

K
54

KX 3754

Metaphysik des Ich

Hedwig Lebus
1926

**BIBLIOTHEK
ALEXANDER MARGOLIUS
HANS MARGOLIUS**

Metaphysik des Ich

Ein philosophischer Aufriß

v o n

Ernst Vowinckel



F. A. Herbig, G. m. b. H., Berlin W 35

226



DM

Vorwort.

Bei der Abkehr von dem theoretischen Idealismus hat ein alter „Idealist“ das Bedürfnis, sich über den Stand der Dinge Rechenschaft zu geben, vor allem auch, nachzuprüfen, was etwa an unveräußerlichen Werten mit der idealistischen These verloren zu gehen droht. Diesem Bedürfnis dient der schlichte Versuch über die Metaphysik des Ich, mit dem ein Blick in den Zusammenhang der philosophischen Probleme verbunden werden sollte.

E. V.

Einleitung.

I.

Vom Selbstbewußtsein und der Seele.

Daß das Bewußtsein des eignen Ich oder Selbst in der Form einer aktmäßigen Augenblicklichkeit nicht den „Sinn“ dieses Bewußtseins deckt, geht schon aus den weiten Gebieten hervor, die man seit Jahrtausenden auf beiden Seiten des schmalen und gefährlichen Grates gesehen zu haben meint. Auf der Seite des „Innen“ erblickte man das Land der Seele, wie es sich bis zu fernen Horizonten ausdehnte, auf der Seite des „Außen“ näherte sich dem flackernden Auge des Ichbewußtseins die ungeheure bewegte Welt der Empfindungsreize, die bald im trüben Nebel liegt, bald von jähren Erleuchtungen getroffen wird. In manchen Glaubens- und Wissenstheorien hat sich die „Seele“ so weit vom Ichbewußtsein entfernt, daß sie vielmehr entweder, von Gott erschaffen und gefüllt, das Leben der Gottheit statt des eigenen lebte, oder in undurchdringlicher Substanzialität beharrend ihr Eigenbewußtsein kaum in Gedanken hegen durfte, geschweige denn in den Affekten des verächtlichen

Lebenstages ausgießen. Und dann wieder wurde die Seele zu verbotenem, verneintem Land: schon das Ichbewußtsein scheint eine Anmaßung zu sein. Es verliert sich selbst als Gegenstand, zersplittert in den kleinen Gegenständlichkeiten der von außen kommenden Reize. Ja, auch die kleinen Gegenständlichkeiten lösen sich noch auf in Zuständlichkeiten irgend einer Materie auf dem Boden des Ich.

Ist so der „Sinn“ des Selbstbewußtseins die Jenseitigkeit oder die Diesseitigkeit, nicht aber die Eigenheit, so haben die Wissenschaften aller Art nicht viel mehr mit dem Ich zu schaffen. Selbst die Psychologie behandelt es nicht ohne spöttische Nachlässigkeit: das Ich ist der Schauplatz der seelischen Vorgänge; das Ich ist immer mit dabei, man weiß nur nicht wie; das Ich ist die variable Funktion aller Vorgänge; das Ich ist eine unverschämte Täuschung der sich gern verdoppelnden Lebensvorgänge.

Eine besondere Merkwürdigkeit in der Geschichte der Ichauffassungen kann hier schon erwähnt werden. So lange das Ich von der Jenseitigkeit beschattet, ja erdrückt wird, nimmt es sich sittlich oder religiös sehr ernst: es hat die Pflicht und die Kraft der Reinigung, der Aufopferung, der Nächstenliebe. Seine Tendenzen gehen durchweg in die Richtung der Erniedrigung und der Unterwerfung, obwohl es auf den ewigen Gehalt stolz sein könnte. Nicht nur die Theologie, sondern auch alle rationale Philosophie geht mit dem Ich streng ins Gericht: weil es so stark und zu großen Dingen berufen ist, muß es die steilen und mühsamen Wege gehen.

Die Auflösung der absolut gültigen Gesetze des religiösen, sittlichen, sozialen, politischen Lebens reißt das Ich in die Diesseitigkeit. Obwohl ihm in dieser alles genommen wird, was von Gewicht und Würde zeugt, spreizt sich nun das Ichbewußtsein vor lauter Nicht-Sinn seiner selbst. Jetzt haben die Begehren freien Spielraum; die Selbstsucht verschlingt die unmöglich gewordene Selbstzucht. Im Tumult der Augenblicke bleibt keine Zeit mehr, sich auf sich selbst zu besinnen.

Erster Teil.
Das Problem.

Die Gewinnung des Ausgangspunkts.

Soll der Gegenstand, das Ich, für die philosophische Forschung wieder erobert und in Dasein, Wesen und Gehalt dargestellt werden, so muß das Problem in seiner Ausdehnung und Schichtung erfaßt sein. Zunächst ist innerhalb der Subjektivität das System der Orte abzugrenzen, an denen ein Ichbewußtsein sichtbar wird: jeder Ort wird dann das Problem des Ich selbst in besonderer Form heranrücken. Unter Subjektivität ist dabei die ganze Fülle der seelischen Vorgänge zu begreifen, die irgendwie auf ein Objekt tendieren, sei es, daß sie es wahrnehmend und erkennend erfassen, sei es, daß sie es begehrend und wollend in Besitz nehmen und bearbeiten, sei es, daß sie es einfühlend und bildend darstellen.

Sodann zeigt sich das Problem von einer Seite, die ihm den Garaus zu machen scheint. Jener vielgestaltige Kosmos des Apriori, das Gefüge der logischen, ethischen, ästhetischen und vielleicht noch anderer Geltungsgesetze, das System der geheimnisvoll der Erkenntnis und dem Leben dienenden und doch von den Objekten, die sie bewältigen, durch eine Kluft geschiedenen kategorialen Mittel fordert Selbstständigkeit des Wirkens. So hätte es mit einem Ichbewußtsein nichts zu tun. Hat es etwa mit dem Ich zu schaffen? als seinem Gegenstand, als doch irgendwie in ihm beheimatet?

Sehr dringend klingen die Fragen aus einem dritten mächtigen Gebiet, aus dem Reich der geistigen Objektivitäten. Die Zugänge zu diesem Reich liegen in der freien, schwebenden Intersubjektivität, dem noch nicht in kulturliche Bestände gebundenen Verkehr der Subjekte untereinander, der noch nicht gesetzlich normierten Gemeinschaften, in denen die Iche an der Grenze zwischen der chaotischen Subjektivität und der geistigen Untertanenpflicht aufgesucht werden müssen. Das Reich der Zwecke selbst ist das der geistig-kulturellen Gemeinschaften, innerhalb derer sich die Wissenschaften und die außerzeitlichen Gesetzmäßigkeiten selbst abheben. Das Ich scheint, sofern es noch etwa in Gesellschaft, Staat, Volk, Kirche, Schule, Familie oder in Kunststilgruppen, Wirtschaftsvereinigungen eine Rolle zu spielen hat, im Umkreis der Wissenschaften und erst recht dem hohen Zirkel der reinen Gesetzmäßigkeiten ausgeschaltet zu sein. Unser Problem erreicht hier seine anziehendste und schwierigste Stelle. Es wird schon etwas bedeuten, es auch nur umrissen zu haben.

Ganz anderer Art sind die Schwierigkeiten, die sich auftun, wenn wir unsere Problematik sich auf der untersten und tiefsten Ebene ausbreiten lassen, der Ebene, auf der sich das Ich unmittelbar bezeugt. Nicht mehr um ein Ichbewußtsein handelt es sich hier, sondern um die Tatsachen der Individualität, welche aus den Phänomenen des innersten Nichtanderskönnen, des Überwältigtseins durch das eigne Wesen, und aus den Erscheinungen religiöser Art, aus den unveräußerlichen Selbstdarstellungen, also aus der Unmittelbarkeit des Ich mit seltener Deutlichkeit zu eruieren sind.

Erster Abschnitt.

Das Chaos der Subjektivität.

3.

Empfindungen und Vorstellungen.

Der Streit um die Grenze des Bewußtseins wird wohl kaum je entschieden werden: es liegt eine Region noch zwischen den Sinnes-, Muskel- und Organempfindungen und den „eigentlichen“ Empfindungen, die völlig unaufgeheilt ist. Die Paradoxie ist eben diese, daß die „eigentlichen Empfindungen“ eigentlich keine Empfindungen, sondern „schon“ Vorstellungen sind. Was an Objekt in ihnen ist, sind gewiß nicht jene uneigentlichen Empfindungen, sondern irgendwie Teile oder Vertretungen des „synthetischen“ Objekts, zu dessen Entstehung noch so ganz andere Faktoren mitwirken. Nehmen wir das Synthetische aus der Vorstellung heraus, ebenso den Akt des Vorstellens, falls man die noch bleibende Zuständigkeit so nennen darf, so müßte das Empfundene übrig bleiben: eben die eigentlichen Empfindungen. In ihnen müßte das „Bewußtsein“ beginnen. Wenn man die Apperzeption eines Außenobjekts künstlich und willkürlich da unterbricht, wo der Gegenstand Form und

vorgestellte Farbe annimmt, wenn man alle Reproduktionen, die zur Erkennung führen können, ausschaltet, könnte man diesen Zustand der eigentlichen Empfindungen in sich herstellen. Die impressionistischen Maler haben versucht, das Empfundene und nichts als das Empfundene wiederzugeben. Sie erstrebten strengste Objektivität, da sie glaubten, in dem rein Empfundenen die echte, noch nicht menschlich verfälschte, die metaphysische Wirklichkeit zu erfassen. Wir werden aus diesem überaus interessanten Phänomen später noch weitere Schlußfolgerungen ziehen können. Hier fällt für unser Problem so viel ab, daß wir in den eigentlichen Empfindungen von Ichbewußtsein keine Spur entdecken können. In der passiven Zuständigkeit dieser Empfindungen ist die Tätigkeit, wenn man das Empfinden noch so nennen darf, mit dem Gegenstand, der auch diesen Namen nicht verdient, identisch: das Bewußtsein ist zugleich Bewußtheit.

Verzichtet man auf die Gewaltbarkeit der künstlichen Scheidung, die, nebenbei bemerkt, mit einem starken Ichbewußtsein verbunden ist, so bleibt als Gebiet für unsere Suche die Vorstellung. Sehr wohl lassen sich die kategorialen Relationen von den psychophysischen scheiden. Auf diesem Gebiet ist viel gearbeitet worden: es scheint, als ob ohne begriffliche Synthese der Gegenstand — das Ding mit Eigenschaften — auch schon recht nahe rücke. Besonders die Kinder- und Tierpsychologie mag da mancherlei Aufklärung bringen. Immerhin liegt bei allen Versuchen und Forschungen in diesem Spielraum die Gefahr nahe, daß eben aus den Objekten, den sehr

begrifflichen, der Wissenschaft ein Schatten auf die natürlichen Tatbestände fällt: jede wissenschaftliche Fragestellung droht die Erscheinungen, denen sie sich naht, zu vergewaltigen.

Eine gewisse Aktivität ist bei diesen rein psychophysisch bedingten Vorstellungen zu konstatieren: es gilt, die in einem bestimmten Verhältnis zum Transobjektiven stehenden Zeichen, die das eigentliche, s. z. s. subjektive Objekt konstituieren, festzulegen und zu ordnen. Diese Spontaneität scheint schon in der Sinnlichkeit anzuheben. Die alten Kantischen Unterscheidungen bedürfen der Revision. Wie im einzelnen der Übergang von dem metaphysischen Dingansich zu dem Gegenstand gewordenen Gefüge von Symbolen, die die Vorstellung ausmachen, vor sich geht, ist auch abgesehen von dem dunklen Gebiet der Empfindungen eigentlicher Art noch kaum aufgehellt. Uns interessiert an dieser Stelle der Befund, daß zugleich mit dem heraufdämmernden Gegenstand auch ein Ichbewußtsein sich regt. Die Selbigkeit des Gegenstandes zu verschiedenen Momenten, auch unter wechselnden subjektiven Empfindungszuständlichkeiten bringt ein erstes Bewußtsein des dem Objekt gegenüberstehenden Subjekts mit sich. Schon in der rein aposteriorischen Vorstellung wohnt eine Erfahrung von einem Vorstellenden, das die Tendenz zur Selbstbehauptung, wenn auch zunächst nur an dem Vorgestellten, in sich trägt. So viel muß an diesem Punkte genügen.

Empfindungen und Begehungen.

Wenn sich im Umkreis der objektlosen uneigentlichen Empfindungen schon Begehungen finden, so dienen diese lediglich den Sinnesempfindungen selbst: sie bleiben unterhalb eines irgendwie gegenständlichen Bewußtseins. Die embryonalen Willensregungen dienen keinem Ich, sondern den Organempfindungen, von denen sie ausgehen, Instinkt- und Triebhandlungen schließen sich an, die auf einer niedrigsten Stufe der Bewußtheit verharren, falls sie nicht in einen größeren, mit Gegenstandsbildungen durchsetzten Subjektivitätszusammenhang aufgenommen werden.

Eigentliche Empfindungen, die sich den Vorstellungen nähern, gelangen zu Objektbegehungen, die dann zu irgendwie konstanten Begehungsobjekten in Beziehung treten. Erst hier stellt sich ein in demselben Grade konstant erscheinendes Ichbewußtsein ein. Wenn nun — die unmittelbare Wahrnehmung wird ja bei diesen Empfindungsvorstellungen immer vorausgesetzt — angenommen wird, daß die Wahrnehmung intermittiert, bei leer gedachten Zeitintervallen, so stellt sich dasselbe Begehungsobjekt demselben Begehungsich zu verschiedenen Momenten gegenüber. So ist bei diesen volitiven Wahrnehmungszuständen dasselbe zu beobachten wie oben bei den rein kognitiv gedachten.

Empfindungen und Gefühle.

