch zum Ausdrucke kommt, daß er stets den Mittelpunkt jenes räumlichen

Koordinatensystems bildet, um welches sich der Sinnesraum gruppiert. Das gilt aber selbstverständlich wieder nicht von dem bloß vorgestellten oder gedachten Leib, sondern nur von dem lebendigen und vom Lebensgeföhle durchströmten Ich-Körper. Dementsprechend sind auch innerhalb der Einheit des psycho-physischen Selbstbewußtseins wieder gleichsam Zonen oder Schichten des Realitätsgeföhles zu unterscheiden. Es tritt am stärksten und unmittelbarsten dort zutage, wo es — im Geföhle und Willenserlebnis — dem rein Psychischen sich am meisten nähert, am schwächsten dort, wo es in objektive Anschauung des eigenen Leibes überzugehen beginnt. Das seelische Augenblickserlebnis ist somit das Prototyp aller Wirklichkeit. Da es mit unserem Gegenwartsbewußtsein zusammenfällt, ist auch nur die eben jetzt erlebte Gegenwart lebendige Wirklichkeit, während Vergangenheit und Zukunft nur insofern Wirklichkeit besitzen, als sie in Form gegenwärtiger Vorstellungen vom gegenwärtigen Totalerlebnis umfassen werden.

Und so wie die Dingenheit nur der Reflex der erlebten Einheit unserer psycho-physischen Persönlichkeit ist, so ist auch das Wirklichsein der Dinge in gewissem Sinne nur der Reflex des intuitiven Wirklichkeitsbewußtseins beseelter Wesen. „Etwas ist wirklich“, heißt nur soviel als: es „ist“ so, wie wir selbst „sind“. Da wir aber Sein und Wirklichkeit nur in uns selbst erleben können, so beruht der Glaube an die Wirklichkeit anderer Körper psychologisch immer nur auf einer Übertragung des eigenen Daseinsgeföhles auf sie. Indem wir uns gleichsam an ihre Stelle versetzen, glauben wir auch ihr Sein in ähnlicher Weise mitzuerleben wie unser eigenes. Das Ding wird dadurch in unserer intuitiven Auffassung zu einem ich-ähnlichen Aktions- und Reaktionszentrum, das zwar nicht „ich“ bin, das aber auch als Nicht-Ich immerhin etwas einem Ich überhaupt Verwandtes bleibt: kein Ego (wenn es sich um unbeseelte Dinge handelt), aber ein Egoid. Am verständlichsten ist uns diese übertragene Wirklichkeit der Dinge in jenen Fällen, wo wir diese selbst als beseelt auffassen. Das belebte und beseelte Wesen fordert die Einlegung unseres Realitätsgeföhles viel unmittelbarer heraus als das unbeseelte und jenes wieder um so mehr, je ähnlicher wir es uns selbst denken dürfen. Darin hat es auch sein psychologisches Motiv, daß der Solipsismus, als Leugnung der Existenz des Du, auf viel größeren geföhlsmäßigen Widerstand stößt, als der subjektive

Idealismus in Hinsicht der unbeseelten Außenwelt. Da die fremde Innerlichkeit uns niemals direkt zugänglich und ebensowenig wahrnehmbar ist, so bedeutet ihre Annahme eigentlich immer nur ihr Miterleben oder Nacherleben in uns. Das Ich existiert streng genommen als solches nur einmal: als „mein“ Ich. Wenn wir von fremden Ichs — den Dus — reden, so ist das nur dadurch möglich, daß wir dem fremden Leib gleichsam unser Ich leihen, ihn von uns aus beseelen. Daher verstehen wir andere Individualitäten auch nur insoweit in ihren Äußerungen, als wir deren psychische Antezedentien in uns selbst vorfinden. Jeder begreift nur den Geist, dem er gleicht. Denn wie reich wir uns auch das Innenleben eines Du denken mögen, so sind doch seine Gedanken und Gefühle — geradeso wie bei Gestalten, die im Traum redend auftreten — in Wahrheit immer nur unsere eigenen Gedanken und Gefühle, die wir in ihm wiederfinden, wenn auch in ungewohnten Variationen und Intensitäten. Es ist somit im Grunde immer dasselbe Ich, das in uns und in anderen lebt und die einfühlende Beseelung in fremde Körper ist so ein Akt wahrer Metempsychose, eine Wanderung der eigenen Seele durch viele Leiber ohne Änderung ihres Wesens. Die Feststellung dieses Sachverhaltes schließt nun aber keineswegs etwa ihrerseits einen Solipsismus ein, sondern zeigt vielmehr gerade die Art und Weise, wie dieser im natürlichen Bewußtsein instinktsicher überwunden oder vielmehr überhaupt vermieden wird. Jene Wanderung des eigenen Ichs durch die Du-Körper ist eben gar nichts anderes als die praktische Aufhebung seiner Einkammerung in den eigenen Leib. Denn eben dadurch wird der Gedanke, allein beseelt zu sein oder allein zu existieren, von vornherein unmöglich gemacht; so wie der eigene Leib — objektiv betrachtet — vor den anderen Körpern nichts voraus hat, so wird durch jene Projektion und Introjektion des Psychischen auch das seelische Ich in gewissem Sinne zu etwas Überindividuellem, das nicht nur einem Körper (dem Ich-Körper) zugehört, sondern auch allen ähnlich beschaffenen und ähnlich handelnden Körpern (den Du-Körpern).

Aber auch die Gesamtheit aller Vorstellungsinhalte — das Universum — wird, in seinem unmittelbar empfundenen Verhältnis zu einem erlebenden Ich betrachtet, zu einem solchen Nicht-Ich im großen, zu einem Ich-Ähnlichen, das doch nicht „ich“ bin, zu einem wohlgeordneten freundlichen Kosmos oder einer dunklen

drohenden Macht. Nur die durch Übertragung unseres Lebensgefühles innerlich beseelte Natur hat für uns lebendige Wirklichkeit, nicht der logisierte Naturbegriff der Wissenschaft. Nur jener wird Macht und Weisheit, Wohltätigkeit und Grausamkeit, Fürsorge und Sparsamkeit zugeschrieben. Wir vermögen eben den intuitiven Erlebniskategorien so wenig zu entrinnen, wie den konstitutiven Denkkategorien, was auch nicht wundernehmen kann, wenn wir uns erinnern, daß auch diese letzteren nur sublimierte Erlebnisarten sind. Ein Weltbewußtsein (im Sinne F e c h n e r s) braucht nicht erst konstruiert zu werden; es ist in gewissem Sinne psychologische Tatsache, insofern es für jeden das eigene Daseins- und Wirklichkeitsgefühl in allen seinen Ausstrahlungen ist, das die Gesamtheit alles Vorstellbaren zu einer lebendigen Einheit von Wirklichkeit zusammenschließt.

Der Wirklichkeitsbegriff und die Wirklichkeitsbewertung wurzeln somit in der psychischen Komponente oder der Erlebnisseite unseres Bewußtseins. Anders ausgedrückt: auch die Kategorie des Seins ist ursprünglich eine seelische Erlebnisform. Das Mittelglied zwischen Wirklichkeitserlebnis und Wirklichkeitsbegriff ist die Intuition, die Umsetzung des ersteren in eine unvermittelte, selbst noch halb gefühlsmäßige Erfassung der eigenen Existenz und damit der Existenz überhaupt. Sie leitet vom Emotionellen hinüber zum Intellektuellen. Der Seinsbegriff ist nur der Niederschlag dieser fundamentalen Intuition, die selbst wieder auf einem reinen Erlebnis beruht. Sein im begrifflichen Sinne ist daher — wie K a n t sagt — „offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“¹. Der Seinsbegriff hat daher, für sich betrachtet, auch keinen angebbaren Inhalt. Er erhält einen solchen nur durch Einschluß des „seiend“ Genannten in einen bestimmten Zusammenhang oder — wie im Begriffe absoluten Seins — durch Position eines Dinges ohne Beschränkung auf irgendeinen bestimmten Zusammenhang. Logisch genommen ist er nur zu umgrenzen durch Angabe seiner Gegensätze: den S c h e i n und das W e r d e n. Vom „Schein“

¹ K a n t: „Kritik d. r. V. Tr. Dialektik“, III. Hauptstück, 4. Abschnitt.

sprechen wir vor allem dort, wo ein Vorkommnis ursprünglich in einen anderen Zusammenhang eingeordnet wurde, als der ist, in den es auf Grund tieferer Überlegung oder reicherer Erfahrung späterhin eingereiht werden muß. Aber auch der Schein ist in seiner Art ein Sein, nur ein solches geringeren Grades oder Wertes. Der Gegensatz zum Werden im Sinne des Beharrens in der Zeit hat demgegenüber nur sekundäre Bedeutung, denn es kann auch wiederum das beharrende Sein als bloßer Schein und das beständige Werden als das allein Reale aufgefaßt werden. Daß auch das Werden manchmal als solches für eine Wirklichkeit zweiten Ranges angesehen wird, hat sein psychologisches Motiv offenbar darin, daß sein Wechsel eine eindeutige Namengebung erschwert; das als streng gesetzmäßig erkannte und darum in Begriffen festlegbare Werden entzieht sich dieser wertmindernden Einschätzung. Seinen lebendigen Inhalt empfängt der Seinsbegriff aber — wie gezeigt — nur durch Übertragung der eigenen Daseinsintuition auf anderes. Eben dies ist mit der „Setzung“ eines Seienden gemeint. Auch der logisierte Seinsbegriff wird daher in seiner praktischen Anwendung diesen seinen irrationalen Ursprung nicht verleugnen können, wie dies auch in dem subjektiv-persönlichen Charakter jeder Metaphysik zum Ausdrucke kommt.

III. Die Grundlagen der metaphysischen Realitätsbewertung.

§ 68.

Hier soll nicht eine konstruktive Metaphysik versucht, sondern es sollen nur die intuitiven Grundlagen jeder möglichen Metaphysik in ihrem Zusammenhange mit dem psycho-physischen Problem erörtert werden.

„Wirklichkeit“ ist ihrem Ursprunge nach seelisches Erlebnis. Was als wirklich erlebt wird, ist auch für den Erlebenden im Augenblicke seines Erlebnisses wirklich und nur das Erlebbare hat für ihn überhaupt Existenz. Jedes Erlebnis ist zugleich Selbsterlebnis seiner eigenen Wirklichkeit. Die philosophische Reflexion kann aber bei diesem intuitiven Erlebnisbewußtsein der Wirklichkeit nicht stehen bleiben. Denn da dieses

an die zeitlose Gegenwart des Ich-Erlebnisses gebunden ist, ja gewissermaßen mit ihm zusammenfällt, läßt es sich in seiner Unmittelbarkeit denkend gar nicht erfassen und festhalten. Es ist zwar der Urquell aller Realität und muß als solcher auch von der Reflexion anerkannt und bestimmt werden; wollten wir aber bei ihm stehen bleiben, so hieße das auf Erkenntnis jeder Art überhaupt verzichten. Die Beschränkung auf das Augenblicksbewußtsein wäre wissenschaftlich vollkommen steril. Wir würden uns dabei an den Herakliteer K r a t y l o s erinnert fühlen, der da glaubte, nicht den Finger bewegen zu dürfen. Immerhin schließt auch dieser Umstand, daß wir mit dem am unmittelbarsten erlebten Wirklichen theoretisch nichts anzufangen wissen, eine Einsicht in sich, nämlich eine indirekte Bestätigung für den irrationalen Ursprung unseres Wirklichkeitsbewußtseins überhaupt.