Auch das große Heer der in der Schicht der un-
eigentlichen Empfindungen verbleibenden Lust- und
Unlustgefühle, der Spannungs- und Lösungsgefühle,
oder wie man sie sonst benennen will, die ja an sich
völlig unbenannt sind, ergibt kein anderes Resultat.
Sie haben mit einem Ichbewußtsein nichts zu tun.
Es ist ja selbstverständlich, daß sie, sobald man sie
zu isolieren versucht, in andere, bewußtere Sphären
der Subjektivität einrücken und hier auf bestimmte
Objekte bezogen, deutliche Erscheinungen eines
kräftigen Ichbewußtseins mit sich bringen. Immerhin
ist es wichtig, daß sie in jener Loslösung, wenn auch
nur in abstracto gesehen, jeglichem Ichbewußtsein
fernstehen. Sollte alle Objektbildung, wie lange Zeit
angenommen wurde, ihrem Wesen nach ein Analogie-
schluß von der Wahrnehmung des Ich auf den Gegen-
stand draußen sein, so müßte sich gerade bei diesen
Empfindungsgefühlen eine Ich - Gegenstands-
bildung anzeigen: es müßte wenigstens eine derartige Rich-
tung erkennbar werden. Das ist so wenig der Fall,
daß auch auf diesem Terrain erst das Hinzutreten
eines Gefühlsobjekts, das aus der unmittelbar wahr-
nehmenden Vorstellung hinzu kommt, zu einem
Ichbewußtsein führt. Erst eine gewisse Anordnung
vom Symbolen, welche einem ähnlichen im meta-
physischen Gegenstand entspricht, gibt auch dem
Empfindungsaffekt, der ja vorher schon vorhanden
sein konnte, etwas wie einen Ichcharakter. Und jetzt

allerdings darf gesagt werden, daß eine so umrissene Wahrnehmungsvorstellung ein um so stärkeres Ichbewußtsein mit sich führt, je stärker das begleitende Lust- oder Unlustgefühl etwa sich regt. Ist es auch hier denkbar, eine solche eigentliche Empfindung zugleich mit Gefühlen entgegengesetzter Qualitäten intermittierend auftreten zu lassen, so wird sich im Ichgefühl fast schon ein Ichobjekt absetzen. In unmittelbarer Gegenstellung zu dem Lust oder Unlust, Lösung oder Spannung erzeugenden, direkt wahrgenommenen, d. h. in überwältigender Empfindung als wirklich wahrgenommenen Außenobjekt wird das Ich sich seiner selbst bewußt, empfindet nun nicht mehr seine Sinne, Organe, Muskeln, sein Warm- oder Kaltsein, sondern sich selbst.

6.

Reproduktionen und Denkkakte.

Wenn unsere phänomenologische Übersicht über das Chaos der gesamten Subjektivität bisher nicht viel mehr als hypothetisch zu deutende Befunde ergeben hat, in denen immerhin die Ichproblematik da und dort sichtbar wurde, so drängen sich nun bei einer unverkürzten Aufnahme seelischer Vorgänge die Ichprobleme in mannigfachen Formen heran. Ob wir Vorstellungen erhalten, die aus der unmittelbaren Wahrnehmung, aus der Erinnerung oder aus der Phantasie geboren werden, in allen vollen Vorstellungen ist mehr als die unmittelbaren, auf der

geheimnisvollen Brücke herüberwandernden Gestaltlichkeiten des jenseitigen Objekts. In allen arbeitet früherer Besitz des Ich mit — oder, da diese Formulierung an dieser Stelle schon zu viel sagt, in allen treten Reproduktionen auf. Bekanntlich hat die Assoziationspsychologie die Wiederaufweckungen aus dem seelischen Bestand gerne in verkettete Reihen geordnet, die nach einem Mechanismus ablaufen und zur Vorstellung heraneilen. Auf eine Widerlegung dieser Theorien brauchen wir uns hier nicht einzulassen: sie ist schon deswegen nicht zu schwierig, weil die Glieder der Kette durch so völlig heterogene Klammern, wie zeit-räumliches Zusammenauftreten einerseits und Sinnverwandtschaften andererseits, auf einer Ebene zusammengeschmiedet sein sollen. Überdies ist der Begriff der „Verschmelzung“ in eine solche Dunkelheit gehüllt, daß er selbst in diesen Dämmerregionen der Psychologie unbrauchbar wird.

Es ist nun nicht so, als ob der neuere Begriff des Denkaktes die Schwierigkeiten unverweilt löste. Aber er gibt doch eine gewisse einsetzbare Gestalt. Im Denkakt gewinnt die Vorstellung ihre volle Form: die psychophysischen Strukturzeichen ordnen sich nach kategorialen Beziehungen. Im Wahrnehmungsakt nehmen die von den innern Denkmitteln kommandierten Reproduktionen ihre taktische Stellung zwischen den Symbolzeichen ein. Sie werden dabei selbst zu einem kontrapunktlichen Gefüge von Symbolzeichen. Die Flüchtigkeit des Aktes, der als solcher nicht wahrnehmbar ist, wird durch die Reproduzierbarkeit seines Inhalts ersetzt, Festlegung des Erkannten findet statt. Natürlich ist jeder neue Akt, der die

„Festlegung“ wieder ins Bewußtsein treibt, etwas anderes, selbst wenn die Wahrnehmung mit dem höchstmöglichen Grade der Selbigkeit ausgestattet ist. Fällt die Wahrnehmung fort, so gibt es einen Erinnerungsakt, der wieder von einer neuen Fülle von seelischen Erscheinungen aller Art umspielt wird.

Daß trotz der Nichtwahrnehmbarkeit des Akts als solchen dieser Typus, eben der Akttypus des Erkennens, jedem statischen Typus der Elementarvereinigung, der beharrenden Assimilation, des ein-dimensionalen flachen Vorgangs, vorzuziehen ist, hängt nicht etwa von einer Vorwegnahme unserer Problemlösung ab. Gibt doch der Akt als solcher kein Anzeichen des Ichbewußtseins aus sich ab. Da der Inhalt des Akts erst in der „Festlegung“ dem darauf eingestellten Zuschauer sichtbar wird, ist auch erst in dieser Festlegung ein Ichmoment zu entdecken. Davon ist hernach mehr zu sagen. Der Vorzug des Akttypus ist das Zusammenwirken psychophysischer Relationen mit kategorialen Relationen. Ein solches Zusammenwirken ist bei keinem nicht-dynamischen Erkenntnistypus festzustellen. Die vielumstrittene Einheit der Mannigfaltigkeit in der Synthesis der Apperzeption hat hier ihre psychologische Grundform. Man darf von einer solchen sprechen, ohne der Eigenart des Transzendentalen zu nahe zu treten. Ob man tatsächlich hernach bei der eigentlichen Erkenntnistheorie in der so außerordentlich bedeutsamen Argumentation, wie sie augenblicklich von Nic. Hartmann eröffnet worden ist, den idealistischen Standpunkt verlassen und die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes erreichen kann, ohne auf

dem Weg über die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu verharren, ob man das Vorschreiben der Gesetze an die Natur ganz streichen wird, das kann hier noch nicht erörtert werden.

Unser Problem hat sich verwickelt: das mit der Objektbildung heraufdämmernde Ichbewußtsein scheint mit der vollendeten Gegenstandserfassung nicht innerlich verwandt zu sein.

7.

Die Den k a k t e.

Eine schematische Übersicht über die psychologisch herauslösbaren Denkaktformen ergibt die drei Gruppen der Wahrnehmungs-, Erinnerungs- und Phantasiedenkakte. Wenn man jeweils rückschauend einen Denkakt in seine seelischen Antriebe zerlegt, also untersucht, unter welchen seelischen Qualitätszeichen der Gegenstand konzipiert wird, so zeigt sich deutlich, daß die Akte neben der eigentlichen kognitiven, also auf schlichte Aufnahme oder Fassung ausgehenden Leistung, auch von volitiven und affektiven Beschaffenheiten durchsetzt sind. Ein Objekt, dessen Wahrnehmung vor sich geht, wird als wahrzunehmendes begehrt; das Gelingen oder Nichtgelingen des Aktes wird ebenso von Gefühlen begleitet wie der Gehalt des Objekts. Ein Erinnerungsdenkakt begehrt noch deutlicher seinen Gegenstand, wird noch intensiver von Affekten umringt. Ein Phantasiedenkakt ist ursprünglich affektiv bedingt, kann dann jedoch

wieder seinen Akzent auf dem Kognitiven, Volitiven oder wiederum Affektiven liegen haben. So ist das Leben der Subjektivität von einer unbegrenzten Fülle von qualitativen Möglichkeiten, sich mit dem Gegenstand abzugeben, erfüllt. Jede Aufnahme, Wiederverzeugung oder Neuerzeugung gebiert neben der Hauptaufgabe, die dem Objekt gilt, einen überwältigenden, in seinen individuellen, augenblicklichen Qualitäten niemals beschreib- oder benennbaren Reichtum an subjektiven Einstellungen zum Gegenstand und wiederum zu den Arten seiner Bildung. Die entscheidende Frage nach dem Ichbewußtsein ist immer versucht gewesen, in dem Begehren und Fühlen besonders das Bewußtsein eines Selbst wohnhaft zu finden. Die alle Denkakte begleitenden körperlichen Spannungsempfindungen spielen hierbei eine täuschende Rolle. Bei der ja immer nur nachträglich möglichen Analyse schiebt sich gern die Erinnerung an jene einem Bewußtsein unter, das mit dem Gegenstand des Aktes und nicht dem Ich desselben erfüllt war. Ein objektloses Begehren, ein leeres Fühlen, kennt kein Ichbewußtsein. — Eine zweite Fehlerquelle bei der Zergliederung ist der Einfluß der Gesamtdisposition der Seele, in die das einzelne bei einem Denkakt mit-schwingende Begehren und Fühlen sich für den Betrachter und Sich-selbst-nach-Erleber zurückzieht. Natürlich ist das aus diesem Meer gespeiste Ichbewußtsein sehr stark.

Also auch hier müssen wir zunächst dabei bleiben, daß nur die Gegenstellung zum Objekt das Ichbewußtsein erscheinen läßt. Ob nun bei allen diesen Denkakten das Ichbewußtsein soviel stärker und deutlicher

ist, als die Akte volle, ganze, sinnerfüllte Objekte aufnehmen oder erzeugen: diese Frage ist hier zu wiederholen.

Aus dem Schematismus der Denkaktformen läßt sich eine dreidimensionale Schichtung der Gegenstandsbildung aufstellen. Hier gewinnt das Problem eine entscheidend neue Gestalt. Beim Wiederschaffen des Objekts in der Wiederholung, beim Neuschaffen in der Phantasie ist die aus der Wahrnehmung hervorgegangene „Festlegung“ gegen jene Bildungen abgehoben: das Erinnerungsobjekt ist nicht identisch mit dem Wahrnehmungsobjekt, nicht nur zeitlich nicht, das Phantasieobjekt ist ein ganz neues Gebilde, aber doch immer in einer inhaltlichen Relation zu den beiden ersten Objekttypen. Das Ichbewußtsein erlebt mit der Verschiedenheit und den niemals fehlenden Beziehungen der Objekte aufeinander sich selbst in dreifacher Schichtung. Die beiden andern Einstellungen werden jeweils der dritten zum Objekt: zum ersten Mal taucht hier als Problem eine Struktur des Ich auf. Wie die mit allen Hilfsmitteln denkender und erkennender Art hergestellte Objektschichtung eine Einsicht ins Transobjektive eröffnet, die die bisherigen Ahnungen hinter sich zurück läßt, so zeigt sich sozusagen hinter der aktmäßig auftretenden Subjektivität eine Architektur des Ich, die am Nicht-Ich orientiert ist. Wie aus der bloßen Festlegung nach Wahrnehmungsakten ein Ichbewußtsein sich festlegte, so nun aus der Festlegung der dreidimensionalen Festlegung eine mehrfache Richtung des Ichbewußtseins auf gegenständlich erfaßte, an die Objektfestlegungen sich anlehende Ichbewußtseine. So erst beantwortet sich

die zweimal gestellte Frage: die volle Objektbildung, die ausnahmslos in den drei Dimensionen verläuft, bringt ein neues, stärkeres, auf ein Ichobjekt gegründetes Ichbewußtsein mit sich.

8.

Apriori und Aposteriori.

Obwohl gelegentlich von Erkenntnis des Wahrnehmungsobjekts die Rede war — das relative Recht solcher Rede wird sogleich zu erweisen sein, — so sind unsere bisherigen Ausführungen denkpsychologisch orientiert gewesen. Auch bei dem, was jetzt über das Apriori und Aposteriori im Verhältnis des „Ich“, d. h. der Subjektivität zum Objekt zu sagen ist, überwiegt der psychologische Gesichtspunkt. Immerhin bedarf es der ausdrücklichen Versicherung, daß diese ganze Untersuchung ein metaphysisches Objekt mit einer gewissen Struktur vorausgesetzt hat. Ob der Fortgang der Untersuchung dazu zwingen wird, aus dem transzendenten „Objekt“ der Erkenntnisgrundsätze wegen ein immanentes zu machen, steht dahin. Die in einem gewissen Realismus angenommene Transzendenz stimmte mit den Indizien des gegengestellten Ichbewußtseins zusammen: dieses drohte ohne jenes zu vergehen. Aber Endgültiges ist hier noch sehr weit entfernt: die ganze Gegenstellung des Wahrnehmungsobjekts könnte ja schließlich eine Art von List des Subjekts sein, mit deren Hilfe es sich als Ich konstituieren möchte.

Trotz dieser vorläufigen Unentschiedenheit des erkenntnistheoretischen Standpunktes ergibt sich die phänomenologische Notwendigkeit, schon hier von den apriorischen und aposteriorischen Momenten in dem dreidimensionalen Aktverfahren zu sprechen. Das Apriorische in den Mitteln ist dort zu konstatieren, wo die das Objekt vertretenden Zeichen beim psychophysischen Übergang nach einer Ergänzung und Bestätigung durch einen andern Typus von Zeichen verlangen. Die psychologischen Kategorien des Gleichsetzens und Unterscheidens, des Ganzen und der Teile, der Unter- und Überordnung, des Dinges und der Eigenschaften, der Koexistenz und Sukzession, der räumlichen An- und Einordnung, der Hervorbringung und des Ergebnisses, der Aufeinanderbeziehung und gegenseitigen Abhängigkeit: alle diese kategorialen Denkmittel sind apriorischer Art. Sie nähern sich teils dem Begriff, der nicht mehr zum „Chaos“ der Subjektivität gehört, teils sind sie unmittelbare und mittelbare Anschauung. „Begriff“ und „Anschauung“ in der Kantischen Scheidung decken sich nicht mit diesen psychologischen Kategorien der begrifflichen und anschaulichen Denkaktformen.

Die „primären Qualitäten“ des Aposteriori mögen in mannigfacher Weise schon auf diese Mittel angelegt sein. Die Forschung wird vielleicht zu dem Ergebnis einmal kommen, daß die Entwicklung und Einarbeitung der Subjektivität in das Denk- und Erkenntnisgeschäft die aposteriorischen Mittel in aperiore verwandelt und dafür neue aposteriorische Möglichkeiten eröffnet. Gerade die Schichtung der Akte in Wahrnehmungs-, Erinnerungs- und Phantasie-

akte schenkt dem Spiel der Mittel neue Wendungen. Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß durch Erinnerung- und Phantasieerzeugung von Objekten apriorische Werkmittel ausgelöst werden, die der wahrnehmenden Erkenntnis noch fehlten.

Diese Vermutung einer Entdeckung neuer Objektseiten in der immanenten Denkbewegung schon der empirischen Subjektivität führt uns stracks wieder in unsere Ichproblematik hinein. Die bisher beobachtete Bindung des Ichbewußtseins an die Objektbildung läßt jetzt die Vermutung auftauchen, als ob in der Schichtung der Akttypen nicht nur, wie wir im vorigen Paragraphen sahen, eine Gegenständlichkeit des Ich deutlich wurde, sondern als ob das Ich ein „Vermögen“ besäße, dem Transobjektiven Entstellungen zu entreißen, die es zum Objekt machen. Dieser Ort des Problemgebildes vom Ich wird später in einer andern Ebene wiederkehren und von größter Bedeutung werden.

9.

Rezeptivität und Spontaneität.

Die seelische Aufnahmefähigkeit deutet schon mit ihrem bloßen Vorhandensein auf eine Zentrierungstendenz hin: die Richtung auf ein Objekt liegt, wie wir sahen, schon in den elementaren Vorstellungsangelegtheiten. Rezeptivität ist nicht rein passiv: alles spricht dagegen, daß eine Wiederholung des „Gegebenen“ in der Subjektivität stattfindet; auch

ein Abbilden ist nicht zu konstatieren. Die rätselvolle psychophysische Relation zeigt auf seelischer Seite ein Zusammenfließen der Empfindungen zu einem Mittelpunkt hin, in dem nun zugleich mit dem Objekt ein Subjekt angedeutet ist. Die empirische Subjektivität sammelt bei jeglicher Aufnahme auch die eigenen Kräfte: hier ist ein neuer Zugang zum Ich offenbar geworden. Die Akte indizieren auch in ihren rezeptiven Voraussetzungen eine Ich-Tendenz.

Die Rezeptivität bei Erinnerungsdenkakten gibt weiteren Aufschluß: ein Ich gibt sich dem Ich, wenn das reproduzierbare Objekt in den Akt einläuft. Die Wahrnehmungsfestlegung wird in der Erinnerung erneut festgelegt: das Ich der letzteren ist zunächst rezeptiv. Bei Phantasiedenkakten schießen frühere Festlegungen auf neuen Bahnen zu einem umgewandelten Objekt zusammen. Der Akt ist gegenüber diesen Teilchen rezeptiv: das Ich erwartet sich als ihren Mittelpunkt.

In der erkenntnistheoretischen Spontaneität ist das empirische Subjekt ausgeschieden: das „Subjekt überhaupt“ arbeitet ichlos. An dieser Stelle der Untersuchung deckt sich das Aktmäßige des Denkakts mit der Spontaneität. Da der Akt nicht wahrgenommen, sondern nur als erinnerter in anderer Form konstruiert werden kann, enthält die Spontaneität kein Ichbewußtsein. Wohl aber sind die Aktergebnisse in ihren Gesamtleistungen ein Indizium des kompliziert verfaßten Ich. Das psychologisch begriffene „Urteil“ tritt hier auf den Plan. Bejahung und Verneinung sind Ichfunktionen. Die Gegenstandsbildung in der Schichtung der drei Akttypen, von denen niemals

einer fehlt, wenn Subjektivität arbeitet, fordert schließlich eine urteilende Konfrontierung der Festlegungen in einem fundierten Akt. Hier ist Spontaneität in einem eigentlichen Sinn. Sie ist nicht dasselbe wie Apriorität; sie kann auch in aposteriorischen Relationen zum Transobjektiven, das Objekt werden will, auftreten. Immer jedoch setzt sie gewissermaßen den Schlußpunkt auf das Objekt als Gegenstand — und zugleich den Schlußpunkt auf Ichbewußtsein.

So mündet die Untersuchung, die schon eine Ichstruktur als Problem entdeckt hatte, in einer reineren, allerdings auch noch problematischen Form des Ichbewußtseins. Die erste Strecke ist zurück gelegt: aus den metaphysischen Hintergründen haben sich in der Bildung des Objekts aus dem Transobjektiven auch Bildungen aus Transsubjektivem abgehoben, die Ichbewußtsein enthalten und auf eine Struktur des Ich selbst hinweisen.

10.

Der Wille und das Gefühl.

Die den drei Akktypen beigegebenen Objektbegehren sind Nebenerscheinungen. Eigentliche Wollungen und Willenshandlungen bedeuten eine selbständige Zentrierung der Subjektivität. Eine Wollung ohne Zielsetzung ist nirgends zu finden; ebenso nimmt jede Handlung einen Zweck voraus. Zielsetzungen und Zwecke sind Gegenstandsbildungen.

Das in beiden liegende unmittelbare Ichbewußtsein setzt sich mit dem Zielbewußtsein, also dem Objekt — jedes in einem Akt erreichte Objekt ist ja selbstverständlich immer Bewußtsein — selbst als Ichobjekt. In diesen Mittelpunkten der Subjektivität wird die vorher undeutliche Erscheinung des Nicht-Ich zu einem grundlegenden Problem. Bevor wir die Möglichkeiten aufsuchen, die diesem „Vorwurf“ entspringen, fügen wir hinzu, das auch die Zentralgefühle als Doppel-Mittelpunkte der Subjektivität erscheinen. Zentralgefühle sind ebenfalls nicht ohne Gegenstandsbildung und Gegenstandsbewußtsein aufdeckbar: die Subjektivität sammelt sich im Objekt des Affekts; sie tut es in so intensiver Art, das hier Ich und Nicht-Ich in einer eigenen Form verschmelzen.

Der Gewinn unserer phänomenologischen Problematik oder, wie wir auch sagen dürften, unserer Umrißzeichnung einer Fragestellung, welche das zu Suchende mehr und mehr einengt, hat drei Gebiete aufzuweisen: erstens das Gebiet des werdenden Objekts mit sich andeutendem Ichbewußtsein; zweitens das Gebiet des gewordenen Objekts mit einer sichtbaren Ichstruktur, die in einem neuen spontanen Ichbewußtsein gipfelt; drittens das gewollte und gefühlte Nicht-Ich mit einem dazugehörigen und zugleich übergreifenden Ich. Das flutende Chaos der Subjektivität kreist um bestimmte Wirbelmittelpunkte. Es ist wahrscheinlich, daß die drei Sphären von der letzten aus gedeutet werden können, ja daß die erste in der zweiten, die erste und zweite in der dritten ihre Erfüllung finden. Ohne Ich würde das Nicht-Ich seinen Charakter als Korrelat verlieren und im

Transobjektiven versinken; ohne Nicht-Ich würde das Ich nicht allein nicht zum Ichbewußtsein gelangen, sondern würde ewig formlos vor den Toren der Geburt verharren. Der Sinn dieser Gegenstellung, dieses Aufeinanderangewiesenseins ist noch ganz unerforscht: es bedarf zuvor der Übersicht über weitere Gebiete der seelisch-geistigen Erscheinungslehre, ehe nach ihm allererst gefragt werden kann und darf.

Zweiter Abschnitt.

Der Kosmos des wissenschaftlichen Apriori.

II.

Synthetische Urteile apriori.

Wenn wir einen Augenblick lang alles das zu vergessen trachten, was uns das „Chaos der Subjektivität“ verraten hatte, wenn wir den Blick auf die wissenschaftlichen Aspirationen des menschlichen Geistes richten, so stehen wir vor einem, wie es scheint, in unerschütterlicher und unangreifbarer Ordnung verharrenden System von Grundsätzen, die als Gesetze zugleich und als „Wirklichkeit“ auftreten. Kein irdisches Phänomen beansprucht, zugleich Notwendigkeit und Wirklichkeit in sich zu bergen: kein anderes als die „Wissenschaft“. Als Notwendigkeit begreift sich dieses Phänomen aus sich selbst: sein letzter Satz ist in seinem ersten enthalten; wer ein Glied der Kette denkt, muß alle andern denken; im Kausalgesetz liegt es, daß das Prädikat ein Mehr gegenüber dem Subjekt ausdrückt und doch nach einer Regel im Subjekt schon vorweg genommen ist — und umgekehrt, daß das Subjekt nach einer Regel ins Prädikat eingeht, es bereichernd, doch ohne ihm einen Fremdstoff einzuflößen. Und diese Notwendigkeit be-

anspricht zugleich „Erfahrung“ zu sein; sie beansprucht, in ihrem Kosmos das durch die tausend Tore der Subjektivität Eindringene in einer Formung auskristallisiert zu haben, die dem Transobjektiven entspricht, oder die doch wenigstens den Erscheinungen des Dinges an sich letzte Gegenständlichkeit verleiht.

Schon bei dem Terminus „Wirklichkeit“ kehrte uns die Erinnerung an die Subjektivität zurück; der Anspruch auf „Erfahrung“ und „Gegenständlichkeit“ verstärkte die Erinnerung. Das System der den Wissenschaften dienenden Denkkategorien fordert eine prästabilisierte Harmonie nicht nur zwischen sich und der Wirklichkeit, sondern auch zwischen sich und der Subjektivität. Alle jene Systeme der Weltweisheit, die Ordnung und Zusammenhang der Sätze des reinen Denkens der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge selbst gleich setzten, haben dieselben Enttäuschung erlitten, daß die Wirklichkeit sich mit Hilfe der Subjektivität gegen sie empörte und ihre Harmonie zerbrach. Die Folge davon war, daß nun mit der Subjektivität Harmonie prästabilisiert wurde: Verstand und Vernunft wurden in der genialen Formulierung des Transzendentalismus die Gesetzgeber der Erscheinungen der Sinnlichkeit. Der metaphysische Anspruch des Denkens ward beseitigt, der wissende d. h. der der Natur Gesetze vorschreibende blieb. Und das Hilfsmittel des Denkens wurde die „Sinnlichkeit“. Die alte Feindschaft wurde zur Bundesgenossenschaft, allerdings nur um den Preis, daß Zeit- und Raum-Anschauung d. h. innere und äußere Wahrnehmung auf die Seite des Apriori, des „Reinen“ in der Subjektivität, herübergelockt wurden. Der

unreine, niedrige Empirismus will nicht dauernd gehorchen. Während noch der Sieg Kants über Wolff sowohl wie über Hume gefeiert wurde, erhob nicht nur die Subjektivität in allen möglichen Formen wieder ihr Haupt, sondern sogar der Materialismus, ihr mißgestalteter Bastard. Und zu gleicher Zeit triumphierte das reine Denken so gründlich über die Sinnlichkeit, daß mit ihr jegliches Aposteriori geschändet wurde.

12.

Wissenschaft und der Begriff der
Wissenschaft.

Den Bemerkungen über den Anspruch der Wissenschaft werden sich schnell Einwände entgegen stellen, die eine Verwechslung von Philosophie der Wissenschaft und Wissenschaft selbst vorwerfen. Die Wissenschaft selbst, jede tatsächlich arbeitende Wissenschaft — so hören wir — geht vom Wahrnehmungsgegenstand aus; sie richtet sich durchaus nach der Beschaffenheit ihrer Objekte, die sie gemäß der ihr eigentümlichen Forschungsrichtung und mit Hilfe der sich anbietenden, entweder aus Logik und Mathematik oder aus der Psychologie entnommenen, Hilfsmittel des denkenden Bearbeitens zurichtet, zu Allgemeinvorstellungen läutert und nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung verknüpft. Über die Erkenntnis ihrer Erkenntnismittel nachzugrübeln: dazu hat die Wissenschaft keine Zeit. Sie ist durchweg davon über-

zeugt, daß auch die Denkmittel induktiv und durch übende Verfeinerung des gesunden Menschenverstandes bereitet sind. Sie will nichts als Erfahrung sein und läßt alle weltanschaulichen oder standpunktlichen Raisonnements hinter sich. Auch wo „Prinzipien“ nicht zu verkennen sind, die nicht selbst aus der Erfahrung stammen, fängt — um Einstein zu zitieren — „der Zweifel erst an, wenn nach der Dignität jener Prinzipien gefragt wird bezw. nach ihrer Unersetzlichkeit. Sind jene Prinzipien wenigstens zum Teil so beschaffen, daß Wissenschaft mit ihrer Abänderung unverträglich ist, oder sind sie insgesamt bloße Konventionen wie das Ordnungsprinzip der Wörter in einem Lexikon?“

Niemand wird leugnen, daß dieses Phänomen der Wissenschaft von den verschiedensten Seiten her den Einbrüchen der Subjektivität ausgesetzt ist. Für die Aufnahme der zu bildenden Objekte wie für ihre erstmalige Auslese und ihre Einreihung in Urteile genügen die Denkkakte in ihrer Dreidimensionalität und die psychologischen Kategorien mit der ihnen eigentümlichen Spontaneität. Manche beschreibende Wissenschaft wird in ihrer Tatsächlichkeit kaum hierüber hinausgehen. Auch das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung wird in seiner empiristischen Unbestimmtheit kaum über die Bedürfnisse des praktischen Apriori hinausreichen. Es ist selbstverständlich, daß das Ichbewußtsein dabei die Rolle der Gegenstellung zum Objekt spielt, die wir kennen gelernt haben. Die Individualität der Forscher sogar blickt neben den allgemeinen Struktureigenschaften der Iche überall zwischen den Begriffen

hindurch. Auch darf nicht unerwähnt bleiben, daß die dauernde Unfertigkeit aller Wissenschaft nicht nur von der metaphysischen Unerschöpfbarkeit der Objekte abhängt, sondern auch von der trotz der hindurchzulegenden Ordinaten immer chaotischen Subjektivität. Berührt es nicht auch wunderbar, daß rein sachliche Entdeckungen am Gegenstand sich unverlierbar mit dem Namen gewisser Forscher schmücken, als ob das empirische Subjekt der Gegenstandsbildung doch nicht sogar verächtlich wäre?