Die metaphysische Behandlung des Realitätsproblems wird daher ihren Denkstandpunkt über und außerhalb des instantanen Wirklichkeitserlebnisses einnehmen müssen, um von ihm aus das Ganze des Gegebenen einschließlich der biologischen Bewußtseinst Träger und ihrer Erlebnisse zum Gegenstande einer kritischen Realitätsbewertung zu machen. Da für die Reflexion die Erlebniskategorien zu Denkkategorien geworden sind, kann auch nur das Denken die letzte Entscheidung in allen Wirklichkeitsfragen treffen. Aber allerdings kann das Denken Wirklichkeit nicht schaffen, wo sie nicht irgendwie als erlebt oder erlebbar vorhanden ist. Es kann nur innerhalb des gesamten Erlebt-Wirklichen eine kritische Sichtung vornehmen und begriffliche Klärung anstreben. So bleibt es ihm vor allem vorbehalten zu bestimmen, in welchen Seins-Zusammenhang ein als wirklich Erlebtes von einem bestimmten Standpunkte aus tatsächlich hineingehört. Denn selbstverständlich kann der Umstand, daß an einen Vorstellungsinhalt ein Gefühl seiner Realität, und wäre es das stärkste, sich knüpft, niemals ein „Beweis“ dafür sein, daß es auch außerhalb seines augenblicklichen Zusammenhanges mit einem bestimmten Erlebnissubjekte als „wirklich“ zu gelten habe. Ein Erlebnis als solches ist in seiner Ursprünglichkeit zwar weder wahr noch falsch, sondern einfach tatsächlich, sobald es aber in die Form des erkennenden Bewußtseins einzugehen beginnt und weiterhin als Urteil ausgesprochen werden soll, sind Täuschungen immer möglich. Solche Täuschungen beruhen zumeist auf

einer Verschiebung des Bewertungsstandpunktes, insofern in Hinsicht eines bestimmten gegenständlichen Inhaltes das urteilende Subjekt nicht mehr dasselbe ist wie das ursprünglich erlebende. So wird ein Trauminhalt vom Träumenden als Wahrnehmungswirklichkeit erlebt, während er vom wachen Denksubjekte nur als Traumwirklichkeit bewertet, also in einen anderen Zusammenhang des Seienden eingeordnet wird. Die Cartesianischen Lebensgeister galten ihrem Erfinder als reale Bestandteile der physischen Außenwelt, während wir sie heute höchstens als Fiktion bewerten würden. Jede Realitätsbewertung setzt eben die Vorfrage voraus, von welchem Standpunkte aus sie getroffen werden, für wen also ein Gegebenes als wirklich gelten soll. Der Standpunkt des natürlichen Bewußtseins ist hierin ein anderer wie der philosophische, der erkenntnistheoretische Standpunkt wieder ein anderer wie der psychologische oder metaphysische. Diesem möglichen Standpunktswechsel entsprechen gleichsam Zonen oder Schichten der Wirklichkeitsbewertung und dementsprechend verschiedene Arten der Realität, wie die der gewöhnlichen Erfahrung, der psychologischen, physikalischen, metaphysischen Realitätsbestimmung. Sie entspringen aber nur verschiedenen Reflexionsstufen, während ihr lebendiger Wirklichkeitscharakter in allen Fällen gleichermaßen aus dem inneren Erleben stammt. Aufgabe des Denkens wird daher nur die Entscheidung sein können, für welche Reflexionsstufe ein Gegebenes oder Gedachtes (das natürlich in seiner Art immer unmittelbar wirklich sein muß) als real gelten könne. In dieser richtigen Aufteilung unseres erlebenden Wirklichkeitsbewußtseins auf bestimmte Reflexionsstufen beruht allein die „Wahrheit“ möglicher Wirklichkeitserkenntnis.

In der Metaphysik ist der Erkenntniswille auf Erfassung einer absoluten Realität gerichtet, also eines Seienden, dem nicht nur in einem bestimmten Zusammenhange und für eine bestimmte Reflexionsstufe, sondern schlechthin unabhängig von jedem Zusammenhange mit anderem, insbesondere mit dem erkennenden Subjekte, Existenz zukommt. Eine solche Fragestellung setzt die Einsicht in den relativen Charakter aller anderen Wirklichkeitsbewertungen voraus. Sie ist vom Standpunkte des empirischen Ichs aus ganz sinnlos, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil diesem der Unterschied relativer und absoluter Wirklichkeit für gewöhnlich gar nicht zum Bewußtsein kommt. Für den natürlichen Menschenverstand (be-

ziehungsweise auch für jede andere Reflexionsstufe als die metaphysische) ist ein Etwas entweder wirklich oder unwirklich (wobei „wirklich“ hier immer im Sinne absoluter Wirklichkeit verstanden wird), und worin die Unwirklichkeit eines Etwas besteht, kümmert ihn weiter nicht. Daher haben subjektivistische, phänomenalistische oder solipsistische Deutungen der empirischen Wirklichkeit für den realen Menschen, der sich selbst empirisch als psycho-physische Einheit erlebt und vorstellt, gar keinen Belang. Für das empirische Denksubjekt, das sich selbst nur in Raum und Zeit als Leib vorzustellen vermag, ist auch alles real, was ihm als objektiv in Raum und Zeit durch Empfindung gegeben ist oder mit diesem Gegebenen nach Regeln der Erfahrung zusammenhängt. Auch wenn die Welt oder das Bild der Welt wirklich nur „in meinem Kopfe“ wäre, — ein an sich unsinniger Gedanke — so wäre dies doch nur dann möglich, wenn dieser mein Kopf in der Welt ist, die darum ebenso wirklich sein muß wie er. Daß Objekt und Subjekt einander gegenseitig und nicht bloß einseitig bedingen, macht eben den Grundcharakter des empirischen Seins aus. Das ontologische Problem ist daher nur verständlich von einer höchsten Reflexionsstufe aus, die alle möglichen anderen Reflexionsstufen als relativ erkennt, sie damit unter sich faßt und hinter sich zurückläßt. Da aber „hoch“ und „nieder“ selbst wieder relativ sind und in diesem Falle nach Zeit und Individuum wechseln können, so ist von vornherein klar, daß wir niemals volle Sicherheit darüber besitzen können, ob der Standpunkt unserer ontologischen Realitätsbewertung tatsächlich der höchstmögliche oder vielleicht selbst nur ein relativer ist, der im Fortschritte des Denkens wieder überwunden werden kann. Ebenso ist klar, daß er das Geforderte nur dann wahrhaft leisten könnte, wenn es dem Denken möglich wäre, sich selbst real und nicht bloß wieder im Denken zu transzendieren. Ein transzendenter Denkstandpunkt bleibt aber für das menschliche Denken stets eine Fiktion, denn auch das metaphysische Denken kann den Formen und Bedingungen menschlich empirischen Denkens niemals enttrinnen. Auch stehen dem Denken keine anderen Daten zur Verfügung, als die sind, welche die unmittelbare Erfahrung ihm liefert. Daraus folgt, daß alle Versuche, eine absolute Realität durch Transzendierung der psycho-physischen Gesamtwirklichkeit zu erkennen, von vornherein aussichtslos bleiben müssen. Auch die Metaphysik, soweit sie überhaupt möglich ist, nämlich als Intuition,

kann nur an Differenzen innerhalb des Gegebenen anknüpfen. Und da die wesentlichste Differenz innerhalb seiner der Gegensatz des Physischen und Psychischen ist, wird auch dieser den natürlichen Ausgangspunkt der Metaphysik bilden müssen.

§ 69.

Nur die niederen Reflexionsstufen können von ihrem Standpunkte aus die Existenz eines Etwas schlechthin verneinen, womit aber nichts anderes gesagt ist, als daß dieses Etwas in jenen bestimmten Zusammenhang, auf den die Reflexion gerade eingestellt ist, nicht hineinpaßt. Vom absoluten Standpunkte aus ist eine unbedingte Seinsnegation nicht möglich. Denn alles existiert, wie bereits ausgeführt, irgend wie im totalen Zusammenhange der unmittelbaren Erfahrung. So ist etwa der Pegasus ein Nicht-Seiendes für die Zoologie, aber in seiner Art Wirkliches für die Mythologie und Psychologie. Die Metaphysik kann daher nur ein Sein höheren und niederen Ranges unterscheiden; so kann sie ein von niederer Reflexionsstufe aus für absolut wirklich Gehaltenes als nur relativ wirklich erklären und es im Verhältnis zu einem wahrhaft Seienden als bloßen Schein oder als dessen Erscheinung, Kopie, Zeichen oder Symbol bestimmen. Eine solche wertmindernde Bestimmung kann sich aber vernünftigerweise niemals auf die unmittelbare Erfahrung als Ganzes beziehen. Denn nicht nur, daß überhaupt der Begriff der Wirklichkeit und ihrer Abstufungen nur aus ihr entspringt, liefert sie auch allein das Material jeder möglichen Realitätsbewertung. Auch die Gedanken des Metaphysikers sind Bestandteile der unmittelbaren Wirklichkeit und hinter das cogitatur (das aber immer als ein cogito erlebt wird) geht kein Zweifel zurück, weil sonst das Denken sich selbst aufheben müßte. Daher muß auch das Wirklichkeitserlebnis selbst, die Tatsache also, daß überhaupt etwas als wirklich in irgend einer Art erlebt wird, von der Metaphysik als unzweifelhaft gewiß und als eigentliches Paradigma absoluter Realität anerkannt werden.

Diese Anerkennung bezieht sich aber nur auf die unmittelbare Erlebniswirklichkeit der psycho-physischen Totalität, nicht auf jenen psychischen Index des Realitätsglaubens, der von verschiedenen Re-

flexionsstufen einzelnen ihrer Bestandteile zugeteilt wird. Nun knüpft sich, sei es instinktiv oder reflexiv, eine solche Realitätsbewertung an jeden Vorstellungsinhalt. Sie allein entscheidet, ob ein gegebener Inhalt nur der subjektiven Eigenerfahrung zugerechnet wird oder jenem objektiven Außenweltbild angehört, das sich teils von selbst auf Grund empirischer Prämissen, teils unter unserer bewußten Mitwirkung durch Eingreifen intellektueller Faktoren aus dem elementar Gegebenen gestaltet. Hier kann nun allerdings die Frage aufgeworfen werden, ob diese empirisch-objektive Außenwelt — die „Welt als Vorstellung“ — auch absolut, also von jedem, auch einem fingierten transsubjektiven Standpunkte aus, als real zu gelten hat oder ob sie nur von einem empirischen Erkenntnissubjekt im Verhältnis zu ihm selbst als real erlebt wird. Was mit Recht in Frage gestellt werden kann, ist somit nicht das Wirklichkeitserlebnis selbst, auch nicht die Existenz der Vorstellung als solcher, ebensowenig auch die Gültigkeit der Urteile über objektive Realität relativ für das empirische Erkenntnissubjekt. Problematisch kann nur der dogmatische Charakter sein, den diese empirische Wirklichkeitsbewertung auf niederen Reflexionsstufen natürlicherweise annimmt, sofern hier mangels eines Vergleichspunktes ihre relative Gültigkeit, nämlich für ein erkenntnistheoretisch gleichartiges Beurteilungssubjekt, übersehen wird. Indem die Metaphysik von einem überragenden Denkstandpunkte aus das Ganze des Gegebenen in seiner Korrelation von Subjektivem und Objektivem, also unter Einbeziehung des urteilenden empirischen Subjekts, ins Auge faßt, kann sie die Frage aufwerfen, ob dessen natürliche Realitätsbewertung eine unbedingt oder eine nur bedingt verbindliche ist.

Das eigentlich metaphysische Problem dreht sich so vor allem um die Realität der substantiell gedachten Außenwelt, zunächst in dem Sinne, ob ihren Bestandteilen nur als Vorstellungen, somit als empirischen Objekten für empirische Subjekte, Realität zukommt oder ob sie auch, abgesehen von ihrer psychischen Komponente, außerhalb jedes Erlebniszusammenhanges oder „an sich“ existieren. Die letzte Alternative ist in dieser Form unbedingt zu verneinen. Sie würde verlangen, daß die empirische Wirklichkeit etwas ganz anderes wäre, als sie ist und dabei doch das-

selbe bliebe. Die ganze Sachlage verwickelt sich außerdem dadurch, daß auch das empirische Erkenntnissubjekt — der Mensch als psycho-physische Einheit — für die Reflexion nur als Glied der Außenwelt erscheint. Daher würde bei einseitiger Ausschaltung der Subjektivität folgerichtig auch ihr Repräsentant — der Ich-Körper — hinwegfallen müssen, so daß allein die unbesetzten Körper übrigblieben. Das gleiche gilt auch von jener Verdopplung der Vorstellungswelt, die ihr im Sinne des „Entsprechens“ ein mit ihr vollkommen identisches transzendentes Sein an die Seite stellt, abgesehen davon, daß eine solche Verdopplung schon aus erkenntnistheoretischen Gründen ebenso überflüssig wie sinnlos ist. Ein absolutes Sein müßte in allen seinen Eigenschaften anders sein wie das uns bekannte relative oder es fällt überhaupt mit ihm zusammen. Es bleibt daher für die Metaphysik nur die Alternative: entweder die psycho-physische Gesamtwirklichkeit als Ganzes mitsamt ihrer Relativität von Subjekt und Objekt selbst als absolut zu denken oder das wahrhafte Sein in einer wesentlich anders gearteten Realität zu suchen, als die uns empirisch vorstellbare ist.

Die erste dieser beiden Möglichkeiten, welche uns auffordert, die Dinge und Vorkommnisse so, wie sie sich geben, als schlichte Tatsächlichkeit hinzunehmen, scheint an und für sich für das unbefangene Denken die nächstliegende zu sein, um so mehr, als sie mit dem natürlichen Realitätsbewußtsein übereinstimmt und die Erfahrungswelt dem Erkenntnistrieb ein hinreichend weites und reiches Feld der Betätigung darbietet. Daß der menschliche Geist trotzdem an einer solchen Selbstgenügsamkeit des Empirischen keine Befriedigung seines Realitätsbedürfnisses findet, ja die Beschränkung auf sie wie eine Resignation empfindet, muß in besonderen Umständen, vor allem auch in eigentümlichen Zügen dieses empirischen Seins selbst seinen Grund haben. Abgesehen von Motiven rein gefühlsmäßigen Ursprunges, die hier außer Betracht bleiben können, sind es vor allem drei Anlässe, die das metaphysische Denken immer von neuem in Bewegung setzen.