Und doch müssen wir den Begriff der Wissenschaft in die Problematik mit hineinnehmen. Es kann nicht ausbleiben, daß eine strenge Wissenschaftlichkeit sich doch schließlich auch über die Erkenntnis der Erkenntnismittel ernste Gedanken macht. Und wenn es die Philosophie für sie tut, so muß der Philosophie unbedingt das Recht dazu zugestanden werden. Es ist ja nicht nötig, daß es eine besondere Philosophie des Idealismus oder Realismus ist, sofern nur der Begriff der Wissenschaft auf eine begriffliche Weise herausgeholt wird.

Daß es einen Kosmos des Apriori „gibt“, ist nicht zu bezweifeln. Die unsäglich wichtige Frage ist die nach seiner Herkunft und nach dem Bereich seiner Herrschaft. Ist er irgendwie aus der Subjektivität entstanden oder ist er eine geistige Gabe, die für den Menschen ist, aber nicht vom Menschen? Spiegelt der Kosmos des Apriori eine transzendente Welt hinter den möglichen Objekten der Subjektivität wieder oder nimmt er lediglich eine ordnende, läuternde, vielleicht verklärende Stellung ihnen gegenüber ein?

Oder ist er eine in sich selbständige, jedoch lediglich der Wahrheit in der Gegenstandsbildung dienende Ordnung von Denkkategorien?

13.

Der Umkreis des Apriori.

Eine schlichte Beschreibung des Umkreises aprioristischer Geltungen läßt sich aus den vielfachen Versuchen der Philosophen, seine Grenzen zu umreißen, vielleicht vornehmen. — Das Wesen des Apriori liegt in der Tendenz des Denkens, die Kontinuität und die Diskretion sowohl zu fixieren wie zu versöhnen. Die Kontinuität des unendlich Kleinen ist das räumliche Schema des Gesetzes der Identität; die Unstetigkeit in den Reihen von Größen ist die räumliche Darstellung des Gesetzes der Substantialität. Im Relationsatz allgemeinsten Prägung ist die Zahl die Funktion der Kontinuität gesonderter Größen, die Zeit die Funktion der kontinuierlichen Bewegung beharrender Größen. — Der Kausalitätssatz gibt an, daß gesetzmäßige Veränderungen zwischen beharrenden Substanzen stattfinden: dadurch wird die Diskretion als solche aufgehoben. Ursache und Wirkung verbinden die ewig getrennten Gegenstände zu einer in sich undurchsichtigen, aber für den Aufbau des Systems hinreichenden Einheit. Die Wechselwirkung vollendet die Tendenz des Denkens zur Einheit: die Umkehrbarkeit von Veränderungsprozessen ist die höchste Synthesis im Reich diskreter Substanzen.

Im ethischen Apriori steht das „intelligible“ Ich im Mittelpunkt, dem sittliche Freiheit zugeschrieben wird: es ist als leere Persönlichkeit ohne Individualität zu denken. In seiner gänzlichen Sonderung von der „Welt“ wäre es am vollkommensten: aber das Denken geht auch hier auf Kontinuität aus. Daher wird die Persönlichkeit erst in einem Reich der Zwecke ihrer Erfüllung entgegen gehen. Zu einem solchen gehört neben der Welt als Arbeitsfeld die Gemeinschaft der Persönlichkeiten. Erst in diesem doppelten Beziehungssystem erreicht der Gedanke des „Ich“ seine runde Geltung.

Das ästhetische Apriori erlöst das in seinem Gestaltsein einsame Kunstwerk durch den Gehalt, der es mit der Welt verknüpft: die Form oder Erscheinung ist das Gefäß der Freiheit oder des Gehalts. In dieser Vereinigung, die beide Seiten erst gedanklich konstituiert, wird beiden ihr Recht: sie eben ist das Ziel des Geltung suchenden Gedankens. Für das religiöse Apriori wird eine ähnliche Einheit der Gegensätze in der Verschmelzung von Selbsthingabe und Selbstbehauptung in der Beziehung zur Gottheit ausgesprochen.

14.

Das Apriori in den Wissenschaften.

Eine nicht unvorsichtige Schätzung wird einerseits die Ansprüche des Rationalismus von der gesamten wissenschaftlichen Betätigung zurückgewiesen sehen,

andererseits jedoch nicht glauben wollen, daß die Wissenschaft heute rein empirisch, nur im Dienste der Wahrnehmung und des Experiments oder der Befundaufnahme arbeite und arbeiten könne. Jene gewalttätigen deduktiven Schlüsse von einem Ausschnitt des „Erforschten“ auf die Gesamtheit der Vorgänge, jene Gleichachtung axiomatisch aufgestellter Sätze mit der Natur und mit der Geschichte ist verschwunden. Das Irrationale umbrandet für das heutige Geschlecht in ganz anderer Weise die Inseln des Wissens, obwohl Kant es schon ähnlich anschaute: die Kontingenz ist ein Feind, dem man viel vorsichtiger begegnet als früher; das Vertrauen auf die Sätze des Apriori ist geringer; der Glaube an ihre unverletzliche Würde, an ihre Zauberkraft ist dahin. Bei alledem aber ist die letzte Tendenz, die auf Kontinuität und eindeutige Vollständigkeit der Erkenntnis, nicht auszurotten: sie könnte auch erst mit dem strengen Begriff der Wissenschaft selbst verschwinden. Ein Pragmatismus, der nur den Bedürfnissen des Tageslebens dienen will, mag vorübergehend zum Prinzip erhoben werden. Er wird schon bei Inangriffnahme der Forschung, bei erkenntnismäßigem Eindringen in irgendein Gebiet sich selbst verleugnen, wie seine Vertreter beweisen. Ein merkwürdiger Gegensatz hat sich in der neuesten Zeit an die Stelle der früheren feindlichen Richtungen des Empirismus und Rationalismus gedrängt. Der Aktivismus des Geistes erzwingt allgemeine allumfassende Einsichten nicht mit Hilfe apriorischer Denksätze, sondern auf Grund einer Intuition, die aus den Tiefen der Subjektivität brechend der Wahrheit noch näher kommen will, ja sie selbst

sein möchte. Diesem „Raub der Erkenntnis“ stehen alle Instinkte der Wissenschaft, sowohl die empiristischen wie die rationalistischen, in geschlossener Front gegenüber. Für unsern Problemkreis wird diese Erscheinung an anderer Stelle wichtig werden.

Ein Blick auf das Weltbild der Physik zeigt die fast erschütternde Kluft, die zwischen ihm und der bunten Wirklichkeit der Lebensweltdinge, die unser harmloses Gemüt umgibt, mit der wir in Stärke ringen, an der wir in Heiterkeit uns freuen, sich aufgetan hat. Es ist ein anderes Auge, das mit errechneten Instrumenten diese Ordnung der Elemente, diese Atomfixsterne samt ihren Planeten erschaut, ein anderer Typus von Denkakten, der das nie Erschaute vorweg nimmt, der die verborgenen Glieder der Reihe wie eine simple Zahl statuiert. Hinter unserer alltäglichen Wirklichkeit scheint eine andere zu liegen: oder sind unsere Wahrnehmungen alle nur Täuschungen und jene Welt der unsichtbaren, kontinuierlichen Ursachgefüge die einzige, diamantharte Wirklichkeit? Daß den Begriffen der Physik in der uns bekannten Wahrnehmungswelt etwas, das Innerste, entspricht, beweist die Rückübersetzung der mathematisch-physikalischen Zahlensysteme in unsere Augenerdoberfläche, welche die Technik täglich und stündlich vornimmt. Daß in den exakten Wissenschaften das Apriori eine selbständige Ordnung von Denkkategorien bildet, die der Ergreifung der Wahrheiten in dem Dingansich dienen, kann nicht abgewiesen werden. Was das für eine metaphysische Bedeutung auch des Ich sagen will, bleibt hier noch völlig Problem.

In andern Wissenschaften, in denen das Kausalverhältnis nicht die feste Geschlossenheit von Funktionen zwischen Zahl und Einheitsformen der Substanz oder Energie trägt, sondern loser, netzartig über die Veränderung von Größen oder Größenverhältnissen, über gesetzmäßige Folgen von Zuständlichkeiten geworfen wird, in denen teleologische Ideen regulativ mitarbeiten, in der Biologie etwa, der Erdkunde, den soziologischen Wissenschaften, ist die Anknüpfung an die Ordnungen in der denkenden Subjektivität leichter: hier mag das begriffliche Apriori eher wie eine Läuterung unserer Denkkategorien und der psychologischen Kategorien aussehen, obgleich die Absicht der Wissenschaft sich auch hier vom Subjekt, wie wir sehen werden, entfernt.

Die Geisteswissenschaften bedürfen für die Beherrschung ihrer sinnlichen Substrate eines verschärften Identitäts- und Relationssatzes, für das psychologische Verständnis einer streng zupackenden, abstrahierenden Ausdeutung der Subjektivität, aber immer auch einer obern Welt der Wertgebung, deren Kosmos als „Sollen“ vom Apriori ebenso geschaffen wird und von der untern Welt der Tatsachen abgegrenzt wird wie dort der physikalische Kosmos von der chaotischen Wahrnehmungswelt.

15.

Das begriffliche Apriori und die Subjektivität.

Zu Ende unseres vorigen Abschnitts sah es so aus, als ob die psychologischen Phänomene sich zu engeren und deutlicheren Fragestellungen zusammenziehen

ließen: eine Korrelation zwischen Ich und Nicht-Ich wurde sichtbar, die auf die Möglichkeit hinwies, daß eine Strukturähnlichkeit zwischen dem Objekt und dem Ich bestehe, insofern die Lebensformen der Subjektivität auch zu gewissen Schichtungen in der Aufnahme und „Erkenntnis“ des Objekts führten. Jene Übereinstimmung zwischen dem begrifflichen Apriori und der „zweiten Wirklichkeit“, deren Anerkennung man nicht zu entgehen vermag, läßt nirgendwo etwas von einem Ich erblicken. Menschen denken und verarbeiten die Sätze des Apriori: irgendwie nehmen diese also an der Subjektivität teil. Aber ihr Sinn trennt sich mit einer Zweifellosigkeit von ihrem psychischen Dasein, daß sie eine eigene Welt des Geistes zu bilden scheinen. Es ist ja unmöglich, den Versuch der Erklärung jener Übereinstimmung in die Richtung zu schicken, daß man behauptet, das geistige Apriori sei ebenso ontologische Gegebenheit wie die physikalische Welt, daher sei die Selbigkeit selbstverständlich. Der Sinn ist keine Gegebenheit; auch geht das Apriori vielfach über die Wirklichkeit weit hinaus oder an ihr vorbei.

Gerade der Unterschied zwischen dem Sinn und der psychischen Existenz des Apriori bringt zu einer neuen Fragestellung auch in bezug auf die Subjektivität. Ist auch in ihr nicht schon trotz der erst leise geordneten Fülle von Vorgängen ein Hinweis auf den Bruch des „Geistes“ mit der „Seele“, auf ein Selbständigwerden des Sinns in der natürlichen Seelenwelt? An den Stellen, an welchen ein Ichbewußtsein sich an der Objektbildung entzündete, deutete sich in der natürlichen Gegenstellung zwischen

Ich und Objekt doch eine Entfernung an, die auf eine besondere Rolle des Ich in den Denkakten schließen ließ. Diese Anzeichen verstärkten sich beim Blick auf das Spiel des psychologisch erfaßten Apriori und Aposteriori und der Subjektivität. Sie wurden noch auffallender, als das Wesen der seelischen Rezeptivität und Spontaneität sich enthüllte: die Selbstbewegung des Ich in der Rezeptivität der dreidimensionalen Aktsysteme und der Spontaneität des Urteilens zeigt, wie das Ich am Objekt erst seiner bewußt geworden und mit den Objektbildungen sich konstruierend, doch dann die Knechtschaft abschüttelt und in der Einstellung zum Objekt das Wahrheitsproblem berührt. Wenn schließlich in Wille und Gefühl das Objekt zum Range des Nicht-Ich erhoben wird, so wird es erst recht dem Ich unterstellt. Die Tätigkeit des Ich gewinnt die Distanz, welche es auf eine neue Ebene, eben die des „Sinns“ hebt.

Hat so unsere frühere Fragestellung eine neue Problemform angenommen, die ihrerseits wieder neue Fragen aus sich gebären wird, so schließen wir diesen Abschnitt mit einer Übersicht über die Problemlage, wie sie sich bis jetzt ergeben hat.

Die Gesamtsubjektivität nähert sich dem Transobjektiven: dabei werden Objekte gebildet durch Empfindungen, Vorstellungen und das dreifache Denkaktsystem: die sich anbahnende Einstellung der Objekte als Nicht-Ich wird durch die aus dem Denkaktsystem resultierenden kategorialen Relationen, durch den Rhythmus von Rezeptivität und Spontaneität und durch die zentrale Bemühung des Ich in Wille und Gefühl vollendet. Je deutlicher die Einstellung

als Nicht-Ich wird, desto deutlicher die Erscheinung des Ich. — In der wissenschaftlichen Begriffsbildung offenbaren sich apriorische, axiomatisch geltende Denksätze, die von einem Ich nichts verraten, aber dem Transobjektiven ebenso, wenn auch anders geformte, Objekte abgewinnen, das Weltbild der exakten Wissenschaften und die Reiche des Sollens. — Die natürliche Beheimatung dieser Sätze in der Subjektivität, zugleich mit ihrer Trennung von ihr im Sinn läßt darauf schließen, daß auch der Bewegung der Gesamtsubjektivität auf das Seiende zu neben ihrer natürlich vorzufindenden Doppelstruktur als Ich und Objekt ein Sinn zuzuschreiben ist, der das Ich in einer Formung und neuen Spontaneität dem Objekt gegenüberstellt, die jenem begrifflichen Apriori verwandt sein muß. Die noch völlig unsichtbare Verbindung des Ich mit dem letzteren ist die hier auftauchende Frage. Ihre Einengung zum bearbeitbaren Problem hat der nächste Abschnitt vorzunehmen.

Dritter Abschnitt.
Die geistigen Objektivitäten.

16.

Die Intersubjektivität.

Man kann einem andern nicht sich selbst mitteilen, ohne ihm ein „etwas“ mitzuteilen; man kann einem andern nicht ein „etwas“ mitteilen, ohne sich selbst mitzuteilen. In diesen Sätzen liegt die Intersubjektivität, der Verkehr von Ich mit Du-Ich, beschlossen. Vielleicht ließen sich Kurven zeichnen, die ein mehr oder weniger von dem „Ich“ und dem „etwas“ aufzeigten: je nach dem Inhalt des „etwas“. Ein äußerster Gegensatz wäre die Mitteilung einer das Ich in einem Lebenspunkt treffenden Angelegenheit und die Mitteilung einer wissenschaftlichen Formel. Im ersteren Falle geht von dem getroffenen, mitteilenden Ich ein Strom von Subjektivität, von volitiven und affektiven Begleitgefühlen, von Zentralerschütterung aus, im letzteren Falle begleitet den kognitiven Charakter der Mitteilung zugrunde liegenden Denkakts nur ein Spannungsgefühl, das einem intellektuellen Begehren beigegeben war. Dazwischen liegen die tausend Mitteilungen, die Menschen sich über die Dinge des Alltags zu machen haben, bei denen immer dem Objekt der Gemeinsamkeit eine Ichfärbung zugegeben ist.

Aber es war doch wohl nicht unbedenklich, so in medias res hinein zu springen. Wie geht denn eine Mitteilung überhaupt vor sich? Ein Gegenstand gemeinsamer Wahrnehmung steht vor zwei Personen: die Mitteilung der einen Person bezieht sich auf die Benennung des Gegenstandes und die Heraushebung seiner Eigenschaften. Der Redende läßt seine Wahrnehmungs-, Erinnerungs- und Phantasieakte in Worte ausmünden, die die Bildung des betreffenden Gegenstandes mit seinen Eigenschaften enthalten: diese Worte formen die Spitze eines Winkels, zwischen dessen Schenkeln die Fülle des teils unbewußten, teils kaum ins Bewußtsein Gelangenden, kurz das Chaos der Subjektivität verweilt. Des Hörenden Subjektivität berührt mit ihrer Winkelspitze dasselbe Objekt. Während der Mitteilende erwartet, daß seine Worte drüben im andern Winkel dieselben Denkkakte hervorrufen, die er vollzogen hat, bemüht sich der Hörer um das Objekt auf sein Weise, mit seinen Mitteln der Reproduktion und Phantasie. Er hat dabei ein Ichbewußtsein, das sich zu Begehrungsakten kognitiver Art verpflichtet fühlt; er hat auch ein vages Bewußtsein des andern Ich, das ihn festhält. Die Spannungen lösen sich in einem Verständnis des Objekts, von dem eine „Gemeinsamkeit“ ausgesagt werden kann.

Während dieser Prozesse jedoch, deren ungefährer Ablauf angedeutet wurde, vollzieht sich eine wesentliche Objektivierung eben der „Gemeinsamkeit“. Neben dem metaphysischen Objekt, das in den Wahrnehmungen hüben und drüben zum „Gegenstand“ gebildet wird, neben dem Bewußtsein des Ich und Du,

das in den verschiedensten Stärken auch hüben und drüben auftritt, neben dem begleitenden Spiel der Subjektivitäten, das ohne Gemeinsamkeit, getrennt in den beiden Personen abläuft — neben alle dem erscheint ein „Sinn“ in der Gemeinsamkeit des Begreifens. Die Spontaneität im individuellen Urteil, als es nach der Gegenstandsbildung hieß „das ist das“ oder „dem ist so oder nicht so“, wird von einem Ergebnis überboten, das aus der intersubjektiven Spontaneität hervorging. Das Objekt ist in eine neue Form der Objektivität übergegangen, die die Tätigkeit der Iche mit umfaßt. Der nun vorhandene Sinn stellt eine Verbindung zwischen den Subjekten her, die mehr ist als das hüben und drüben in Bewußtsein verdoppelte Objekt: eine Schöpfung geistiger Art offenbart sich, die den Gegenstand in einer bisher unerhörten Stärke „vermenschlicht“.

Denken wir an die oben supponierte Kurve zurück, so tut sich eine weite Sicht der Intersubjektivität auf. Indem das Ich des andern sich in Mitteilung oder Aufnahme von Mitteilung, in der Auseinandersetzung mannigfachster Art mit dem Ich des einen zu „Gemeinsamkeiten“ zusammentut, geht die Gegenstandsbildung zu einer neuen Art des Nicht-Ich über, dem Nicht-Ich als Fremd-Ich. In dem Gefüge der Individualität erscheint als Bestandteil oder besser als Erlebnis die fremde Individualität. Das eigene Ich faßte sich, wie wir früher sahen, oft schon selbst, indem es sich in Akten und Urteilen setzte und sich seiner in verschiedener Form bewußt wurde; es faßte sich, indem es bei allen diesen Vorgängen Objekte sich entgegen stellte, die ihm zum Nicht-Ich, also zum „Ich“ wurden.

Nun stellt es sich als neues Nicht-Ich das Fremd-Ich gegenüber, das ihm auch wieder zum „Ich“ wird.

Ein Blick auf die Erscheinungen der Intersubjektivität hat uns also das doppelte Resultat erbracht: einmal eine neue Form des „Sinns“ neben den beiden von früher bekannten, dem Sinn der begrifflichen Gefüge und dem der natürlichen Subjektivitäts-Prozesse; und eine neue Form der Ichsetzung, nämlich der Setzung Fremd-Ich = Nicht-Ich.

17.

Die Anfänge der geistigen Objektivität.

Zwischen zwei oder mehreren Subjektivitäten, die sich auf dem Boden einer Gegenstandsbildung, sei es in aufnehmender, erkennender, denkender oder auch handelnder oder affektiver Form, treffen, spinnen sich Fäden an, welche zu einem Gewebe werden. Dieses Gewebe schließt von jedem beteiligten Ich Fäden ein: als ganzes stellt es ein Gebilde dar, das über die Summe der Fäden hinausgeht, das den Beiträgen der einzelnen Iche gegenüber ein Neues, sich Eigenes, bedeutet. Nehmen wir ein künstliches Beispiel. In einem großen Wald- und Steppengebiet sind drei Trapper tätig, deren Anstrengungen sich wiederholt gekreuzt, deren Beuteergebnisse durch den Wettbewerb beeinträchtigt worden sind. Sie treffen sich zu einer Beratung. Jeder gibt den andern beiden,

wenn auch mit Vorsicht, seine Meinungen über die vorhandenen Schwierigkeiten und Möglichkeiten kund. Die Subjektivitäten treffen sich in Gegenstandsbildungen, welche das Ergebnis langer Erfahrungen in sich enthalten. Indem man sich versteht, baut sich eine Gemeinschaft auf. Nun aber sind die vom Einzel-Ich vorbehaltenen, auf seinem Eigennutz, seinem besondern Temperament, seiner besondern Geschicklichkeit, seinen besondern Erlebnissen beruhenden Anschauungen von Beruf, Erwerb, Lage, Möglichkeiten und vielem andern so stark und zahlreich, daß eine Vereinigung zu gemeinsamem Handeln, zu einer Genossenschaft scheitert. Nachdem sich die drei getrennt haben, bleibt in jedem doch ein Neues, vorher nicht Vorhandenes zurück: die einzelne Subjektivität erfaßt das Ganze der Lage nun in einem neuen Sinn, weil die beiden andern Iche jetzt Teil seiner Gesamtverrechnung seiner Objektbildungen samt ihren Begehungen und Affekten geworden sind. Niemals wird es sein wie es vorher war: alles hat sich gewandelt, weil andere Iche mitbeteiligt sind bei jedem nun eintretenden Subjektsakt. Trotz der Dissonanz zwischen den Trappern gibt es jetzt eine Objektivität, die über ihnen schwebt: ihre Ichexistenz ist neben dem relativen Weiterbestehen des Eigenen doch auf eine andere Ebene gezwungen worden. Hätten sie eine Arbeitsgenossenschaft gebildet, so würde das Gesagte natürlich in noch viel höherm Grade stimmen: aber auch so ist der Grund zu einer irgendwie geistigen Objektivität gelegt.

Den Begriff des Geistigen dürfen wir hier einführen, da bei Voraussetzung durchgängiger menschlicher Zustände ein Verkehr unter Menschen immer dem

sachlichen Objektfeld, auf dem sie sich treffen, einen intellektuellen, sittlichen, religiösen oder ästhetischen Einschlag verleiht — oder, anders gesagt, da ein sachliches Nicht-Ich immer einem persönlichen Nicht-Ich zugeordnet erscheint. Diese beiden Momente also werden in dem Wort „geistig“ zu einem Begriff. Unsere Lösungsbestrebungen werden sich mit Nachdruck auf das Problem richten müssen, das in dieser Gleichsetzung und in ihrem „geistigen“ Charakter liegt. Hier können noch einige Beobachtungen angefügt werden.

Schon ganz äußerliche Berührung von Mensch mit Mensch läßt plötzlich und unvermutet dies Geistige aufspringen. Ein Blick, eine Gebärde, ein Wort stoßen sogleich die sachliche Gemeinsamkeit in den sittlichen Bereich: indem von dem Fremd-Ich ein mit Temperament, Affekt, Wille oder schon mit einem konventionellen, sozialen Anspruch beladenes Fluidum ausgeht, werden im eigenen Ich persönliche Kräfte entbunden, die nun eine Beziehung feststellen und von ihr überzeugt sind, daß sie drüben auch erlebt wird. Ob sie bejaht oder verneint wird, ist nicht entscheidend: auf ihr Sichzeigen, ihren objektiven Charakter der Gemeinsamkeit kommt es an.

Die Akzente in der „Gemeinsamkeit“ liegen entweder auf dem Objektiven im Geistigen oder auf dem personalen Nicht-Ich im Ich: beide Seiten sind immer anwesend und machen zusammen erst den Begriff des Geistigen aus. Wenn ein soziales oder sittliches Gebot mitgeteilt, unterstrichen, im andern erzwungen oder als verletztes geahndet werden soll, wird die

Objektivität vorgeschoben, hinter die der „andere“ sich flüchtet, mit der er sich verdeckt. Eine Nichtanerkennung des Gesetzes in seinem Gegenpart reißt nun das Ich des Befehlenden aus seiner Verhüllung heraus; obgleich es dem Gegenpart widerwärtig ist, hat er das Bedürfnis, es in sich — ablehnend, vernichtend — zu verarbeiten; er will so dem Druck der Objektivität entgehen. Eine umgekehrte Reihenfolge zeigt sich bei der Freundschaft, der Liebe, die sich auf Grund von gemeinsamen Objektbildungen zwischen Personen entzündet. Das jeweils herübergenommene, mit dem Weltstück sachlicher Art eng verknüpfte Ich, das als personales Nicht-Ich in den andern eingeht, sucht die objektive Gemeinsamkeit, welche dem ursprünglich schlicht Gemeinsamen den Sinn, die Würde des Geistigen hinzu fügt. Gemeinschaft der Arbeit, der Lebensziele, Ideale der Schönheit, Treue, oder was es sein mag, treten in die Mitte zwischen die Personen. Das Nicht-Ich der Welt wird zum Nicht-Ich des Fremd-Ich verklärt. Das eigene Ich gewinnt mit diesem Besitz neue ungeahnte Tiefe. Die in Einsamkeit verarbeitete Welt, deren Bewußtheit die des Ich geworden war, deren Wirklichkeit die des Ich gesichert hatte, empfängt im Erlebnis der Gemeinsamkeit jenen neuen Sinnwert, der sie aus der bloßen Natürlichkeit in das Geistig-Objektive erhebt: es ist so, als ob sie zum Dank für die Erhebung den beteiligten Ichen nun das gegenseitige Persönlichkeits-erlebnis zuwendete.

Der Fortgang der geistigen Objektivität.

In allen Harmonien sowie in allen Wirrnissen des Mit-, durch-, für und gegeneinanderlebens der Menschen spielen diese kleinen Objektivierungen eine entscheidende Rolle. Sie machen recht eigentlich den wirklich lebendigen Bestand der menschlichen Geistigkeit aus. So tief sie unter den großen Kultur-gemeinsamkeiten der Staaten, Kirchen, Gesellschafts-formen, Wissenschaften und Kunstrichtungen liegen mögen, es wäre unrichtig, ihnen diesen Charakter des Geistigen abzusprechen. Sowohl die Philosophie wie auch die Wissenschaften haben sich wenig um die gewaltige Fülle dieser Erscheinungen gekümmert. Wollte man positivistisch verfahren, so würde ihre Summe die Sittlichkeit etwa oder Religiosität einer Epoche oder eines Volkes ergeben und die Abstraktion aus ihnen anstelle des sittlichen oder religiösen Apriori treten. Das liegt uns, nicht nur aus methodischen Gründen, sehr fern. Aber eine positive, nicht positivistische Beurteilung menschlich persönlicher Zustände darf an diesen Phänomenen nicht vorüber gehen.

Man gebe sich doch dem manchmal reizvollen, sehr oft abstoßenden Schauspiel dieser kleinen Objektivierungen auf „sozialphilosophischem“ Gebiet hin! In kleinen und kleinsten Gruppen bestehen feste, vielfach pessimistische Anschauungen von den Grundsätzen, durch die sich Menschen leiten lassen, von ihrem Eigennutz, ihrer Unwahrhaftigkeit, ihrer Habgier,

ihrer Wollust, auch wohl ihrer Vorsicht, Zuverlässigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit. Aus einzelnen Beobachtungen werden Maximen, die man um der eigenen Klugheit willen bildet und schätzt. Fremd-Iche sind der Stoff, aus dem sie gemacht worden, und die Ursache, warum sie gemacht wurden: Ursache auch in sofern, als man durch die Objektivierungen das Eindringen des personalen Nicht-Ich ins eigene Ich und damit des letzteren Gespiegeltwerden fernhalten will. Wo das fremde Ich unabweisbar nahe rückt, hört das kluge Vergnügen auf. Die Objektivierung wird sittlich schärfer, wird Lebensangelegenheit, wird unter Umständen zum Gesetz des Handelns. Dieses Spiel zwischen den Ichen, die sich ausweichen und in abstrakt klingende Gemeinplätze flüchten, die aufeinander zu getrieben werden und dann im Erleben ihrer selbst und des andern oder der andern zu erschütternden, unentrinnbaren Gemeinsamkeiten gedrängt werden, versteht kein Dichter so gut zu treffen wie Ibsen. Man sehe sich seine Schauspiele daraufhin an: fast ausnahmslos ist sein Weg eben dieser von den kümmerlichen Redensarten und Konventionen, mit denen das Leben bisher maskiert wurde, bis zu den in der katastrophalen Schlußentwicklung aufgerissenen Abgründen der Seelen, die mit Schauern als Ich und Du erkannt werden: aber auch dann noch eine Rettung in den neuen Sinn der Gemeinsamkeit, in das „Wunderbarste“ Noras („nach der Wandlung in dir und mir“), Oswald Alvings „Die Sonne — die Sonne“, in Ginas Objektivierung „Einer muß dem andern helfen“, die jener andern der bankrotten „idealen Forderung“ Gregers' gegenüber gestellt wird.