§ 70.

Nur der erste dieser Anlässe ist rein theoretischer Natur, nämlich eine logische Denkmöglichkeit. Auch ganz ab-

gesehen von dem bloß dialektischen Anreiz, im korrelaten Gegensatz zur erkannten Relativität des Empirischen, nun auch den Begriff des Absoluten einzuführen, — auf diese Art hat S p e n c e r sein „Ab-solutes“ begründet — wäre es auch logisch in der Tat unberechtigt, die uns vorliegende Seinsart a priori für die einzig mögliche zu erklären. Gerade der Umstand, daß die empirische Wirklichkeit in ihrer Eigenart durch gewisse allgemeine Züge charakterisierbar ist, läßt die Möglichkeit offen, neben oder auch hinter ihr andersgeartete Wirklichkeitssysteme für denkbar zu halten. Diese D e n k b a r k e i t steht außer Zweifel; ihre Leugnung oder die Behauptung von der Existenz nur e i n e r, nämlich unserer Welt, wäre ein dogmatisches Vorurteil. Aber allerdings muß es hierin bei einer solchen allgemeinen Denkmöglichkeit sein Bewenden haben. Denn da diese anderen Seinsarten eben ihrer ganzen Struktur nach a n d e r s gedacht werden müssen als die für uns allein erkennbare, müssen sie auch für uns schlechthin unvorstellbar bleiben. Ein überempirisches, zugleich metaphysisches und metapsychisches Sein bleibt für uns ein rein problematischer Gedanke, der sich nicht realisieren läßt, sondern — als Grenzbegriff — nur dazu dienen kann, die Anmaßungen unseres Verstandes einzuschränken. Auf dieser Denkmöglichkeit beruht auch die legitime Bedeutung des Kantischen „Dinges an sich“ als eines „Noumenon im negativen Verstande“, das unseren Erfahrungskreis begrenzt, ohne in ihn hineinzuragen. Zur Erklärung des uns Bekannten trägt eine solche Denkmöglichkeit an und für sich nichts bei. Sie steht hierin theoretisch auf gleicher Linie mit den unendlich vielen, aber uns unbekannten Attributen der Substanz bei S p i n o z a, aus deren Annahme sich für das Verständnis der beiden uns bekannten Attribute gleichfalls nichts gewinnen läßt. Es ist natürlich möglich, auch diese bloß denkbaren, aber nicht erkennbaren metaphysischen Welten durch konstruktive Phantasie und durch freie Variation der empirischen Elemente nach Belieben mit konkretem Inhalt zu erfüllen. Es ist auch möglich, daß sich an solche Konstruktionen der subjektive Glaube an ihre absolute Realität knüpft. Aber schon die freie Willkür solcher Gedankenbauten schließt ihren objektiven Erkenntniswert aus. Sie können höchstens Symbolkonstruktionen heißen, aber was darin symbolisiert wird, ist nicht die Natur eines wahrhaft transzendenten Seins, sondern nur die Richtung des von bestimmten Motiven bewegten Denkwillens des Konstrukteurs. Der

Glaube an ihre Realität entspringt zumeist nur dem Gefühle der Befriedigung über eine formell gelungene Leistung.

Der zweite Anlaß für ein Ausgreifen des Denkens über die reine Tatsächlichkeit des Empirischen liegt in dem Umstande, daß das Gegebene nirgends Faktoren oder Potenzen zu erkennen gibt, die unser Erklärungsbedürfnis in Hinsicht eben dieses Gegebenen befriedigen würden. Diese Tatsache ist unbestreitbar. Es ist jedoch zu bedenken, daß der Begriff wahrhaft bewirkender oder hervorbringender Faktoren und Potenzen ebenso allein aus der inneren Erfahrung stammt wie das Bedürfnis dynamistischer Kausalerklärung überhaupt und nur aus ihr auf die vorstellbare Welt übertragen wird. Es ist richtig, daß die Dinge und Geschehnisse nirgends ein eigentlich *Wirken des* an ihnen selbst entdecken lassen; es ist aber auch ebenso richtig, daß sie selbst und für sich auch nirgends dazu auffordern, ein solches zu suchen. Sie „sind“ einfach und sind so, wie sie sich geben; sie zeigen zudem in ihrem Auftreten eine hinreichend große Ordnung und Regelmäßigkeit, um Voraussagen des Künftigen mit praktisch und theoretisch genügender Wahrscheinlichkeit zu gestatten. Daß wir uns bei dieser bloßen Tatsächlichkeit nicht beruhigen und demgemäß die empirisch mögliche Kenntnis unbefriedigend finden, hat allein darin seinen Grund, daß hier vom seelischen Erleben heraus — gleichsam durch eine Stimme aus einer anderen Welt — an das Gegebene Fragen und Forderungen gestellt werden, die seinem Wesen fremd sind. Was dynamisches Wirken heißt, läßt sich nur innerlich erleben, aber nicht äußerlich vorstellen und daher auch im Vorstellbaren nicht wiederfinden. Daß jene Fragen mit gewisser Unabweisbarkeit und einem Anscheine von Berechtigung sich immer wieder aufdrängen, hat seinen Grund in dem innigen Verschlungensein von Physischem und Psychischem in der unmittelbaren Erfahrung und zum Teile auch in dem noch zu erörternden dritten Anlasse metaphysischer Fragestellung überhaupt.

Das dritte und stärkste Motiv metaphysischen Denkens wurzelt in den Differenzierungen des Wirklichkeitserlebnisses selbst: in der verschiedenen Art, in der das Seelische sich selbst und das Physische als wirklich erlebt. Alle Wirklichkeit ist ursprünglich seelisches Erlebnis und sie wird dort am lebhaftesten empfunden, wo wir uns dem Quellpunkte des Seelischen

am nächsten befinden: im undifferenzierten Totalerlebnis, welches Lebensgefühl, Gegenwartsbewußtsein, Ich-Erlebnis, Urseinstatsache in einem ist. Erst von ihm aus überstrahlt das Realitätsbewußtsein auch auf die Vorstellungswelt, am stärksten und unmittelbarsten auf den eigenen Leib, mittelbarer und schon abgeschwächter auf seine nähere und fernere Umwelt. Hier wiederum ist das dem Erlebnis selbst Näherstehende auch für uns das Realere. So gilt uns die Empfindung, in der Inhaltliches und Zuständliches noch am meisten zu einer psycho-physischen Einheit zusammenfließen, als fundamentalste Grundlage jeder objektiven Realitätsbewertung. Dieses unmittelbare, gefühlsmäßige Realitätsbewußtsein verblaßt in dem Maße, als unser Weltbild von der Empfindung und weiterhin von der Anschaulichkeit überhaupt sich entfernt. Es wird am schwächsten in Hinsicht jener farblosen Denkkonstruktionen, mit denen die Naturwissenschaft dieses Weltbild abschließt. Je näher unser Erkennen seiner formalen Vollendung kommt, desto weiter entfernt es sich, wie gezeigt, von der unmittelbaren Wirklichkeit. Oder kurz gesagt: das erlebende Wirklichkeitsbewußtsein ist am stärksten und unmittelbarsten im Irrationalen, am schwächsten und abgeblaßtesten in Hinsicht des rein Rationalen. Beides fällt hier mit den Grenzpunkten der Subjektivität und Objektivität zusammen. Für das seinen eigenen Gesetzen folgende und zugleich nach praktischen Notwendigkeiten orientierte Denken tritt allerdings eine merkwürdige Inversion der Realitätsbewertung ein: Ihm gilt das objektive, das klar Anschauliche und begrifflich Feststellbare als das Realere, das Subjektive in allen seinen Formen als das Irreale. Es ist das aber eigentlich selbstverständlich, weil dem Denkbewußtsein eben nur das Objektive faßbar, das Subjektive als solches aber unfassbar ist und vor dem erstarrenden Blicke der Reflexion gleichsam in nichts zerrinnt. Nur was dem Denken erreichbar ist, kann aber von ihm als real bestimmt werden und wird dies in um so höherem Grade werden, als es vermöge seiner Formalisierung selbst ein logisches Gepräge angenommen hat, je „objektiver“ es dadurch für uns geworden ist. Nur dort, wo das Irrational-Inhaltliche gänzlich aus ihm herausgefallen ist (wie in der reinen Mathematik), schwindet auch hier der Wirklichkeitscharakter. Zwischen reflektierter und intuitiver Realitätsbewertung wird daher immer ein Gegensatz bestehen und hat auch immer ein solcher bestanden. Der Kampf der Weltanschauungen spiegelt diese

Gegensätzlichkeit wider, und auch Versuche, die intuitiven Wertungen nachträglich logisch zu formulieren, können über sie nicht hinwegtäuschen. Denn anders wie das Denken wertet hier das Gefühl. Für eine Lebensansicht, die wesentlich auf Gefühl und Intuition aufgebaut ist — und in der Unmittelbarkeit unseres Daseins sind wir alle solche intuitive Gefühlsphilosophen —, gewinnt im Gegensatze zur objektiv gerichteten Reflexion gerade das subjektiv Erlebte, Selbstempfundene, Eigene, Seelisch-Innerliche in gleichem Maße das Realitätsübergewicht über das äußerlich Wahrgenommene, bloß Vorstellbare, nur begrifflich Denkbare. Und alle Reflexionsprodukte nehmen der intuitiven Selbstgewißheit des Eigenerlebnisses gegenüber etwas Schattenhaftes und Schemenhaftes an. In diesem gefühlsmäßigen Gegensatze kommt uns die bloß relative Wirklichkeit der objektiven Welt am deutlichsten zum Bewußtsein, weil sie sich hier vom Hintergrunde einer andersgearteten, stärker erlebten, wenn auch begrifflich nicht faßbaren Realität abhebt. Seinen kräftigsten Anstoß schöpft so das metaphysische Denken aus dem Umstande, daß innerhalb der uns gegebenen Gesamtwirklichkeit zwei Wirklichkeitsarten gleichsam im Streite liegen: die unmittelbar erlebte des Psychischen und die nur mittelbar erlebte, bloß vorgestellte des Physischen.

Gemeinsam ist den drei genannten Motiven, daß sie es dem Denken erschweren, positivistisch bei der bloßen Tatsächlichkeit des Gegebenen stehen zu bleiben, daß sie vielmehr dazu anleiten, dem Physischen ein Metaphysisches als ein Sein höherer oder höchster Ordnung an die Seite zu stellen. Aus dem zweiten Motiv ergibt sich außerdem das Bestreben, die empirische Wirklichkeit mit dem wie immer gedachten Absoluten irgendwie in Beziehung zu setzen, um aus dieser Beziehung ein inneres Verständnis der objektiven Welt zu gewinnen. Die seligen Götter Epikurs würden unserem metaphysischen Bedürfnis kein Genüge tun. Nicht ganz das gleiche gilt vom Psychischen, sofern es in seiner wahren Natur festgehalten und nicht spirituell verdinglicht wird, weil es das Prinzip seiner Realität in sich trägt und eigentlich mit dem Realitätserlebnis zusammenfällt. Ein Metaphysisches kann realer, d. h. als vollkommeneres Sein gedacht werden wie das Physische; ein Metapsychisches aber nicht eigentlich realer als das Psychische selbst, weil dieses — allerdings nur subjektiv — ohnehin den höchstmöglichen Grad von Realitätsgehalt in sich schließt.

IV. Das psycho-physische Problem in der Metaphysik.

§ 71.

Für die Metaphysik können sich aus dieser Sachlage sehr verschiedenartige Folgerungen ergeben, je nachdem sie von *reflexiver* oder *intuitiver* Grundlage ausgeht.

Aus der Einsicht in die rationale Unfaßbarkeit und Undarstellbarkeit jeder anderen Art von Realität als der empirischen kann sich ein strenger Agnostizismus entwickeln. Obwohl von rein theoretischem Standpunkte aus unwiderleglich, widerstreitet er doch so sehr dem naturgemäß auf die höchsten und letzten Ziele gerichteten Erkenntniswillen wie den um sie bangenden Gemütsbedürfnissen der Menschheit, daß er sich niemals auf die Dauer zu behaupten vermochte. Er besteht auch tatsächlich nur insoweit zu Recht, als man an metaphysische Lehrmeinungen den Maßstab strenger Wissenschaftlichkeit anlegt. Für eine Metaphysik, die von vorneherein darauf verzichtet, verifizierbare und somit objektiv gültige Erkenntnis zu sein, verlieren seine Argumente ihre Kraft. Will man bei ihm nicht stehen bleiben, sich aber doch grundsätzlich auf das anschaulich Vorstellbare und zugleich begrifflich Bestimmbare beschränken, so muß man allerdings zu Konstruktionen greifen, die, entsprechend der Natur unseres Intellektes, stets (im weitesten Sinne des Wortes) *materialistisch* ausfallen werden. Es entstehen dann mehr oder weniger folgerichtig ausgebaute Weltbilder von größerer oder geringerer Anschaulichkeit, die in gewissen Zügen von dem unsrigen abweichen, wenn sie auch nur unter Benutzung empirischer Elemente und nach Analogie des Phänomenalen ausgeführt werden können. Sie müssen aber aus den früher erörterten Gründen ihrem Realitätswerte nach stets problematisch bleiben. Eine bloße Denkmöglichkeit jedoch, wenn sie als solche erkannt wird, tut dem gerade auf das wahrhafte Sein gerichteten metaphysischen Erkenntniswillen nicht Genüge. Metaphysische Konstruktionen dieser Art befriedigen aber auch schon deshalb nicht, weil sie gerade der am stärksten und unmittelbarsten erlebten Realität, dem Seelischen und den in ihm wurzelnden Werten, nicht gerecht zu werden vermögen.