Die Neigung, ein wenig zu rationalisieren, entspringt so nicht nur dem Bedürfnis nach einem übergreifenden Sinn, sondern ebenso sehr der Befreiung von dem allzu nahen Ich und personalen Nicht-Ich. Daß die Befreiung nur scheinbar ist, liegt im Zuge dessen, was wir bisher erschaut und gesammelt haben. Wie früher, in jenen elementaren Zuständen, die wir durch Isolierung fanden, das Ichbewußtsein der Objektbildung in den Akten, das Ichgebilde dem Objektgebilde korrelat war, so umklammern diese kleinen Objektivierungen immer verschiedene Iche: in ihnen ist noch der Geruch der Subjektivität. Die Grenze des Geistigen ist erst um ein so geringes überschritten, daß es noch im Intersubjektiven hängt, ja immer wieder in es zurückgestoßen wird. Das personale Nicht-Ich reizt das eigene Ich, sich in Akten des Bewußtwerdens seiner Rezeptivitäten und Spontanitäten, sich in bejahenden und verneinenden Urteilen, in Begehrungen und Gefühlen auszugeben.

Das öffentliche Leben sozialer und politischer Art kennt kaum irgendwelche andere Formen der Objektivierung. Schlagworte sind durchweg personal gefärbt, saugen ihre Lebenssäfte aus dem bewundernden oder hassenden Erleben fremder Iche. Das politische Raisonement, das sie benutzt, möchte solche Bedingungen verbergen: daher nimmt es geistige Gestalt an. Das nationale Bewußtsein, der Klassenhaß, Pazifismus und Aktivismus haben im individuellen oder kollektiven Fremd-Ich-Erlebnis ihre Nahrung. Die Objektivierung arbeitet mit moralischen Rationalisierungen.

In der Alltäglichkeit des religiösen Lebens neigen sich die aus der geschichtlich-dogmatisch-kultisch befestigten Gemeinschaft herrührenden Sätze und Glaubensgewohnheiten in die unmittelbare Nähe der repräsentativen Iche, des Priesters, Pfarrers, Bekenners oder auch des Zweiflers, Ketzers oder Sünders. So erst werden sie zu Leben und Erlebnis des Ich, das dann seine engen, aber ihm gehörigen oder sogar, wie es glaubt, von ihm geschaffenen Objektivierungen daraus macht. Alle Religionen breiten sich in solchen vulgären geistigen Objektivitäten aus, die mit unzähligen personalen Berührungen immer wieder neu verflochten werden.

Daß ästhetische Erlebnisse sich an Künstler hängen, wäre begreiflich. Die kleinen Objektivierungen ästhetischer Natur lieben es, sich an andern künstlerisch aufnehmenden Ichen zu orientieren. Auf diese Weise bekennen sie sich zu einem Kunststil, einer literarischen Richtung, ganz besonders auf diese Weise zu einer Mode.

19.

Die Vollendung der geistigen Objektivität.

Durch das Zusammenleben der Menschen ziehen sich die großen, geschichtlich gewordenen geistigen Inhalte mit einem Einfluß und einer Würde hindurch, die dem begrifflichen Ringen mit der „Natur“ gleichkommt. Wir suchen hier zunächst nichts anderes als den Bestand der Erscheinungen. Die

geistigen Inhalte werden den Sinnen in Bauwerken, Büchern, Denkmälern, Inschriften, in dem Aussehen der Städte und Dörfer, der Felder und industriellen Anlagen sichtbar; sichtbar werden sie auch in all den Personen, die in deren Diensten stehen: im Dienste der religiösen Kulte und Lehren, der staatlichen Gesetze und des öffentlichen Rechts, der Schulen und Erziehungsanstalten, der technischen und industriellen Unternehmungen, der Schifffahrt und der Verkehrsmittel zu Lande und in der Luft. Sichtbar sind auch die unzähligen Handlungen und Verrichtungen aller dieser Menschen. Unsichtbar sind die Ideen und Ideale, die das alles in Bewegung setzen, die Gebote, denen gehorcht wird, die Motive, aus denen gehorcht oder der Gehorsam verweigert wird, die Gefühlsreaktionen der einzelnen Personen gegen die geistigen Inhalte, die Begehungen in ihnen und über sie hinaus, die Beiträge des Individuums zu den Inhalten, Zweifel und innere Zerstörung ihrer in den Einzelseelen.

Es liegt nicht fern, die Iche in solche einzuteilen, die im Dienste einer Kulturgemeinsamkeit stehen, und solche, die lediglich ihrer Untertanenpflicht zu genügen haben. Man wird so ziemlich alle Menschen auf diese Weise in ein Verhältnis zu den großen geistigen Objektivitäten bringen. Entziehen kann sich niemand: irgendwo und irgendwie ist jeder angegliedert und eingegliedert. Von Bedeutung ist, daß die Einreihung in diesen oder jenen geistigen Kulturstrom und die innere Stellung zu dem Eingereihtsein von den Individualitäten und ihrer Struktur abhängt. Wenn bisher noch — bis in die kleinen Objektivitäten hinein — die allgemeine psychische und geistige Anlage be-

geschrieben werden konnte, so drängt sich jetzt die Differenzierung unabweisbar auf. Die Iche offenbaren ihren Baustiel an den geistigen Inhalten. Eine neue Gegenstellung tut sich kund: im geistigen Nicht-Ich erlebt das individuelle Ich sein Wesensschicksal. Folgendes Bild ließe sich zeichnen: in einem ausgedehnten und unsagbar viel und tief gegliederten Distanzensystem gravitieren die Individualitäten einem geistigen Inhalt zu: er ist ohne sie doch nicht ohne sie: er ist souverain und doch vom letzten noch so gleichgültigen Ich mit abhängig: er gibt den einzelnen seinen Gehalt und lebt doch nur in den tausend Abstufungen ihres Lebens. Ob sie offiziell in seinem Dienst stehen oder in freier Entscheidung sich zu ihm einstellen, ist nicht so entscheidend, wie es anfangs schien. Entscheidend ist das Ja oder Nein der Individualitäten seiner Sphäre zu ihm.

Im geistigen Nicht-Ich ergreift das Ich seinen geistigen Sinn als freie Persönlichkeit. Jene Gebundenheit in die Objekte des sachlichen Nicht-Ich, in die Subjekte des personalen Nicht-Ich wird im geistigen Nicht-Ich aufgehoben. Allerdings scheinen die Individualitäten diese Freiheit wieder verlieren zu können, entweder so, daß sie mit freiem Entschluß wieder in die niedrigeren Objekt-Gegenstellungen versinken, oder so, daß ihr Gehorsam das eigene Icherlebnis verschlingt, daß er ein knechtischer Gehorsam wird. Bei der persönlichen, freien Bejahung, dem seltenen und für den geistigen Inhalt wesentlichen Distanzfall, wird die letzte Möglichkeit deutlich: nun kann die persönliche

Freiheit das Unbedingte im Inhalt ahnen und von den historischen, sozialen Verleiblichungen scheiden. Vielleicht ist diese Scheidung noch wirksamer, wenn sie durch die Verneinung veranlaßt ist, der erst dann wieder ein neuer Gehorsam folgen wird. Die von Anfang an geschaute Aufgabe des Ich, sich mit der Welt auseinanderzusetzen, durch Gegenstandsbildung sich erkennend und handelnd und fühlend-bildend auseinanderzusetzen, hat nun, wo zum erstenmal eine Gegenstandsbildung nicht mehr möglich ist, wo im Unbedingten die Grenze erreicht ist, ein Ziel gefunden. Wir werden im nächsten Abschnitt sehen, wie sich an dieser Grenze die Probleme gestalten.

Die Wissenschaften nehmen innerhalb der geistigen Objektivitäten eine besondere Stellung ein. Ihre Begriffsbildung hat auch die kulturlichen Gemeinsamkeiten des Geistes zu erfassen, also auch die eigene Tätigkeit, in der das apriorische Gefüge eine so große und selbständige Rolle spielte. Als geistige Inhalte stehen die Wissenschaften, mögen sie nun die „Natur“ oder den „Geist“ zu begreifen suchen, in denselben Verhältnissen zu den Individualitäten wie die übrigen Strömungen. Es bleibt nicht aus, daß auf diese Weise auch jenes Apriori, das nun Objekt geworden ist, in seinem Leben und in seiner Wirkung an die Iche soviel und so wenig gebunden ist wie die andern geistigen Inhalte. Die formale Unbedingtheit des Apriori als eines Werkzeugs zur Erfassung des metaphysischen Objekts wird so zu einer Angelegenheit der geistigen Ichfreiheit. Jene apriorischen Sätze des Sollens, der ästhetischen und religiösen Ur-Sinn-Bestimmtheit erstehen neu in der unbedingten Be-

jahung des Ich. Nur in sofern sind sie nun Gegenstand des Ich, als ihr Sinn der Unbedingtheit die unbedingte Freiheit des Ich enthüllt. Die zunächst gegenüber dem wissenschaftlichen Begriff vereinsamte Subjektivität ist in die Ebene der Geistigkeit aufgerückt; die Objektbildung der Wissenschaften ist wirklich eine gradlinige Fortsetzung der elementaren Gegenstandsfindung. Der Sinn des geistigen Nicht-Ich nimmt die Sinngebungen, die sich an das naturhafte und personale Nicht-Ich anschlossen, in sich auf.

Vierter Abschnitt.

Die unmittelbare Bezeugung des Ich.

20.

Die Merkmale der unmittelbaren Bezeugung.

Der Begriff der Bezeugung gilt für den nachprüfenden Zuschauer, nicht für das Ich selbst. Das Ich bezeugt sich für sich selbst in diesem letzten Umkreis seiner Sichtbarwerdung so wenig, daß man von der Abwesenheit des Ichbewußtseins als eines ersten Merkmals der unmittelbaren Bezeugung sprechen kann. Unter dem vielfältigen Aktgetriebe der Subjektivität ruht die Substanz des Ich. Man braucht vor diesem Terminus nicht zu erschrecken: er wird hier nicht im rationalistischen Sinn gebraucht, wohl aber in einem ersten Sinn, der zugleich physisch und metaphysisch ist. Daran kommt der unparteiische Beobachter nicht vorbei, daß die leibliche Grundlage, oder, besser gesagt, das leibliche Korrelat der seelischen Individualität zugleich eine metaphysische Qualität nicht in sich birgt, nicht enthüllt, sondern in einer ganz unfaßbaren Weise zugleich ist. So entschieden diese phänomenologische Betrachtung das Psychische bisher als eine Welt, als ein Forschungsgebiet sui generis behandelt hat, so sehr ist hier das Paradoxon

festzustellen, daß das eigentliche, individuelle Ich kein anderes Nicht-Ich — zunächst — zu kennen scheint als sein Körper-Ich. An den Ort des hier fehlenden subjektiven Objektgebildes tritt das eigene leibliche Wesen; an den Ort des psychischen Ichbewußtseins tritt das Gesamtgefühl des körperlichen Daseins und Soseins: oder viel mehr es tritt nicht an den Ort, sondern dies Gesamtgefühl ist das Ich in der Erscheinung. Was erscheint, ist die metaphysische Qualität.

Von Individualität hatten wir oben schon sprechen müssen und dort entdeckt, daß mit dem geistigen Nicht-Ich sich nicht irgendeine der generellen Betätigungsweisen der Subjektivität verknüpft, sondern dort, wo Geistiges, im prägnanten Verstand des Worts, zum Nicht-Ich wurde, die Tiefe der individuellen Substanz sich als Persönlichkeit bezeugte. Von persönlicher Art ist hier noch nicht wieder die Rede: und doch ist es dieselbe Individualität, die hier als Leiblichkeit und so weit entfernt von geistigen Inhalten auftaucht. Die entgegengesetzten Merkmale der Individualität stehen nebeneinander: es ist abzuwarten, wie ihre beiderseitige Problematik einzuordnen sein wird.

Um das Individuelle, wie es unberührt von der vielfachen Objektbildung der Subjektivität gedacht wird, für sich zu fassen, haben die Dichter, je nach ihrer Stilart entweder ausführliche, oft monologische Reflexionen der auffälligen Handlung folgen lassen, die das Unerklärliche, von aller Tradition, von allem menschlichen Gebrauch Abweichende erklären sollten, oder sie haben das Metaphysische ganz im Physischen

aufgehen lassen, dieses dann allerdings mit allen Aufgaben der Menschlichkeit, auch mit geistigen Funktionen belastet. Den ersten Weg hat der junge Schiller eingeschlagen, sehr weit auf ihm ist Hebbel gegangen. Mit äußerster Virtuosität haben nordische Impressionisten den zweiten Weg bis ins Unwegsame versucht, wie I. P. Jacobsen oder Knut Hamsun; von deutschen Dichtern läßt Jacob Wassermann seine Helden auf der Stufe der uneigentlichen Empfindungen Lebensentscheidungen treffen, komplizierte Handlungen ausführen oder künstlerische Leistungen vollbringen. Die Dichter treibt eben die Überzeugung, daß die letzte Deutung des sonst dunkelbleibenden Menschwesens aus der chemischen Beschaffenheit seines Leibes und Blutes zu holen sei: ganz von selbst wird ihnen dieses dann, schon durch ihm abgerungene Äußerungen, zu einem transsubjektiven metaphysischen Ich.

Einen Irrtum müssen wir jedoch hier von vorne herein abschneiden: die Individualität wird nicht nur in diesen grellen Äußerungen ihres Wesens sichtbar. Daß sie, wenn auch in verschieden starker Ausprägung, in jedem angelegt ist, bedarf nicht der Erwähnung; für ein aufmerksames Auge bricht das Individuelle auch mitten im Generellen durch, aus den gewöhnlichsten und alltäglichsten Verrichtungen der Subjektivität. Etwas Unmotiviertes verrät sich allerdings immer darin, unmotiviert, weil den allgemeinen, gewohnten Erwartungen widersprechend. Das sicherste Merkmal dafür, daß ein Wort, eine Handlung aus der Tiefe kommt, ist das Fehlen jedes Nachdenkens, jedes Schwankens. Dann ist bedeutsam, daß Gegen-

standsbildungen, die zur Ausführung eines „Impulses“ dienen, unverändert von andern herüber genommen werden, selbst auf die Gefahr hin, daß der Betreffende töricht oder eigensinnig erscheint, selbst sich offensichtlich schädigt, andere verletzt, Konsequenzen verachtet. Die Originale sind immer starke Individualitäten, die Charaktere durchaus nicht. Ein Talent kann unter Umständen wenig Eigenqualität besitzen; besonders Gelehrte sind häufig nichts anderes als Vertreter einer allgemeinen, ausgebildeten Technik anschaulicher oder begrifflicher Art. Selbst der Phantasieerfüllte ist oft nur die vollgefüllte, weitwandige Subjektivität und nicht der Schöpfer unerhörter Bilder und Gedanken. Es gibt auch eine unechte Nachahmung und Vortäuschung von Ich-Sonderheit: diese ist darum interessant, weil ihr das Metaphysische fehlt, das Körper-Ich wird zur leeren Fratze.

Ein Moment muß bei dieser vorläufigen Umgrenzung von Merkmalen unterstrichen werden: das unmittelbar sich bezeugende Ich kann auch ohne die Merkmale der Individualität recht kräftig sein: es kann einen generellen Typus so intensiv darstellen, daß diese Reinkultur zur Eigenart wird.

21.

Der Umkreis der unmittelbaren Bezeugung des Ich.

Das physisch-metaphysische Ich bezeugt sich mit der immer deutlichen Wucht seiner Unveräußerlichkeit, seiner Unentrinnbarkeit. Die Entfernung zwischen

dem, was man seinen Ausgangspunkt nennen könnte, und seinem Endpunkt ist so groß, wie die zwischen Physis und Metaphysis, d. h. unendlich groß — oder gleich null. Alle jene teils so verächtlichen, teils geliebten und doch mit der Wurzel niemals auszurottenden Idiosynkrasien des Geruchs, Geschmacks, der Tast- und Temperaturempfindungen, bei denen die Subjektivität zu einer halbwegs vollendeten Objektsetzung überhaupt nicht gelangt oder gelangen will, verraten, daß das Ich, das sich selbst meist im Hintergrund hält, gewisse Verbindungen mit der Umgebung nicht eingehen kann, weil sein Qualitätsgewissen andern Qualitäten feindlich ist. Ob das Ich dabei Qualitäten imaginiert oder instinktiv das chemisch Richtige spürt, ist für unser Problem gleichgültig. Auch ist es gleichgültig, ob fremde Iche dabei eine Rolle spielen, wie sie zweifellos in ausgiebigem Maße tun. Sie werden in diesen tiefsten Schichten so wenig zu Nicht-Ich, wie die „Natur“, der gegenüber das Ich sich unmittelbar bezeugt. Was auf einer späteren Stufe der psychischen Verarbeitung oder gar Reflexion herauskommt, an Objektbildung geleistet wird, gehört nicht in diese Erscheinungsgruppe.

Ungeheuer an Zahl, Mannigfaltigkeit und Wirkungskraft sind die Bezeugungen in der sexuellen Sphäre. Hier zeigt das physisch-metaphysische Ich die Weite seiner Spannungen von der erotischen, zarten Schönheit bis zur brutalsten, tiefer als tierischen Scheußlichkeit. Diese Sphäre hat die Sucht, sich energischer als andere idiosynkratische Erscheinungen der gesamten Subjektivität bis in die Objektivierungen geistiger Natur hin zu bemächtigen. Wie viel dieser Sucht an

künstlerischen Kostbarkeiten zu verdanken ist, braucht nicht ausgeführt zu werden. Noch größer allerdings ist die Summe der Zweifel, Nöte, Vieldeutigkeiten und Verrätereien, welche vom sexuell sich ausbreitenden Ich in den Verkehr der Menschen, ja in den Austausch persönlichen Lebens hinein gebracht wird. Angemerkt sei noch, daß nicht das Sexuelle, etwa in morphologischer oder physiologischer Besonderheit, das Ich macht; umgekehrt durchdringt das Ich alle Fasern seines Leibes, der ja es selbst ist, mit seiner Qualität, die dann die Organe und das Nervensystem umgestaltet. Die Psycho-Analyse klammert sich teils zu wenig an das rein Leibliche, teils zu sehr. Das sich unmittelbar bezeugende Ich ist physisch-metaphysisch, was für das engere sexuelle Gebiet eine schlechthin unerkennbare prima causa bedeutet.

In der Lebensführung im weitern Sinn umgreift die unmittelbare Bezeugung des Ich die primitivsten Impulse und zugleich die totale Hingabe wie auch die totale Behauptung. Die Ausbrüche verbrecherischer Stärke stehen neben den vielleicht noch stärkeren Leidensstarrheiten verzärtelter Geschöpfe: ein Richard III. Shakespeare's neben Rodion Raskolnikoff, ein John Gabriel Borkmann neben den verblaßten Figuren, den müden Kindern absterbender Geschlechter, wie sie Eduard von Keyserling zeichnet. Die Heroen der fraglosen Tat bezeugen sich selbst ebenso wie die Märtyrer als Opfer, nicht einer Idee, nicht eines Glaubens — wie oft sind Idee und Glauben nur vorgeschobene Größen —, sondern des eigenen Ich. Eine Mariamne bei Hebbel ist völlig unverständlich, wenn man sie aus geistig-sittlichen Inhalten ableiten wollte:

nachträgliche Reflexionen ändern daran nichts. Kleist's Penthesilea ist fast ein Schulbeispiel auf die Identität des physischen Ich mit dem metaphysischen. Ibsens Brand könnte seine zeitlichen Färbungen abstreichen, seine Theologie wegwerfen: er bliebe doch derselbe.

Solche Beispiele sind lehrreich, aber es bedürfte ihrer nicht einmal, um zum Verständnis zu kommen. Wie oft erfährt sich nicht jeder von uns unmittelbar, oft zu seinem Erschrecken, häufig mit geheimer jubelnder Freude. Dann hat sich das innerste Tor aufgetan: erwägungslose Sicherheit in einem Ja oder Nein, gedankenbefreite, ganz von allen Mitteln losgelöste Bildschau, eben solcher Bildgenuß sind unerwartet da. Gewalten, die keine Überlegung, keine Entschlußkraft herauf beschwören konnte, treten auf den Plan. Taten auch geschehen wider Gewohnheit und Herkunft, wider Schlußketten und Ratschläge. Ist es nicht eine anerkannte Erfahrung, daß diese Gelegenheiten Geschenke einer hochgespannten organischen und nervösen Situation sind? Und ist es nicht ebenso weithin beobachtet, daß aus der erlöschenden Leiblichkeit gigantische Kräfte auftauchen, als ob ein transzendentes Ich in Wirksamkeit trete? Die im Untergang triumphierenden Helden sind keine Theaterempfindung, aber auch keine Erzeugnisse der Idee, es sei denn, daß die Dichter sie fälschlich so hervorbringen. So allerdings, wie sie der echte Dichter aus allem Menschlichen über das Menschliche hervorzurichten läßt, sind sie unheimlich, weil kein Weg des Verdienstes, der Tugend zu ihrer Größe hinauf führt, weil keine Verflechtung von Lastern sie so zu plötzlichen Scheusalen bildet.

Fänden auch wir ein reines, verhaltenes, schmales Menschliches, einen unsern Streifen Fruchtlands zwischen Strom und Gestein. Denn das eigene Herz übersteigt uns noch immer

so klagt Rilke, den vor der unmittelbaren Bezeugung des Ich, die er so oft herauf beschworen hat, zu bangen beginnt: aber nur, weil er anfängt an ihr zu zweifeln!

Eine auffallende Bezeugung des Ich, die das Ich zugleich aufhebt und setzt, ist die mystische Vergottung des Selbst. Es gibt einen intellektuellen Weg zu mystischen Zuständen, der durch ständige Abstriche von Gegenständlichkeit zum Nichts oder All-Nichts kommt. Dieser ist hier nicht gemeint, aber auch unmittelbar aus dem Ich heraus kann die Gottheit oder das Universum erreicht werden. Dann verschwindet das Ich im Universum. Wenn man sich in diesen Zustand hinein fühlt, so ist man versucht, von einem Gott-Nicht-Ich zu sprechen: doch steht dieser Formel noch entgegen, daß Nicht-Ich sich uns immer als Gegenstellung zum Ich und daher zugleich als eine Funktion des Ich, als Ich im Anderssein erschienen war. Oder bezeugt sich etwa das Ich auch noch, nachdem es in der Gottheit „vor lauter Ich“ untergegangen war? So weit auseinander liegende Zeugen wie Angelus Silesius und Christian Morgenstern lassen sich für diese Auffassung nennen.

Die Problematik der unmittelbaren Bezeugung des Ich.

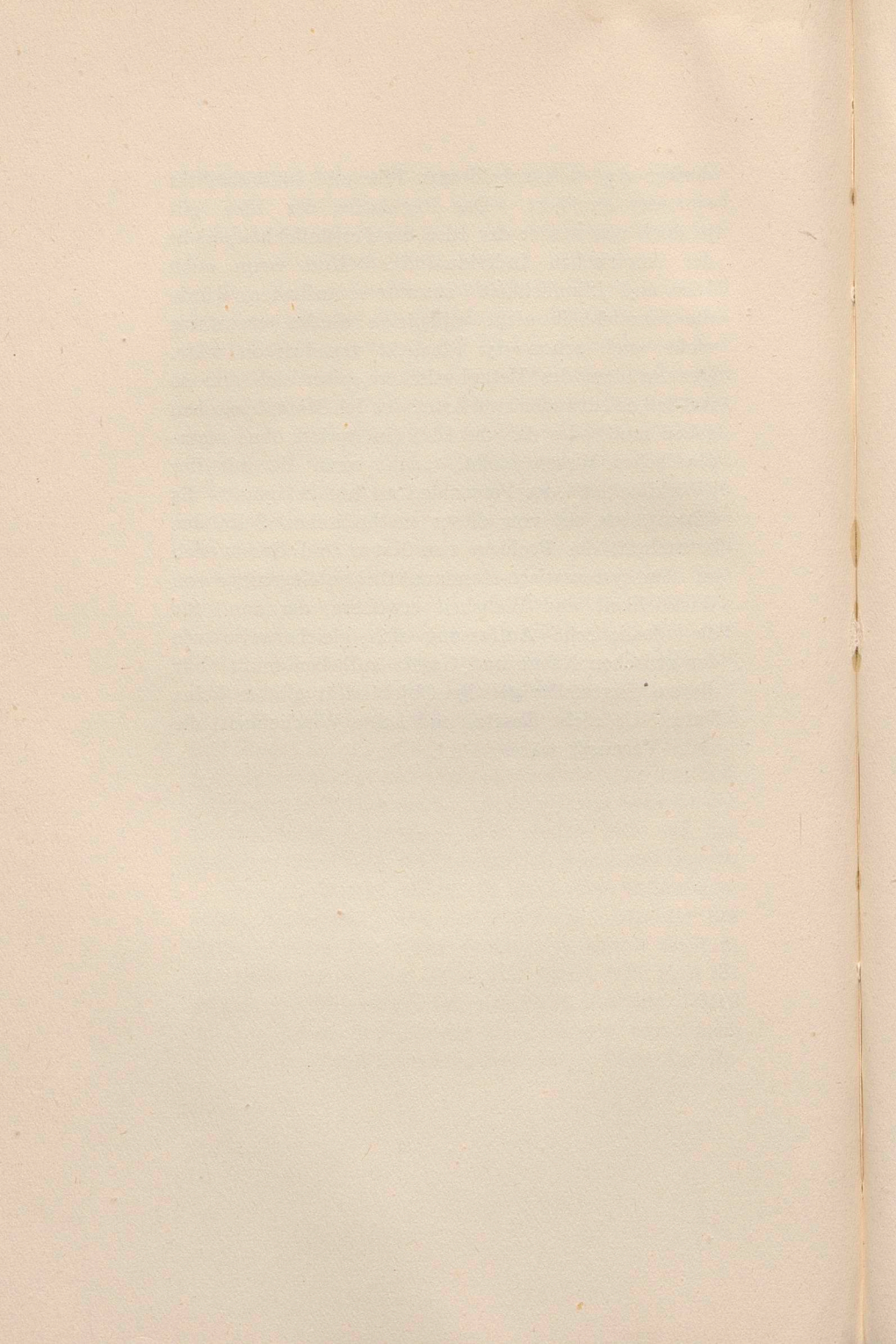
Eine mit den Mitteln der Subjektivität, den Empfindungen, Vorstellungen, den dreidimensionalen Denkakten, dem Heer der psychologischen Kategorien und dem Gefüge der aposteriorischen Symbole, vollzogene Erkenntnis der eigenen Leiblichkeit ist eine, auch für die rein praktischen Bedürfnisse des Lebens, nur langsam vor sich gehende, in unzähligen Objektbildungen bestehende Angelegenheit. Bei der unmittelbaren Bezeugung des Ich tritt an die Stelle dieser Akte ein Gesamtgefühl des leiblichen Ich: wir sahen, daß auch dieses Gesamtgefühl nicht endgültig ist für die beschriebenen Phänomene, daß es sofort von einem speziellen Gefühl, einer Gegenständlichkeit, einem Fremd-Ich, sogar dem Universum verschlungen wird. Das Problematische ist die Vereinbarkeit der unmittelbaren Bezeugung, die ohne Objektbildung vor sich geht, mit der Ergreifung einer Gegenständlichkeit, von der man sagen kann, daß sie nur deswegen nicht Nicht-Ich ist, weil sie ganz und gar Ich geworden zu sein scheint. Sobald dieser Zustand erreicht ist, treten die Funktionen der Subjektivität in die Dienste des Ich: ein Dienst ist dies, wesentlich verschieden von dem in Gegenstellung verlaufenden Objekt-Ich-Bewußtsein und der Objekt-Ich-Bildung. In einer außerordentlichen Weise dienen bei der unmittelbaren Bezeugung die Funktionen der Subjektivität nicht den generellen Formen, sondern der Individualität. Bis in den Gebrauch der Kategorien

hinein wird jeder Akt eigenartig gefärbt, werden die Symbole durchdrungen, werden ihre Reihen und Gefühle, ihr Sein oder Nicht-Sein von dem herrischen Ich der Unmittelbarkeit bedingt.