Das Umgekehrte gilt von Metaphysiken auf rein *intuitiver* Grundlage. Denn die Intuition, als eine Art inneren Erlebens, wur-

zelt selbst in der seelischen Innerlichkeit und ist daher von vorneherein auf die Betonung der Erlebnisseite des Wirklichen gerichtet. Ihnen wohnt auch eben deshalb eine unmittelbare, der theoretischen Skepsis entrückte Überzeugungskraft — zumindest für ihren Urheber — inne, die sie allerdings um den Preis der Anschaulichkeit und vollen Mittelbarkeit erkaufen müssen. Metaphysiken dieser Art haben stets an das letzte der genannten Motive angeknüpft: an die eigenartig verschiedene Weise, in der uns das Psychische im Gegensatze zum Physischen bewußt wird. Solche Versuche werden in intellektualistischen Epochen zumeist durch eine schiefe Begriffsbestimmung des Psychischen getrübt. Geht man nämlich von Differenzierungen des Realitätserlebnisses aus, rechnet aber hinterdrein auch wieder die Vorstellungsinhalte auf die Seite der unmittelbar erlebten Realität des Seelischen, so beginnt sich die Überlegung insofern im Zirkel zu drehen, als man sich des ursprünglichen Vergleichspunktes selbst unvermerkt beraubt hat und daher das höhere Sein wieder in unerreichbarer Ferne suchen muß. An Stelle des Gegensatzes der unmittelbaren Realität des Psychischen und der nur mittelbaren, durch die psychische Komponente vermittelten Realität des Physischen tritt dann jener des Bewußten überhaupt zu einem bewußtseinstranszendenten Absoluten. Wird letzteres dann wieder — in Erinnerung an den Ausgangspunkt der ganzen Überlegung — in gleichem Sinne als „psychisch“ bestimmt, so nimmt es unvermeidlich den Charakter des Spirituellen an: es wird zu einem schattenhaft-metaphysischen Gegenbild der empirischen Bewußtseinswelt. Ein Transzendent-Spirituelles unterscheidet sich von materialistischen Konstruktionen nur durch einen geringeren Grad von Anschaulichkeit und begrifflicher Bestimmtheit, sowie anderseits durch ein noch stärkeres Überwiegen des symbolischen Elementes.

§ 72.

Eine berechtigte Grundlage in der unmittelbaren Erfahrung besitzen metaphysische Realitätsintuitionen dieser Art somit nur dann, wenn an dem reinen Erlebnischarakter des Psychischen strenge festgehalten wird. Unter dieser Voraussetzung kann mit Recht behauptet werden, daß das Psychische an und für sich be-

reits ein Metaphysisches ist und nicht erst als ein solches zum Physischen hinzugedacht zu werden braucht. Es ist dies aber nur in seiner ursprünglichen Art als aktuelles Erlebnis, nicht als vorgestelltes oder gedachtes psychisches Sein. Denn jede Form einsetzender Transformation würde das Psychische dieses metaphysischen Charakters entkleiden, indem sie es selbst dem Physischen annähert. Auch das substantiell gedachte Physische — die empirische „Welt“ wie die „Welt“ der Physik — ist allerdings in gewissem Sinne ein Metaphysisches, nämlich im Verhältnis zum unmittelbar Physischen. Es läßt sich hierin aber mit dem Psychischen nicht in Parallele stellen, weil es zuletzt doch aus keinen anderen oder andersartigen Elementen zusammengesetzt ist, als jene sind, die in der gewöhnlichen Erfahrung auch als physische auftreten. Vom phänomenologischen Standpunkte aus sind auch sowohl das rein Physische wie das rein Psychische, weil sie beide nicht isoliert vorkommen, fiktive Grenzpunkte der Wirklichkeit und gewissermaßen „Dinge an sich“. Aber auch hierin besteht zwischen beiden ein bemerkenswerter Unterschied. Das rein Physische ist ein bloßer Begriff und tatsächlich niemals real gegeben, weil es als solches nicht als wirklich erlebt und nicht einmal als wirklich vorgestellt werden könnte. Das rein Psychische ist aber als elementares Daseinsgefühl das Urwirklichkeitserlebnis selbst und kann in seiner eigenartigen Realität überhaupt nicht bezweifelt werden, wenn es auch für sich allein nicht darstellbar ist.

Aus dem gleichen Grunde kann auch dem Gedanken, im unmittelbar Psychischen eine absolute Realität zu erblicken, eine gewisse logische Berechtigung nicht abgesprochen werden. Denn jedes psychische Erlebnis ist zugleich Selbsterlebnis seiner Wirklichkeit, und eine höhere Instanz der Realitätsbewertung existiert für uns überhaupt nicht als das unmittelbare Wirklichkeitserlebnis. Hierin unterscheidet sich das Psychische eben wesentlich von jeder bloß vorgestellten oder bloß gedachten Realität, daß diese ihren Wirklichkeitscharakter immer nur ihrer psychischen Komponente verdankt, während jene das Prinzip ihrer Realität in sich selber trägt. Im Seelischen liegt für uns jedenfalls der einzige und ganz einzigartige Fall vor, daß mit ihm eine Existenz gesetzt ist, die nicht „bloß“ vorgestellt oder gedacht wird, sondern die sich selbst als unzweifelhaft seiend erlebt. Die allgemeine Frage, ob einem Vorgestellten eine

von seinem Vorgestelltwerden unabhängige Existenz zukomme, mündet daher für uns immer in die andere: ob es sich auch — nach Analogie unseres Leibes — selbst als wirklich zu erleben vermag. Denn so wie der instinktive Glaube an die selbständige Wirklichkeit der „Dinge“ nur auf einer Projektion des eigenen Seinsgefühls beruht, ist uns auch die Realität des Transsubjektiven überhaupt nur in dem Maße verständlich, als wir sie nach Analogie der eigenen, unmittelbar erlebten Existenz zu deuten vermögen. Alle intuitiven Metaphysiken haben an die selbstgewisse Realität des Ich-Erlebnisses angeknüpft und versucht, von hier aus am Leitfaden der Analogie ein Verständnis des Nicht-Ichs zu gewinnen. Rein intuitiv ist ein solches Verstehen schon Sache des gewöhnlichen Lebens; für jeden bildet die innere Eigenerfahrung bis zu gewissem Grade den Schlüssel zu seinem Weltverständnis. Es sei hier nur an die instinktive Übertragung der dynamischen Kategorien auf die Außenweltvorgänge erinnert. Ob und inwieweit auch die Metaphysik das Weltbewußtsein aus dem erlebenden Selbstbewußtsein abzuleiten vermag, wird noch weiterhin zu untersuchen sein.

§ 73.

Auf welchem Wege immer man von hier aus den Schritt in die Metaphysik wagen mag, so erfordert es das logische Gewissen, daß man sich von vorneherein klar mache, was mit der Behauptung: Im Psychischen sei eine absolute Realität unmittelbar gegeben, eigentlich gemeint ist und berechtigterweise ausgesagt werden kann. Zunächst wird man sich wohl bewußt bleiben müssen, daß das Denken der Forderung, ein Absolutes zu bestimmen, nicht selbst wieder in absoluter Weise gerecht zu werden vermag. Für den Standpunkt des Denkens, das — wie schon Nikolaus von Kues wußte — in allen seinen Bestimmungen stets an Gegensätze und Relativitäten gebunden bleibt, kann auch das Psychische in seiner Wirklichkeit nur absolut heißen im Verhältnis zur Gesamtheit des nur Relativ-Wirklichen, hier also des Vorstellbar-Physischen. Den Charakter der Absolutheit sprechen wir ihm ja nur deshalb zu, weil es sich in allen Zügen von der uns als bloß relativ bekannten Wirklichkeitsart des Vorstellungeins unterscheidet: das Erlebnisbewußtsein des Psychischen beruht nicht auf Wahrneh-

mung, es ist nicht in der Zeit und nicht ausgedehnt im Raume, es ist nicht Objekt für ein Subjekt, sondern es ist die Subjektstat-sache selbst, welche im erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffe durch das Wörtchen „ich“ nur angedeutet werden kann. Weil das wahrhaft Psychische alles dieses nicht ist, entfallen auch die Gründe, welche alles Vorstellbare und Erkennbare als relativ wirklich erscheinen lassen. Ob es auch abgesehen von diesem Vergleich mit der uns sonst zugänglichen relativen Wirklichkeit absolut heißen kann, entzieht sich der Entscheidung unseres Denkens. So wird sich etwa durch das Denken niemals feststellen lassen, ob nicht auch das Psychische wieder in kreatorischer oder emanatorischer Abhängigkeit von einem für uns weder erlebbaren noch vorstellbaren Sein noch höherer Ordnung steht.

Man wird auch die Behauptung: daß im Psychischen eine absolute Realität sich offenbare, nicht ohne weiteres der anderen gleichsetzen dürfen: daß das Absolute überhaupt nur menschlich-psychischer Art sein könne. Sicher ist nur, daß wir in der Unmittelbarkeit seelischen Erlebens einer ganz andersartigen und unvergleichbaren Realität uns bewußt werden, als die ist, welche wir im Vorstellen und Denken erfassen; sicher ist ferner, daß im Vorstellen und Denken ein absolutes Sein überhaupt niemals erfaßt werden kann, und daß dieses daher vom Denkstandpunkte aus immer als ein bis zu gewissem Grade Irrationales erscheinen muß. Ein Irrationales in diesem Sinne ist aber auch unser Erlebnisbewußtsein, in dem Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Sein zusammenfallen. Ein Berührungspunkt jener beiden Behauptungen liegt somit darin, daß einerseits das Ursein nur in irrationalen Tiefen gesucht werden kann und anderseits das Irrationale unserer eigenen Natur mit dem Psychischen zusammenfällt. Im Irrationalen gibt es aber für unser Denken keine begrifflichen Unterschiede mehr; es ist — wie nach Hegel das Absolute überhaupt — die Nacht, in der alle Kühe schwarz erscheinen. Aus dieser Hilflosigkeit unseres Denkens, aus eigener Kraft in das Absolute andere Bestimmungen hineinzutragen, als die sind, die wir in uns selbst als höchste Realität erleben, ergibt sich für uns der Schein der Identität jener beiden Behauptungen. Wir vermögen eben eine höhere Form von Wirklichkeit als die psychische gar nicht zu denken, weil Realitätsgefühl und seelisches Erleben für uns überhaupt zusammen-

fallen. Wir dürfen daher auch nur sagen, daß für uns absolutes Sein nur nach Analogie des Erlebt-Seelischen begreifbar ist.

Aber noch eine weitere Einschränkung wird sich eine auf die selbstgewisse Innerlichkeit der menschlichen Psyche gegründete Metaphysik gefallen lassen müssen. Das Psychische ist uns nicht anders als in der Form persönlichen Selbsterlebnisses bekannt; es erscheint daher für die Reflexion immer individualisiert: als ein Ich. Es kann aber mit Recht die Frage aufgeworfen werden, ob diese Ichform dem Psychischen auch dann wesentlich ist, wenn es als absolut gedacht wird. Individuation besteht immer nur in dem Gegensatze des Einen zu den vielen Anderen. Da aber die „Anderen“ nur als Nicht-Ichkörper vorstellbar sind, kann auch das „Eine“, nämlich das eigene Ich eines jeden, das sich allein zugleich innerlich zu erleben vermag, eigentlich nur als I c h k ö r p e r ein Individuum heißen. Denn das wahrhaft seelische Ich steht zu anderen seelischen Ichs in keiner unmittelbaren, sondern immer nur in einer durch die Körper vermittelten Beziehung. Die Form der Individualisation ist daher vielleicht nur dem empirischen Selbstbewußtsein wesentlich, in welchem Icherlebnis und Ichvorstellung zu einer praktisch untrennbaren Einheit verwachsen sind, aber nicht dem Seelischen an sich selbst. Aber auch wenn wir versuchen, das wahrhaft Seelische aus dieser seiner natürlichen Verschlingung mit Nicht-Seelischem herauszuschälen, haftet ihm in der Reflexion — begünstigt durch die substantivische Sprachform „ich“ — doch stets etwas Dinghaft-Individuelles und Substantielles an. Auch das, was wir unser seelisches Ich zu nennen pflegen, erscheint so fast unvermeidlich als ein beharrendes Etwas, als ein Ding-Ähnliches, dessen „Sein“ wieder nach Analogie des physischen, und zwar des physisch-substantiellen Seins gedeutet wird. Es ist aber in Wahrheit gar kein Seiendes, wenn man nämlich unter „Sein“ ein Beharren in der Zeit versteht; es ist daher, so wenig wie ein Ding überhaupt, auch kein „Ding an sich“, sondern der äußerste Gegensatz zu aller Dinghaftigkeit. Fichte hat sich beklagt, daß die Menschen eher geneigt seien, sich für ein Stück Lava im Mond zu halten, als für ein Ich, für ein rein aktuelles Selbsterlebnis, das nur i s t, indem es sich setzt, das will heißen, sich als spontan tätig erlebt. Es in dieser seiner Eigenart festzuhalten, gelingt aber kaum für kurze Weile den Anstrengungen eines geübten Denkens, geschweige denn dem natürlichen Selbstbewußtsein, in

das sich beständig leibliche Bilder einschieben, in ihm bald vorherrschen, bald mehr zurücktreten, aber auf jeden Fall fast unvermeidlich zu seiner Objektivation führen; wenn schon nicht zur deutlichen Körpervorstellung, so doch zu jener Zwittervorstellung, die als psychologisches Ich zwischen Gegenständlichem und Zuständlichem künstlich in der Schwebe gehalten wird. Das wahrhaft psychische Ich ist aber wie seiner Natur nach metaphysisch so auch, und zwar aus dem gleichen Grunde, meta-psychologisch. Es läßt sich in Erkenntnisformen schlechterdings nicht einfangen. Es ist daher von vorneherein eine irreführende Rede, das Ich als das Absolute zu bezeichnen. Denn jenes Ich, das allenfalls so genannt werden könnte, ist jedenfalls nicht „mein“ Ich, so wie ich, als empirischer Mensch, mich in der konkreten Eigenerfahrung erlebend vorstelle und zugleich vorstellend erlebe. Die metaphysische Auffassung des Ichs wird sich darum stets in eine unaufhebbare Antinomie verwickeln: das Ich fühlt sich einerseits als Erlebniszentrum der Welt — „seiner“ Welt — und wird dadurch verlockt, sich auch in den Mittelpunkt seiner denkenden Weltauffassung zu setzen, während es doch sofort wieder zu einem unbedeutenden Bruchstücke dieser Welt zusammenschrumpft, sobald es versucht, jene Erlebnistatsache in theoretisches Wissen umzusetzen. Der Gegensatz des erkennenden und des erkannten, des sich als Quellpunkt aller Wirklichkeit erlebenden und des sich als abhängig von physischen Lebensprozessen wissenden Ichs bildet das wahre erkenntnistheoretische Paradoxon. Es ist im Grunde nur ein Spezialfall des unser ganzes Denken durchziehenden Gegensatzes von Erleben und Vorstellen, Sein und Erkennen, psychischer Unmittelbarkeit und ihrer mittelbaren Erfassung im Selbstbewußtsein. Aus dem Ich läßt sich daher auch keine Metaphysik herausspinnen. Das einzige, was sich daher tatsächlich mit Grund behaupten läßt, ist: Daß im psychischen Erleben eine tiefere und unmittelbarere Realität sich offenbart als im Vorstellen und Denken und daß somit auch das Erlebnisbewußtsein der absoluten Wirklichkeit näher steht als das Vorstellungsbewußtsein. Da aber das reine Erlebnis als solches von der Reflexion nicht festgehalten werden kann, sondern sich unter dem Blicke der Aufmerksamkeit alsbald in ein mehr oder weniger bestimmtes Vorstellungsbewußtsein zu transformieren beginnt, so

kann vom Standpunkte des Denkens aus auch nur gesagt werden, daß es der seelische U r g r u n d unserer Persönlichkeit ist, der logisch nicht mehr rein herauszuarbeitende Kern unseres Wesens, dem eine höhere Form der Wirklichkeit zugesprochen wird als allem Vorstellbaren und rational Denkbaren. Oder anders ausgedrückt: daß das innerste, irrationale und unvorstellbare Selbst-erlebnis der einzige Punkt ist, an dem wir mit einem absoluten Sein in Berührung treten.

In der metaphysischen Reflexion tritt infolge der Notwendigkeit schärferer antithetischer Begriffsbestimmungen das Psychische noch mehr aus dem Lichte erkennenden Bewußtseins in irrationales Dunkel zurück wie in der phänomenologischen Darstellung, welche es in seiner natürlichen Verwobenheit mit dem Gegenständlich-Vorstellbaren betrachtet und daraus Anhaltspunkte für seine andeutende (wenn auch immer unzulängliche) Schilderung schöpfen kann. Es wird in dem Maße für uns rätselhafter, unbestimmter und unerkennbarer, als wir versuchen, es im Denken festzuhalten und begrifflich zu durchdringen. Mit dieser zunehmenden Unbestimmtheit geht naturgemäß seine Verallgemeinerung parallel, weil infolge Wegfalles angebbarer spezifischer Merkmale auch eine Grenze gegenüber anderen absoluten, wenn auch bloß allgemein denkbaren Seinsarten nicht mehr gezogen werden kann. Das Psychische erscheint damit nur als Grenzfall einer absoluten Realität ü b e r h a u p t, deren Wesen durch Hinweis auf das seelische Selbst-erlebnis höchstens andeutend erläutert werden kann. Im stärksten Gegensatze zur Problematik solcher Denkbestimmungen steht aber allerdings jederzeit die unmittelbare Selbstgewißheit dieses Erlebnisses selbst, das jeder agnostischen Resignation in seiner Art Trotz bietet, weil es sich in seiner wurzelhaften Realität allem Denken schlechthin überlegen fühlt. Was aber daran in die Reflexion eingeht, ist schließlich nur der Gedanke einer Realitätsdifferenz von Sein und Vorgestellt- oder Gedachtwerden. Unmittelbare, zweifellose Wirklichkeit und formale Vollendung der Erkenntnis dieser Wirklichkeit bedeuten, wie sich früher gezeigt hat, einander ausschließende Gegensätze. Dort, wo wir dem Wirklichen am nächsten stehen, im Augenblickserlebnis, sind wir von „Erkenntnis“ am weitesten entfernt; hier ist von theoretischer „Wahrheit“ schon deshalb keine Rede, weil die Dualität der Entgegensetzung von Erken-

nendem und Erkenntnisgegenstand fehlt. Dort, wo unser Erkennen am klarsten und objektivsten ist, wo wir uns eindeutig der Logik des Gegenstandes unterworfen fühlen, wird es zugleich am wirklichkeitsfremdesten. Das, was wahrhaft ist, geht niemals als Seiendes in das Erkennen ein, sondern wandelt sich in diesem Prozeß in sein eigenes Gleichnis oder unähnliches Bild um, oder anders ausgedrückt: Je subjektiver ein Vorgang, desto näher der Wirklichkeit, desto ferner der objektiven Erkenntnis und umgekehrt. So steht das Gefühl dem unmittelbar Wirklichen näher als die Empfindung und die Empfindung näher als die objektive Anschauung, die Anschauung näher als der Begriff, der empirische Begriff näher als der apriorische. Erblickt man im noch undifferenzierten Totalerlebnis ein Paradigma absoluten Seins, so zeigt diese Stufenleiter vom Subjektiven zum Objektiven, vom Psychischen zum substantiell Physischen zugleich ein Realitätsgefälle vom Absoluten zum Relativen: an ihrer Spitze die reine Subjektstatsache als solche, das sich selbst unmittelbar als wirklich erlebende Psychische; dann die aus ihm sich abspaltenden, objektiv werdenden Einzelerlebnisse, die in ihrer Sondernung schon die Rückbeziehung auf die Icheinheit in sich schließen; das unmittelbar Physische, dessen Realität nur darauf beruht, daß es vom seelischen Wirklichkeitserlebnis umfassen und getragen wird; endlich das substantiell gedachte und weiterhin rationalisierte Physische, das rein Objektive, in dessen Begriff die ursprüngliche Ichbezogenheit aller seiner Bestandteile ausgefallen ist, das aber auch nur mehr von einem bestimmten Denkstandpunkte aus als wirklich gelten kann.

§ 74.

Überlegungen dieser Art können dazu führen, auch das Problem des Ursprunges der Außenweltbestandteile nach gleicher Richtung hin zu orientieren wie das Realitätsproblem überhaupt, nämlich auf das Psychische hin, insofern man sich versucht fühlen kann, im seelischen Urgrund des Ichs auch die kreatorige oder emanatorische Ursache für das Auftreten der Empfindungsinhalte anzunehmen. Dieser Gedanke findet in gewissen Zügen des Gegebenen mehrfache Ansatzpunkte. Seine Möglichkeit stützt sich vor allem auf die eigentümliche Beschaffenheit dieses Ge-

gebenen selbst, derzufolge in jedem Bewußtseinsinhalte eine physische und psychische Komponente sich durchdringen, und zwar so, daß bald die eine und bald die andere darin quantitativ überwiegt. Es gibt kein wirklich Physisches, das nicht durch seine Erlebnißseite auch mit dem seelischen Kern des Icherlebnisses fester oder loser zusammenhinge. So hat insbesondere die Verwandtschaft von Empfindung und Gefühl, die schon im gewöhnlichen Sprachgebrauche zum Ausdrucke kommt, in dieser Hinsicht von jeher die Aufmerksamkeit gefesselt; gänzlich löst sich dieses Band aber auch nicht bei den abstraktesten Denkgebilden. Die Einsicht in diesen psycho-physischen Charakter aller Außenweltbestandteile und seine durch zahllose Übergänge vermittelte Abstufung läßt deren kreatorigen Ursprung im Psychischen von vorneherein nicht so ungereimt erscheinen, als er es vom Standpunkte der vulgär realistischen Ansicht aus sein müßte. Der Umstand, daß im unmittelbar gegebenen Physischen der psychisch subjektive Anteil am größten ist, daß er durch alle Zwischenstufen der Objektivation allmählich abnimmt und im logisierten Weltbilde der Naturwissenschaft am meisten zurücktritt, legt sogar diesen Gedanken außerordentlich nahe. Es hat so unzweifelhaft einen gewissen Anschein für sich, als würde sich das Physische Schritt für Schritt aus der ursprünglichen Einheit des seelischen Totalerlebnisses ablösen, sich ihr gleichsam entfremden und in dieser Entfremdung allmählich erstarren.

Dazu kommt, daß zwischen Ich und Nichtich eine scharfe Grenze weder theoretisch noch praktisch gezogen werden kann. So wie das Ich vor dem Blicke der Aufmerksamkeit in das Innere und Innerlichste der Seele zurückflieht, strebt es — sich selbst überlassen — auch wieder aus sich heraus und dehnt sich nicht nur über den eigenen Leib, sondern auch dessen nächste und fernere Umschließung aus. Das vom starken Erleben getragene Physische, Erscheinungen, die für uns biologisch wichtig sind oder sonst unser Interesse lebhaft berühren, die von Liebe oder Mitleid umfungen werden, sind in das Psychische tiefer eingesenkt als andere und werden wie Bestandstücke des eigenen Ichs empfunden. In allen Formen der Liebe — Geschlechts-, Heimats-, Menschen-, Natur-, Gottesliebe — tritt schichtenweise eine Erweiterung des Ichgefühls ein, das schließlich das All umfassen und mit der Totalität des Seins zusammenfließen kann. Umgekehrt löst sich dieser Zusammenhang

mit dem Kern des Seelischen in dem Maße, als ein Außenweltbestandteil Gegenstand objektiver, leidenschaftsloser Betrachtung und Reflexion wird. Die im Augenblickserlebnis eingeschlossenen Wahrnehmungen stehen in ihrer impressionistischen Lebhaftigkeit dem Subjektiven viel näher, als wenn sie, durch mehrfache Erfahrung und Denkprozesse verdeutlicht und abgerundet, dem natürlichen Weltbilde als objektiv gesicherte Bestandstücke eingefügt sind; als solche aber noch immer näher als die wissenschaftlich bestimmten Erscheinungen und Vorgänge der substantiellen Außenwelt. Die Grenze, wo ein Vorstellungsinhalt als „eigen“ oder als „fremd“ erlebt wird — Erlebnis ist beides — läßt sich ebenso schwer angeben, wie die Grenze zwischen Psychischem und Physischem überhaupt. Nur im allgemeinen läßt sich sagen, daß er mit zunehmender Objektivierung dem persönlichen Erleben sich entfremdet, erlebnisärmer und ichfremder wird. In dem Maße, als an einem Gegebenen die psychische Komponente vor der physischen zurücktritt, scheint es sich auch aus dem Eigenbezirke des Ichs auszuschließen und ein selbstständiges („substantielles“) Dasein zu beginnen. Auch diese Überlegung stützt den Gedanken, daß hier eine Ablösung oder Abspaltung des Physischen aus dem dunklen Urgrund der Seele stattfindet, in gewissem Sinne doch eine Setzung des Nichtichs durch das Ich, nämlich ein Heraus-treten aus dem Umkreis des Eigenen und ein Festwerden des ursprünglich Plastischen in der Form des Nichtichs.

Eine weitere Stütze findet dieser Gedanke in der beständig vor unseren Augen sich vollziehenden Transformation des Psychischen in Physisches, zumal die Transformationskette nur in dieser Richtung auch im natürlichen Bewußtsein ganz von selbst und zusammenhängend abläuft, während ihr umgekehrter Ablauf stets lückenhaft bleibt und vielfach überhaupt erst durch die Reflexion in Bewegung gesetzt wird. Eine Analogie dazu läßt sich auch darin finden, daß die gewöhnliche Erfahrung uns zwar beständig den Übergang von Lebendigem in Lebloses, nicht aber umgekehrt vor Augen führt. Daß eine Gemütsbewegung sich in Leibesempfindungen transformiert und diese wieder in die Vorstellung von Leibesvorgängen objektiviert werden, ist eine Sache täglicher Erfahrung. Es liegt die Vermutung nahe, daß auch die Empfindungen und weiterhin auch die kategorial bestimmten Erscheinungen der

Außenwelt derartige Transformationsstufen eines ursprünglich Psychischen darstellen. Und geradeso wie die Zustände des Leibes wieder als „eigen“ empfunden und so gewissermaßen rücktransformiert werden, kann auch der objektivste Weltbestandteil durch seine Charakterisierung als „Vorstellung“ wieder seine Rückbeziehung auf das vorstellende Subjekt finden. Wenn man überhaupt schon auf dem Wege ist, im Umkreise des Gegebenen einen Ursprung der physischen Weltelemente zu suchen, wird man sich diesen Analogien nicht verschließen können, denn sie sind zweifellos die naheliegendsten. Auch die in der gegenwärtigen Literatur sehr allgemein zutage tretende Tendenz, den Begriff des *Lebens* in den Mittelpunkt der Betrachtung zu rücken und von ihm aus das Weltgeschehen im Sinne eines organischen Prozesses zu verstehen, weisen nach derselben Richtung. Sie berühren sich bei dem innigen Zusammenhange des Seelischen überhaupt mit dem elementaren Lebensgefühl in dem Gedanken, im Psychischen das eigentliche An-sich der Welt zu erblicken. Aber allerdings leiden diese Bestrebungen zumeist an einer Verwechslung des Psychischen mit dem Physiologischen. Die der Beobachtung zugänglichen *Erscheinungen* des Lebens, die Vitalprozesse, die hier zumeist herangezogen werden, sind um nichts psychischer als die Vorgänge der anorganischen Natur, während „das Leben“ als Naturpotenz (im Sinne einer spirituellen Lebenskraft, als welche sich auch *Bergson's* „*elan vital*“ im Grunde einführt) eine reine Fiktion ist, welche auf einer falschen Personifikation des seelischen Lebensgefühls beruht. Das Leben zum Weltprinzip erheben kann daher vernünftigerweise nur heißen: den Ursprung der Weltelemente und der Weltordnung auf das *Seelische* zurückführen und die Erscheinungen der physischen Welt wie einen Niederschlag oder ein Abspaltungsprodukt eines ursprünglich Psychischen betrachten. In erkenntnistheoretischer Wendung würde das besagen, daß das Erlebnisbewußtsein nicht nur eine höhere Realitätsform darstellt als das Vorstellungsbewußtsein, sondern daß dieses auch in emanatorischer Abhängigkeit von jenem steht. Überlegungen dieser Art können somit dazu führen, nicht nur die auf den eigenen Leib bezüglichen Vorstellungen, sondern *alle Vorstellungen überhaupt als transformierte Erlebnisse anzusehen.*

§ 75.

Eine Erfüllung mit konkreterem Inhalt gewinnt dieser zunächst ganz allgemeine und unbestimmte Ursprungsgedanke aber erst im Hinblick auf die das Physische und Psychische gemeinsam umschließende *Vernunftordnung*. Wenn die konstitutiven Kategorien der sinnlichen Welt, welche zugleich logische Kategorien unserer Erkenntnis eben dieser Welt sind, ihrem Ursprunge nach — wie gezeigt — im seelischen Erleben wurzeln, so ist die Vermutung unabweisbar, daß Physisches und Psychisches nicht ursprünglich einander fremd sein können, sondern irgendwie in geheimnisvoller Weise zusammenhängen müssen. Die Eignung unserer subjektiven Denkformen zur erkennenden Erfassung des objektiv Gegebenen wie andererseits die Affinität dieses Gegebenen in bezug auf seine subjektiven Erkenntnisbedingungen zwingen beinahe zu der Annahme, daß beide — Form und Inhalt der empirischen Erkenntnis — durch ein und dasselbe Prinzip in ihrer Eigenart determiniert sind, was metaphysisch wieder nur dann verständlich ist, wenn sie einem *gemeinsamen* Urgrunde entstammen. Die Verlängerungslinie der Ergebnisse der Transzendentalphilosophie weist wenigstens unzweifelhaft nach dieser Richtung hin. Da nun unsere subjektiven Denkkategorien zweifellos ihren Ursprung im Psychischen haben, beziehungsweise selbst ursprünglich nichts anderes sind als seelische Erlebnisarten, so liegt — wenn man sich schon auf dieses Gebiet wagen will — die Vermutung ungemein nahe, daß im lebendig sprudelnden Quell des Seelischen auch der Ursprung der Empfindungen zu suchen ist; daß also tatsächlich die Empfindungen nichts anderes sind als transformierte Erlebnisse. Nun ist aber das wahrhaft Psychische irrationaler Art. So besitzen wir ein Paradigma dynamischer Ursächlichkeit, also das Prototyp unseres Kausalbegriffes, allein im Willenserlebnis und gerade dieses entstammt dem unanschaulichsten und irrationalsten Bezirke unseres Seelenlebens, insofern es mit der undifferenzierten Einheit des kernhaften Icherlebnisses am engsten zusammenhängt. Das Rationale unseres Denkens wie die rationalen Züge der empirischen Wirklichkeit nötigen somit zur Annahme, daß im irrationalen Urgrunde alles Seins das Rationale gleichwohl, wenn auch noch unbewußt und unentfaltet, bereits angelegt sein muß. Die Vernunftformen müssen demnach als eine

Gesetzmäßigkeit gedeutet werden, welche dem Psychischen in seiner Entfaltung zu vorstellendem Bewußtsein eigen ist. Sie stellen so betrachtet das formale Gesetz dar, dem die Transformation des Psychischen in Physisches unterworfen ist, das aber selbst in der Natur des psychischen Urgrundes wurzelt und insofern auch spontanen Charakter trägt, das aber erst gelegentlich jener objektivierenden Umformung zutage tritt. Eben darauf beruht es dann auch, daß die Gesamtheit der Erscheinungen sich zu einer gesetzmäßigen Einheit zusammenfügt, die wir „Natur“ nennen. Die Natur erscheint unter diesem Gesichtspunkte als die Entfaltung eines Irrationalen in rationalen Formen. Die inhaltliche Bestimmtheit der Phänomene repräsentiert jenen irrationalen, ihre Ordnung und die Gleichmäßigkeit ihres Vorkommens diesen rationalen Faktor ihres Ursprunges. Daß die äußeren Erscheinungen sich den ihnen scheinbar fremden Gesetzen unseres Denkens fügen, kann dann nicht weiter wunder nehmen, wenn sie ihren elementaren Bestandteilen nach aus eben dem seelischen Urgrunde hervorgegangen sind, in welchem auch die Denkformen ihrer Erkenntnis entspringen, die gelegentlich jenes Hervorganges erst feste Gestalt annehmen: objektiv-reale Gestalt in Form der gegebenen Naturordnung, subjektiv-logische Gestalt in Form unserer Denkkategorien dieser Natur.

Durch eine solche Einsenkung des Rationalen in das Irrationale erhält eine auf das Psychische sich gründende Metaphysik erst eine Unterlage für ihren konstruktiven Teil. Dieses Denkmotiv hat — von Kant aus fortwirkend — in Fichte, Schelling und Hegel zu jenem objektiven oder absoluten Idealismus geführt, dem der Geist als das schöpferische Prinzip der idealen und der realen Welt gilt und die Natur und ihre Gesetze als Geist von unserem Geiste. In diesem Sinne konnte Schelling die Natur aus dem Geiste hervorgehen lassen und den Geist wieder aus der Natur, die nur seine Vorstufe bedeutet. In gleichem Sinne konnte Novalis die Natur eine versteinerte Zauberstadt des Geistes nennen, das will heißen, ein in den rationalen Formen des Vorstellens erstarrtes Erlebnis. In der Tat gewinnt die Auffassung des Physischen als einer Projektion des Psychischen nur dann inhaltliche Bestimmtheit, wenn diese Projektion in Formen erfolgt, die der Beschreibung und Darlegung fähig sind und nicht, wie das irrational Psychische selbst,

jeder Vorstellbarkeit sich entziehen. Mehr als anderswo ist aber hier vor einem Überschwang der Spekulation zu warnen. Denn die tatsächliche Grundlage desjenigen, was hier „Geist“ genannt wird, ist — als subjektive Vernunft — im Grunde nur eine Gesetzmäßigkeit menschlichen Denkens und — als objektive Vernunft — eine Gesetzmäßigkeit empirischen Seins. Ein Gesetz ist aber an und für sich etwas ganz Unpersönliches, eine bloße Form des Geschehens, die gleichsam ü b e r dem Physischen und Psychischen schwebt und gar nichts Lebendiges an sich hat. Seine Anziehungskraft und seinen geheimnisvollen Reiz schöpft daher jener Gedanke nur aus dem Umstande, daß diese abstrakte Form im persönlich individuellen Erleben immer wieder lebendige Wirklichkeit annimmt, sich hier erst aus dunklen Regionen allmählich zu bewußter Klarheit emporringt, als D e n k e r l e b n i s aber immer mit dem G a n z e n des auf- und abwogenden Seelenlebens verwoben bleibt. Der Mensch, aus dessen Denkerfahrung der Begriff des Geistes als subjektiv-objektiver Vernunft letzten Grundes stammt, ist eben keineswegs allein und von Anfang an reiner „Geist“ oder rein logisches Denksubjekt. Sein Denken ist vielmehr stets von irrationalen Gefühlsweisen, instinktiven Regungen und motorischen Tendenzen durchsetzt und getragen, welche seine Beziehung zum Ganzen der seelischen Persönlichkeit aufrechterhalten. Auch im Begriffe des Geistes als welt-schöpferischer Intelligenz wirkt die Erinnerung an diese subjektive, persönliche Denkerfahrung fort und verleiht ihm erst seine innere Lebendigkeit und seinen vieldeutigen Beziehungsreichtum. Denn das „Geist“ Genannte ist ja ursprünglich gar nichts anderes als die in das organische Ganze der menschlichen Persönlichkeit eingesenkte Vernunft, das vom individuellen Erleben getragene Denken im Gegensatze zum unpersönlichen, überindividuellen Denkgesetz. Denn wenn dieses Gesetz auch den Denkablauf eindeutig determiniert, so wurzeln doch die Ansatzpunkte des Denkens (die grundlegenden Intuitionen) stets in der psychischen Gesamtkonstitution des Denkenden. Es liegt darum aber die Versuchung ungemein nahe, nun doch wieder das psychologische, individualisierte Denksubjekt an Stelle des überpersönlich Psychischen zu setzen und die objektive Welt ihrem Ursprunge wie ihrer Struktur nach als ein Werk des empirischen Ichs zu betrachten; eine Versuchung, der die eigentlichen Romantiker auch nicht widerstanden haben. Solchen Nei-

gungen gegenüber wäre aber auf den Satz des *Geulincx* zu verweisen: „*Quod nescis, quomodo fiat, id non facis.*“ „Wir“ wissen aber nicht nur nichts davon, wie, sondern auch nicht einmal, daß wir das Nicht-Ich irgendwie hervorbrächten. Allerdings ist richtig — und der moderne Humanismus hat dies mit Recht betont — daß die (im weitesten Sinne des Wortes so zu nennende) *Auffassung* des Wirklichen durch psychologisch-menschliche Züge genereller und individueller Art wesentlich beeinflußt wird und dadurch bestimmend auch in die Gestaltung unseres Weltbildes eingreift. Aber dessen Grundzüge treten uns doch unzweifelhaft als „gegeben“ entgegen, wir verhalten uns ihm gegenüber passiv, rezeptiv, erfahrend, weder unser Wunsch noch unsere Auffassung vermögen an ihnen Wesentliches zu ändern. Wenn die Natur eine Schöpfung des Geistes ist, so ist sie daher doch gewiß nicht ein Werk des so vielfach beschränkten und nur in vorgefundenen Schranken seiner selbst sicher werdenden menschlich-individuellen Geistes, sondern das eines überpersönlichen geistigen Prinzips, das sich nur in unvollkommener Weise, gelegentlich, sozusagen blitzartig im subjektiven Denkerlebnis offenbart. Ein solches über-menschliches Prinzip bleibt aber für das menschliche Denken schlechthin unfaßbar und unvorstellbar und diese seine Unfaßbarkeit tritt um so deutlicher hervor, je mehr wir uns der strengen Aktualität alles Seelischen bewußt bleiben und seine falsche Substantialisierung vermeiden. Es läßt sich unter den überhaupt gemachten Voraussetzungen höchstens sagen, daß unser menschlicher Geist an jenem überragenden Weltgeist in Form seiner Denkerlebnisse irgendwie Anteil hat, infolgedessen dann auch sein auf Rezeptivität beruhendes Vorstellungsbewußtsein als beschränkter Ausschnitt aus einem schöpferischen Allbewußtsein gedeutet werden kann. So führt schließlich auch der Versuch, von dem als „Geist“ bestimmten Psychischen aus die Weltstruktur zu verstehen, über sich hinaus, indem er über den Begriff des uns faßbaren Geistes selbst hinausführt.

Noch weniger wie vom Rationalen aus läßt sich aber vom *Irrationalen* aus eine inhaltliche Bestimmung des Metaphysischen und damit die Grundlage einer konstruktiven Metaphysik gewinnen. Anknüpfend an die irrationalsten Vorgänge des Seelenlebens, an Trieb und Instinkt, hat *Schopenhauer* seinen „*Willen*“ als Weltprinzip bestimmt. Er hat sich jedoch späterhin selbst

zu der Einschränkung verstehen müssen, auch hier nur eine Erscheinung des wahren Dinges an sich, wenn auch seine „unmittelbarste“, in der es sich „in der allerleichtesten Verhüllung“ darstellt, ergriffen zu haben. Das letztere ist insoweit zuzugeben, als man sich darauf beschränkt, durch das Wort „Wille“ nur auf Erlebnisse triebartiger Natur — welche allerdings das einleuchtendste Beispiel des irrational Psychischen überhaupt darstellen — hinzuweisen, ohne sie denkend näher zu bestimmen. Auch das ist zuzugeben, daß das eigentliche Willenserlebnis dem Kerne unseres Icherlebens am nächsten steht und insofern auch dem Punkte unbezweifelbarster Wirklichkeit. Aber, so muß man hinzufügen, das gilt nur für uns als *Wollende*, nicht als solche, die über ihren Willen reflektieren. Jener „Wille“, dessen wir uns bewußt werden und der sich bereits als Faktor in den Zusammenhang unserer Vorstellungswelt eingefügt hat, ist gar nicht mehr jenes Intimste unserer Persönlichkeit, das der Philosoph eigentlich meint. Er ist überhaupt nicht mehr *Wille*, nicht mehr unmittelbares Erlebnis psychischer Dynamik, sondern werdende Vorstellung und bei Lichte besehen, nichts anderes als die Vorstellung von Leibesbewegungen und der durch sie erreichbaren Wirkungen: „Sofern ich also ein Erkennender bin, habe ich selbst an meinem eigenen Wesen eigentlich nur eine Erscheinung; sofern ich hingegen dieses Wesen selbst unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend“¹. Daher ist es natürlich auch vom Standpunkte Schopenhauers aus eine unverifizierbare Intuition, den Willen als Ding an sich der Erscheinungen zu deuten. Diese Deutung fällt sogar — besonders im einzelnen — noch unbefriedigender aus, als wenn jenes Prinzip als „Geist“ bestimmt wird. Denn jener Wille, der, um das Absolute zu repräsentieren, im erkenntnistheoretischen Sinne unbewußt gedacht werden müßte, wird nun, da dieses im strengen Sinne unmöglich ist, als biologisch-unbewußt bestimmt und soll in blindem dunklem Drange die Fülle der Erscheinungswelt aus sich hervorgehen lassen. Da er aber nun nicht wissen kann, wie er das anzustellen hat und auch die ideellen Formen seiner möglichen Objektivation nicht zu sehen und zu begreifen vermag, so bleibt auch hier im Grunde genommen die ganze

¹ Schopenhauer: Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich und Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich. W. a. W. u. V., Bd. II, Erg. z. 2. u. 4. Buch.

Arbeit dem Intellekt überlassen, der nun zusehen mag, wie er mit seinen beiden Vervielfältigungsgläsern Raum und Zeit und mit Hilfe der Kausalität jenen seiner selbst und seines Weges unbewußten Daseinsdrang zu konkreter Erscheinung bringt. Die Berufung auf den Willen als dynamische Potenz des Weltgeschehens erklärt daher im einzelnen gar nichts und kann sich in allen Fällen nur in Form einer gleichlautenden Andeutung wiederholen, die zwar im nacherlebenden Gefühl einen gewissen Widerhall zu finden vermag, zum Verständnis des tatsächlichen Seins und Geschehens aber nichts beiträgt. Oder kurz gesagt: auf ein schlechthin irrationales Prinzip läßt sich eine konstruktive Metaphysik nicht aufbauen. Es muß also auch hier bei der Grundintuition: im seelischen Erleben die Wurzel aller Realität zu erblicken, sein Bewenden haben. Denn in dem Augenblicke, wo wir jenes wie immer, und wäre es auch nur als triebhaften Willen, bestimmen, hört es auf, Selbsterlebnis seiner Wirklichkeit zu sein und beginnt bereits in die Form der Vorstellung einzugehen. Daher gibt es auch vom eigenen Willen keine andere Selbsterkenntnis als die eines aus Erlebnis und Vorstellung gemischten Bewußtseins einer Reihe einzelner Willensakte oder Handlungsantriebe im Zusammenhange der Wahrnehmung unserer Leibesaktionen und ihrer Folgen in der Umwelt. Bestenfalls ließe sich die Behauptung aufrechterhalten, daß jenes *u n b e k a n n t e E t w a s*, das sich im halb-erlebenden, halb-vorstellenden Bewußtsein des Menschen als „Wille“ darstellt, jene absolute Realität sei, die kreatorisches auch der physischen Erscheinungswelt zugrunde liegt.

§ 76.

Alle Versuche, das Absolute im Denken näher zu bestimmen, müssen somit an dem unaufhebbaren Gegensatze von Sein und Erkennen scheitern. Daß in der Unmittelbarkeit psychischen Erlebens eine absolute Realität — aber nur im Augenblicke des Erlebens selbst — sich offenbart, kann allerdings festgehalten werden, aber mit dem Zusatze, daß sie dadurch für uns um nichts *e r k e n n b a r e r* wird. Realität kann man nur *s e i n*, während jeder Versuch, sich ihr im Denken zu nähern, sie sofort in ein *A n d e r e s* verwandelt, als sie ist: in ein immer wieder relatives Objekt für ein Subjekt, also — im weitesten Sinne des Wortes — in ein Bild des Seins, das

vielleicht als dessen Gleichnis oder Symbol gelten kann, nimmermehr aber als sein adäquates Abbild. Schon jede Umkleidung des unmittelbaren Seinserlebnisses mit Worten oder Wortbegriffen, jede Umschreibung, die wir von ihm versuchen wollten — indem wir es etwa „psychisch“ nennen im Gegensatze zum Physischen — verändert seine wahre Natur und nähert es dem Vorstellbaren an, so daß wir uns in Hinsicht seiner mit der bloßen *A n d e u t u n g* oder dem Hinweise begnügen müssen, daß hier tatsächlich in Mitte des Physischen ein Metaphysisches in beständiger Selbsterneuerung seines zeitlosen Daseins sich behauptet. Jeder Versuch aber, dieses Metaphysische im Denken näher zu bestimmen, ordnet das Absolute in einen gewissen Zusammenhang ein, macht es dadurch relativ und hebt so seinen Begriff wieder auf. Der gleiche Grund ist es ja, warum das überhaupt nur in Form der Vorstellung erfaßbare Physische nur als relative oder bedingte Wirklichkeit gelten kann, nämlich als Wirklichkeit in einem bestimmten Zusammenhange und für Reflexionsstufen bestimmter Ordnung; es widerstreitet seiner Natur nicht, hypothetisch für *E r s c h e i n u n g* eines Absoluten gehalten zu werden, wohl aber ein Absolutes zu sein. Das Nämliche wiederholt sich nun auch in gewissem Sinne, wenn das Psychische unter den Blickpunkt der Reflexion gerückt wird. Das vom *D e n k e n* erfaßte Psychische verliert seinen Charakter absoluter Realität und an seine Stelle tritt im Denken der ganz unbestimmte Begriff eines *M e t a p s y c h i s c h e n*, das ihm irgendwie zugrunde liegt. Unberührt von allen Versuchen seiner Deutung bleibt nur das *P s y c h i s c h e s e l b s t*: das unvorstellbare und unbegreifliche Daseinserlebnis jedes beseelten Wesens, das keiner theoretischen Anerkennung seiner Wirklichkeit bedarf, weil es in seiner Unmittelbarkeit diese Wirklichkeit selbst ist. Reale Existenz läßt sich eben nur im Gefühl erleben, aber nicht eigentlich im Denken begreifen. „Ganz begreifen — sagt *N o v a l i s* einmal — werden wir uns nie, aber wir werden und können uns weit mehr als begreifen.“

Es wird sich daher auch jene Intuition, welche sich auf das *metaphysische Verhältnis von Physischem und Psychischem* richtet, mit dem allgemeinen Gedanken begnügen müssen, daß der seelische Urgrund vielleicht mit dem metaphysischen Urgrunde des Physischen identisch ist oder, wie *K a n t* dies in seiner Sprache ausdrückt: daß der Gegenstand des äußeren und des inneren

Sinnes so ungleichartig nicht sein dürfte. Im Grunde genommen ist das nur eine andere Wendung eines uralten Gedankens, nämlich des Grundgedankens der Upanishads, daß das *Brahman*, das unergründliche Wesen der Welt, zusammenfalle mit dem *Âtman*, dem unergründlichen Wesen der eigenen Seele. Aber schon die Weisheit der alten Inder war sich darüber klar, daß das eigenste Selbst vor dem Blicke der Reflexion in unergründliche Tiefen zurückflieht und daß jene Gleichung nur dann zu Recht besteht, wenn unter dem *Âtman* nicht das empirische Ich verstanden wird, sondern der metaphysische Kern unserer Persönlichkeit, der nur mehr im intuitiven Erleben, aber nicht mehr im Denken erfaßt werden kann. Um so weniger werden wir heute glauben, durch eine solche Gleichsetzung oder durch Zurückführung des Physischen auf einen kreatatorischen oder emanatorischen Ursprung im Psychischen unsere theoretische Einsicht vermehren zu können, da doch beide Glieder dieses Verhältnisses — der psychische Urgrund und das Hervorgehen des Physischen aus ihm — vom Standpunkte des Denkens gleich unbekannt und unerkennbar bleiben. Was solchen und ähnlichen Intuitionen gleichwohl einen erhabenen und erhebenden Sinn verleiht, ist ihre Wirkung auf das Gemüt, nämlich das in ihnen mitschwingende *Einheitserlebnis*, welches sowohl den oft schmerzlich empfundenen Gegensatz von Ich und Nicht-Ich überbrückt, wie es auch dem eigenen Sein eine über das Empirisch-Relative hinausreichende Bedeutung zu verleihen vermag und so indirekt auch für die Ethik von Einfluß werden kann. Alle nichtmaterialistischen metaphysischen Systeme haben in irgend einer Form und unter wechselnden Namen eine solche Einheit zwischen Ich und Nicht-Ich, Seele und Welt herzustellen gesucht, als deren Urbild und Ausgangspunkt stets das Selbsterlebnis der Seele galt, von dem aus man am Leitfaden der Analogie ein Verständnis der Außenweltvorgänge zu gewinnen suchte. Der Anwert, den diese Versuche fanden und finden, wurzelt aber nicht so sehr in einer Befriedigung unseres Erkenntnistriebes — die in der Hauptsache nur eine formale sein kann — als in gewissen Gefühlsregungen, die sich daran knüpfen und eine Befriedigung des Gemütes mit sich führen, wie sie in gleichem Sinne, nur unmittelbarer, auch das Grunderlebnis der Mystik hervorbringt.

Theoretisch dürfen wir daher zwar im Psychischen ein Metaphysisches anerkennen, müssen aber gleichzeitig darauf verzichten,

uns ihm anders als im intuitiven Erleben nähern zu können. Daß im Icherlebnis alle Fäden der Wirklichkeit zusammenlaufen, um von ihm aus sich wieder denkend und fühlend über das ganze vorstellbare Universum auszuspannen, während es doch weder selbst im Denken begriffen werden kann noch jener geheimnisvolle Zusammenhang aus ihm, ist eine Tatsache, aber zugleich ein theoretisch unlösbares Problem. Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich, nicht weil wir die Grenzen unseres Bewußtseins nicht nach außen überschreiten können — solche Grenzen gibt es vielleicht gar nicht —, sondern weil wir sie nicht in der Richtung nach innen zu überschreiten vermögen: weil das Absolute zwar in uns erlebt wird und darum intuitiv geahnt werden kann, weil es sich aber dagegen sträubt, in der Sprache unseres vorstellenden Bewußtseins ausgedrückt zu werden. Denn, um es mit Schillers Worten zu sagen:

„Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die Seele nicht mehr.“

Zusammenfassung.

Im folgenden sollen die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung zum Zwecke ihrer Übersicht und deutlichen Abgrenzung gegen andere Auffassungen in einigen Sätzen zusammengefaßt werden, deren Verständnis aber selbstverständlich nur im Zusammenhange des Ganzen möglich ist. Ihre hier vorgenommene Reihung entspricht nicht durchwegs dem durch methodische Gesichtspunkte bedingten Fortgange der Untersuchung.

1. Die erkenntnistheoretische Grundlage bildet das *esse est percipi* in kritischer Wendung. Dieser Satz ändert nichts an der Natur des Vorgestellten, sondern charakterisiert nur die Eigenart des uns vorliegenden Seins und dient zur richtigen Orientierung aller Probleme. Er hat direkt keinen Bezug auf die Unterscheidung des Physischen und Psychischen. Alle theoretischen Erwägungen bewegen sich innerhalb dieses erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffes.

2. Von der Bewußtheit, als dem Charakter alles Vorfindbaren, zu unterscheiden ist die Beseeltheit der höheren Organismen. Beseeltheit ist Selbsterlebnis. Dieses seelische Selbstbewußtsein besteht nicht wieder in Vorstellungen der beseelten Wesen von sich (die stets mit der Vorstellung ihres Leibes zusammenfallen), sondern in einer elementaren Daseinsempfindung (Lebensgefühl, Icherlebnis). Erst auf Grund ihrer scheiden sich Außenwelt und Innenwelt. Die Außenweltbestandteile („Vorstellungen“) sind nicht Teile der Innenwelt, sondern dieser nur zugeordnet. Die Probleme des Solipsismus erledigen sich durch richtige Abgrenzung dieses biologischen vom erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriff.

3. Jeder Wirklichkeitsausschnitt besitzt eine Vorstellungs- und eine Erlebisseite, und zwar mit quantitativem Überwiegen der einen oder der anderen. Jene repräsentiert das anschaulich-objektive, diese das unanschaulich-subjektive Moment an ihm. Durch ihre Erlebnis-

seite (Organempfindung, Denkerlebnis, Gefühl) hängt jede Bewußtseinstatsache mit jenem elementaren Lebensgefühl zusammen. Das „Ich“ ist nichts anderes als der einheitliche, noch indifferenzierte Kern des Gesamterlebnisses jeder augenblicklichen Bewußtseinslage. Dieses seelische Ich ist als solches unvorstellbar. Jeder Versuch, es vorstellig zu machen, führt zu seiner Umsetzung in leibliche Bilder. Es ist stete Gegenwart und nicht der Zeit unterworfen. Das empirische Selbstbewußtsein besteht in einer gegenseitigen Durchdringung von Icherlebnis und Ichvorstellung (Leibesanschauung).

4. Die Unterscheidung des Physischen und Psychischen gründet sich in allen ihren Formen ursprünglich auf diesen Gegensatz des vorstellenden und erlebenden Bewußtseins. Berechtigt ist sie nur im Hinblick auf deren quantitative Differenz: das Psychische ist die Erlebnisseite, das Physische die Vorstellungsseite (inhaltliche Bestimmtheit) an jeder allgemeinen Bewußtseinslage und jeder einzelnen Bewußtseinstatsache. Es gibt daher nicht physische und psychische Erscheinungen, sondern nur eine physische und eine psychische Komponente an jeder Erscheinung. Jeder Wirklichkeitsbestandteil ist physisch und psychisch zugleich, nur in verschiedenem Maße. Eine reale Trennung des Physischen und Psychischen ist ebenso unmöglich wie eine scharfe Begriffsabgrenzung zwischen ihnen. Das rein Physische und das rein Psychische sind fiktive Grenzfälle.

5. „Vorstellungen“ (im Sinne von Vorstellungsinhalten) sind nichts Psychisches, sondern das allein im Bewußtsein als „physisch“ Aufzeigbare. Das Psychische darf daher nicht als die Gesamtheit der Bewußtseinserscheinungen schlechthin bestimmt werden. Auch die als selbständig („substantiell“) gedachte Außenwelt baut sich nur aus solchen unmittelbar physischen Elementen auf; ihre Substantialität beruht auf einer teils unwillkürlichen, teils methodisch beabsichtigten Denksetzung. Das Psychische ist in seiner Unmittelbarkeit nicht vorstellbar und widerstreitet jeder Substantialisierung. Das Spirituelle ist ein falsch gebildeter Begriff.

6. Weder dualistische noch monistische noch parallelistische Deutungen werden der eigentümlichen Natur des Verhältnisses von Physischem und Psychischem gerecht.

7. Eine lebendige Beziehung zwischen Physischem und Psychischem findet sich nur im Selbstbewußtsein zwischen Ichvorstellung und Icherlebnis. Ihre Form ist die beständig durch alle

Zwischenstufen sich vollziehende Transformation von Innenerlebnissen in Leibesempfindungen und weiterhin in anschauliche Vorstellungen, welche — in Verbindung mit äußeren Wahrnehmungen — den eigenen Leib ausmachen. Diese Transformationskette kann auch in umgekehrter Reihenfolge ablaufen. Zwischen der somatologisch ausgebauten Vorstellung des menschlichen Leibes überhaupt und dem unmittelbar Seelischen besteht keine angebbare Beziehung mehr, sondern nur zwischen diesem und dem unmittelbar erfahrenen eigenen Leib. Wohl aber besteht eine funktionelle Zuordnung aller Außenweltbestandteile (einschließlich der bereits transformierten Erlebnisse) zu intrasomatischen Vorgängen.

8. Physische und psychische Kausalität sind wesensverschieden. Innerhalb des Physischen ist nur reine Sukzessionskausalität festzustellen, im Psychischen wird dynamische Kausation erlebt. Für das natürliche Bewußtsein besteht Wechselwirkung; ihr theoretisches Verständnis setzt aber eine beständige Transformation der Kausalbetrachtung voraus. Anwendung auf das Problem der Willensfreiheit: Der Wille wird als frei erlebt, kann aber nur als unfrei gedacht werden. Beides ist in seiner Art gleich berechtigt.

9. Wissenschaft n u r vom Physischen ist möglich, doch entfernt sie sich mit zunehmender formaler Vollendung in gleichem Maße von der Realität. Wissenschaft vom rein Psychischen ist, streng genommen, unmöglich. Das Psychologische ist mit dem Psychischen so wenig identisch wie das Physikalische mit dem Physischen. Die Denkkategorien sind ursprünglich seelische Erlebnisweisen. Ihre Anwendbarkeit auf das Physische legt den Gedanken einer inneren Einheit beider nahe.

10. Metaphysik wird verstanden im Sinne von Realitätsbewertung. Der Realitätsbegriff selbst ist psychischen Ursprunges. Das unmittelbare Selbsterlebnis von Realität im Psychischen kann dazu führen, in ihm eine höhere Art von Wirklichkeit zu erblicken als im Physischen und weiterhin dazu, alles Physische für die letzte Transformationsstufe eines ursprünglich Seelischen zu halten. Die theoretische Durchführung dieses Gedankens scheitert an der rationalen Unfaßbarkeit des Psychischen.

Sachverzeichnis.

Affinität 230 f.
Agnostizismus 264.
Animatismus 3.
Animismus 3.
Apriorität 232 f.
Assoziationspsychologie 213 f.

Behaviorismus 215.
Bewußtseinsbegriff, biologischer 26f.
Bewußtseinsbegriff, erkenntnis-
theoretischer 16 f.

Daseinsempfindung 29.

Egoismus 45.
Eigenempfindungen 63.
Empfindung 59.
Erlebnis 57.
Erlebnispsychologie 215 f.
Evolution 220.

Ich 78 f.
Idealismus, subjektiver 34 f., 44.
Idealismus, transzendentaler 22.
Idiographische Methode 222.
Identitätslehre 132 f.
Introspektive Psychologie 215 f.
Intuition 215, 243.

Kategorien 228 f.
Kausalität 172 f., 174.

Leben 206 f.
Lebensgefühl 65.

Materialismus 122 f.
Materie 202.
Metaphysische, das 265 f.
Metempsychose 251.
Monismus 129 f.

Nomothetische Methode 222.

Objektivität 193, 226.
Organempfindung 60, 62.

Pananthropomorphismus 1.
Panpsychismus 40 f.
Physikalische, das 203.
Physisches und Psychisches 82 f.
Psychische Projektion 236.
Psychologische, das 218 f.
Psycho-physiologischer Parallelismus
134 f.
Psycho-physischer Parallelismus 132f.

Realität 246 f.
Rücktransformation 157.

Seelenbegriff 5.
Seelenvorstellung 4.
Selbstbewußtsein 78 f.
Solipsismus 44 f.
Spiritualismus 121 f.
Spirituelle, das 10.
Substantiell-Physische, das 94 f.

- | | |
|---|------------------------|
| Totalerlebnis 75. | Vorstellung 56. |
| Transformation des Selbstbewußtseins 142 f. | Wille 155. |
| Transformation der Kausalität 165 f. | Willensfreiheit 187 f. |
| Transzendentalphilosophie 224 f. | Zeiterlebnis 175 f. |
| Veräußerlichung des Inneren 31. | Zeitvorstellung 175 f. |
| Verinnerlichung des Äußeren 32. | Zentralerlebnis 29. |
| Vitalismus 206. | Zweck 174. |
-

Namenverzeichnis.

- Aristoteles 8, 152.
 Augustinus 177.
 Avenarius, R. 146.

 Bacon, F. 210.
 Becher, E. 132.
 Bergson, H. 175, 207, 275.
 Berkeley 10, 20, 130.
 Brentano, F. 14, 57.
 Bühler, K. 216.

 Comte, A. 217.

 Demokrit 201.
 Descartes 55, 111, 180, 197, 201.
 Dessoir, M. 6.
 Dilthey, W. 215.
 Driesch, H. 138.

 Eisler, R. 119.
 Erdmann, B. 119.

 Fechner, Th. 43, 132, 252.
 Feuerbach, L. 144.
 Fichte 277.
 Frank, Ph. 206.
 Frischeisen-Köhler, M. 33.

 Galilei 201.
 Geulincx 279.
 Goethe 90.
 Gomperz, H. 58.
 Gorgias 32.

 Häberlin, P. 144.
 Hartley 122.

 Hartmann, E. 51 f., 130.
 Hartmann, L. M. 223.
 Haubfleisch, M. 119.
 Hegel 268, 277.
 Heraklit 8.
 Herbart 9, 213.
 Hertz, H. 198.
 Heymans, G. 124, 130.
 Hobbes 180.
 Höfler, A. 169.
 Hume 61, 171, 213, 231.

 James, W. 153.
 Jodl, F. 14.

 Kant 17, 22, 37, 39, 91, 94, 110, 171,
 176, 200, 205, 219, 227 f., 252.
 Kirchhoff, R. 203.
 Klein, A. 119.
 Kratylos 254.
 Külpe, O. 205.

 Lange, A. 185, 243.
 Lange, C. 153.
 Leibniz 106, 143.
 Lichtenberg, Chr. 248.
 Liebmann, O. 128, 214.
 Lipps, Th. 58, 156.
 Locke 10, 62, 121, 201.
 Lotze, H. 9.

 Mach, E. 14, 216.
 Maier, H. 148.
 Maine de Biran 96.
 Malebranche 130.
 Messer, A. 14, 216.

Müller-Freienfels, R. 58.
Münsterberg, H. 14, 156.

Natorp, P. 14, 159.
Nietzsche 155, 207, 248.
Nikolaus v. Kues 267.
Novalis 277.

Oesterreich, K. 58.

Philolaos 6.
Platon 6, 8.
Pristley 123.

Rehmke, J. 14.
Rickert, H. 137, 221.
Riehl, A. 14.

Schelling 55, 277.
Schiller 284.
Schlick, M. 14.
Schopenhauer 19, 36, 50, 80, 155, 189,
280.
Schultz, J. 58.
Spinoza 41, 132, 134, 189, 241, 260.
Spranger, E. 215.
Stöhr, A. 176.
Stumpf, C. 57, 69.

Thomas v. Aquino 8.
Tylor, B. 17.

Vaihinger, H. 14, 231, 243.

Windelband, W. 222.
Wundt, W. 14, 97, 211.

Ziehen, Th. 14, 61.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Medical Center Library

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW

Books not returned on time are subject to a fine of 50c per volume after the third day overdue, increasing to \$1.00 per volume after the sixth day. Books not in demand may be renewed if application is made before expiration of loan period.

5m-7,'52(A2508s2)4128

95235