Das Verhältnis des unmittelbar bezeugten Ich zu den Geboten und Verpflichtungen der Geistigkeit ist nicht einfach so, als ob das Ur-Ich diesseits von Gut und Böse stände. Es gibt die unzweideutigsten Zeichen seines sittlichen Willens — falls es eben sittlich geartet ist. Hier liegt ein ganz besonders seltsames Problem. Daß das Ur-Ich, auch als sittliches oder sonst wie scheinbar geistiges, im vollen Gegensatz zu einem kategorischen Imperativ, einem absolut Schönen und Erhabenen, das in Freiheit erscheint, einem an einem consensus gentium orientierten Glauben steht, wird niemand bezweifeln. Und doch besitzt es in seinem Gefühl als metaphysisches — vorläufig läßt sich der Sachverhalt nicht anders ausdrücken — alle Voraussetzungen zu den letzten Entscheidungen, oder besser: es besitzt die Entscheidungen unmittelbar; sie sind ihm ebenso unbedingt wie jene der Geistigkeit. Manchmal sogar will es so aussehen, als ob seine Unbedingtheit „unbedingter“ wäre als die am objektiven Geist in der Persönlichkeit erzeugte. Wir stoßen hier auf das letzte, so oft diskutierte Problem von Natur und Gesetz.

Nur ein Punkt bedarf ja noch der vorläufigen, leisen Berührung. Der metaphysische Charakter des unmittelbaren Ich rückt es methodologisch doch in die Nähe der gültigen Sätze, der Ideen, falls man die geistige, große Objektivität, welche zu Individualitäten in jene oben beschriebene Beziehungen tritt, nach Kantischer Tradition so nennen darf. Aber das Be-

denken regt sich, sobald man Idee und Individualität einander annähert. Das Regulative der Idee gilt ja doch nur wieder der Idee der Persönlichkeit, nicht der empirischen Individualität. Und wenn auch Idee und „Sinnlichkeit“ zusammen auftreten, würde die Sinnlichkeit nicht mitspielen dürfen, wenn sie nicht auch schon der Idealität verschrieben wäre. Das Problem des Metaphysischen spitzt sich also so zu, daß es entweder zwei Arten des Ich-Metaphysischen geben muß, oder daß die Idee ein Apriori ohne metaphysisches Wesen bleibt, auch wenn sie mit der „Wirklichkeit“ des Personalen zu tun bekommt. Es scheint, als ob, von dieser methodischen Seite aus betrachtet, das Problem von Natur und Gesetz sich zu dem systematisch-standpunktlichen Gegensatz von Wirklichkeit und Wahrheit erweitere, der dann für die idealistische Auffassung sich gleicherweise wie der zwischen Natur und Gesetz aufheben muß. Für die so eingestellte geistige Objektivität gibt es keine Natur, die nicht Gesetz, und keine Wirklichkeit, die nicht Vernunft wäre.



Zweiter Teil.
Der dialektische Weg zur Lösung.

Erster Abschnitt.

Der Sinn der Sinngebung.

23.

Die Lage der Metaphysik.

Wenn heute die Rede geht, daß der Wunsch nach Metaphysik wieder rege sei, daß die Stärke des religiösen Dranges auch die Philosophie über die lediglich erkenntnistheoretischen oder methodisch-logischen Untersuchungen in metaphysische Bereiche zwingt, so setzt das voraus, daß andere Zeiten metaphysische Bedürfnisse nicht gehabt haben, und daß die Philosophie eigentlich nichts mit Spekulationen dieser Art zu schaffen haben dürfte. Ersteres wäre sehr auffallend, wenn Metaphysik etwas anderes als eine Strömung im intellektuellen Leben, wenn sie eine unentbehrliche Form der Erkenntnis wäre; und letzteres legt einen bestimmt begrenzten Begriff der Philosophie fest. Daß sich die philosophische Wissenschaft nicht durch lebhaftere religiöse Bewegungen aus der ihr eigenen Bahn locken lassen darf, ist selbstverständlich. Metaphysik ist ja mit Religion in keiner Weise zusammenzuwerfen, wenn auch religiöses Leben und religiöser Sinn ihr ebenso Objekt werden kann und muß wie alle Gebiete des Seins oder der Erscheinung. Aber Philosophie kann garnicht das Vorurteil der Meta-

physik in ihren Begriff aufnehmen, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will. So gewiß metaphysische Bedürfnisse nie aufgehört haben, sich geltend zu machen, so sicher bedeutet auch eine Zeit der metaphysiklosen Philosophie nicht nur eine starke Selbsttäuschung, sondern eine künstliche Selbstentäußerung dieser Wissenschaft. Bestimmte systematische Formen der Metaphysik wie der klassische Rationalismus des 17. und des 18. Jahrhunderts mögen ebenso abgelehnt werden wie die Spekulation des deutschen Idealismus. Ein besonnener Begriff von Metaphysik wird diese Disziplin der Philosophie nicht mit einer zeitlich aufgetretenen Formung derselben identifizieren.

Jede ontologische Aussage ist metaphysisch. Die Einzelwissenschaften trachten ausnahmslos nach Erkenntnis des Seienden und meinen auch weithin, Seiendes nicht nur zu beschreiben, sondern auch zu erklären. Ob sie sich täuschen, ob sie Hypothesen und Fiktionen statt Kriterien der Wahrheit anwenden, das festzustellen, ist eben Sache der Philosophie. Zu diesem Zweck treibt sie Erkenntnistheorie. Aber wiederum ist es außerordentlich schwierig für eine Theorie der Erkenntnis, nicht irgendwie etwas über den Gegenstand der Erkenntnis in ontologischer Richtung auszusagen. Die Mittel der Erkenntnis werden in ihrer Struktur vielfach durch den Gegenstand bedingt; der Organismus der Mittel läßt sich auch nicht ohne Aussagen über den Erkennenden untersuchen und beurteilen. Gewiß, es lassen sich Grenzgebiete vor dem Gegenstand aufbauen: aber schließlich fragt doch nicht nur der naive Menschenverstand danach, was denn bei Erscheinungen eigentlich

erscheint; es lassen sich Geltungen und Werte vor der Subjektivität aufrichten, aber diese wollen doch endlich zu einem seienden Wesen in Beziehung gesetzt werden. Überall stößt der Erkenntnistheoretiker an Wirklichkeit, er möge so kritisch sein wie es nötig ist: aber er darf nicht dauernd in einem Lande der Schatten um Schatten kreisen.

Daß Kants Kritik in ihrer idealistischen Standpunktlichkeit metaphysisch bestimmt ist, wird nicht mehr bezweifelt. Nicht nur ist das Dingansich ein notwendiger Bestandteil des transzendentalen Systems, sondern auch das Gegenstück zum Dingansich, das „Bewußtsein überhaupt“, ist ein metaphysisch konstruiertes Subjekt einer notwendigen und unfehlbaren Erfahrung. Die sittliche Freiheit im Reiche der persönlichen Zwecke kann so wenig eine unwirkliche Idee bleiben, daß die ernstesten Erwägungen darüber nötig sind, wie die Eingriffe in den Kausalnexus der Erfahrungswelt durch die neue Kausalanfänge setzenden Persönlichkeiten möglich sind. Man mag auch zugeben, daß alle diese Betrachtungen auf eine fiktive Ebene verlegt werden können, um so der Gefahr metaphysischer Urteile entrückt zu werden. Aber welchen Wert haben sie dann noch? Im welchem Geisterreich spielen sie ihre Rolle? Eine Philosophie der Werte hat ihre große Bedeutung, wenn lebendige Menschen die Wirklichkeit in Phantasiedenkakten kognitiver, volitiver und affektiver Art durchproben, schichten und abschätzen. Aber Werturteile, die vor dem Sein flüchten, werden zu Phantomen. Das philosophierende Individuum, das sie aufstellt, kann mit dem eigenen Dasein doch nicht gleicherweise

verfahren wie mit dem Dasein der Welt und der Mitmenschen, die es in Werte auflöst.

Der entschlossene Agnostizismus erhebt gegen metaphysische Deutungen der uns entgegen tretenden Welt der Dinge und Menschen den Vorwurf, diese Deutungen, ob sie nun dogmatischer oder kritischer Natur seien, gelangten niemals über den Dunstkreis der Individualität hinaus, der sie entsprossen seien. Die metaphysischen Systeme seien Dichtungen, die auf Begehungen aufgebaut seien. Wir werden sehen, welche Bedeutung der starken Individualität zuzusprechen ist: auch für die Erkenntnis der Wahrheit! Sie, die große Persönlichkeit, ist selbst nur metaphysisch zu begreifen und zu würdigen.

Für die Problematik dieser Abhandlung gilt vor allem die Frage nach dem Verhältnis von Sinn und Metaphysik. Ist eine Beurteilung von Erscheinungen schon als metaphysisch anzusprechen, die diese Erscheinungen von ihrer psychischen, wahren Existenz loslöst und sie sinnvoll macht? Oder ist diese Bearbeitung mit dem Ziele zum Sinnvollen umgekehrt eine Entfernung vom psychischen Sein — und damit vom Sein überhaupt?

24.

Der Sinn.

Wenn der erwähnte Drang zur Wirklichkeit mit einem Versagen rationaler Erkenntnismittel zusammentrifft, so entsteht der Versuch, die Natur so-

zusagen in sich fortzusetzen, die Welt nicht in der Gegenstellung zu erfassen, sondern in der rein rezeptiven Hinnahme. Da eine solche Hinnahme nun fast immer die Subjektivität in ihrem regulären Geschäft beiseite schiebt, um nicht sogleich wieder ihrer Neigung zur Objektbildung zu verfallen, so fordert sie die unmittelbare Individualität heraus. Dadurch wird der beabsichtigte Zweck vereitelt: die Individualität gibt sich an die Reizungen der Natur nur hin, um sie umzuschmelzen. Sie glaubt, die Wirklichkeit in Besitz zu nehmen und besitzt eine Wirklichkeit, die in Sinneselemente aufgelöst eine neue individuelle „Substanz“ geworden ist. Das ist das Schicksal der impressionistischen Künstler gewesen, die alle Denkakte ausschlossen und sich gewissermaßen augenblinzeln an die Eindrücke der Welt hingaben. Das ist auch das Schicksal der Ekstatiker, die das Universum in sich einatmen wollen ohne Denkmittel, ohne Sinngebung. Wäre die Metaphysik auf diese Möglichkeiten angewiesen, so würde ihr Bereich klein sein und ihr Erfolg zweifelhaft. Ohne den unmittelbaren Zugang verachten zu wollen, sehen wir doch, daß er nicht genügt. Daher haben wir zu fragen, ob uns die Sinngebung unrettbar in rationale Verarmung stürzt; wir haben auch zu untersuchen, ob nicht mit jener reichen unmittelbaren Bezeugung des Ich, die wir oben kennen lernten, und die über die sinnlichen und geistigen Verzücktheiten weit hinaus geht, sich eine Sinngebung besonderer Art verbindet.

Schon in den ersten Anfängen der Objektbildung aus dem Transobjektiven arbeitet ein Sinn; schon hier zeigt sich in den Bewegungen der Subjektivität ein

Etwas, was nicht die einfach existente Empfindungs- und Vorstellungsreihe deckt, ein etwas, was neben dieser Reihe eine zweite psychische Reihe bildet, die den Sinn enthält. Vom Urteil der Spontaneität rückwärts blickend müssen wir jetzt das gesamte Chaos der Subjektivität nicht nur mit u n s e r n begrifflichen Ordnungen durchziehen, sondern es auch schon in seinem eigenen Leben sinnvoll durchzogen sehen. Bei weitem nicht alle Bewegungen der Subjektivität werden ohne weiteres als sinnvoll erschaut, alle jedoch, welche auf den Gegenstand tendieren. Und mit diesen Tendenzen hängen die meisten andern irgendwie zusammen. Im Gegenstand schießen die vorher flüssigen Rinnsale zusammen zu einem Neuen, zuerst nicht so Vorhandenen; die relationale Gesamtbewegung der Gegenstandsbildung setzt die Kristallisation fort — bis über die Grenzen des Begriffs, über das einfach spontane Urteil hinaus bis zu den Sätzen des Apriori. In dieser gradlinigen Entwicklung stützt eine Sinngebung die andere. Immer weiter entfernt sich der Sinn von der psychischen Qualität. Dieser Prozeß ist seit den Anfängen der Philosophie bemerkt und bewundert worden; er ist eben solange vielen und mannigfaltigen Fortdeutungsversuchen unterworfen worden.

Die „Vernunft“ fand es unerträglich, daß die Subjektivität außer der rationalen Sinngebung noch eine Daseinsform trage und suchte zugleich mit den „subjektiven“ Täuschungen der Sinne die primären Qualitäten der Materie zu beseitigen. Schließlich ertrug das eigentlich „vernünftige“ Weltbild weder psychologische Bildungsakte noch eine qualitativ und sinnlich gefärbte

Natur. Der Spiritualismus richtet seine Angriffe gegen das gesamte „Anderssein“ der Seele, sei es in subjektiver oder objektiver Form. Alle Spielarten der empiristischen Philosophie haben ihre Angriffe gegen die andere Partei gerichtet: Sinngewebungen gelten jeglichem Positivismus als konventionelle, ökonomische Hilfsmittel des Verstandes, der die ungefüge Masse der Empfindungen nicht anders meistern kann; das Seelische aber bleibt in Wirklichkeit bare Existenz, genau so wie das Materielle bei richtiger Stellungnahme nur eine eindeutige Qualität tragen kann, ob diese nun selbst wieder als Empfindung anzusprechen sei oder als „Materie“ in einem prägnanten Sinn — oder als Energie — zu gelten habe.

Die klassische Form der Deutung aller Sinngewebungen ist die kritische. Von ihr wird jeder Versuch, sich dem Problem zu nähern, abhängig bleiben. Läßt man alles Beiwerk fort, so beharrt der entscheidende Gedanke der Spontaneität des Urteils, in welchem irgendeinem Inhalt eine Form gegeben wird, wodurch der Inhalt erst zur Erfahrung d. h. zum Objekt wird. Dabei bleiben auf beiden Seiten der Subjekt = Objekt = Stellung die Gesamtgebiete unerforscht: die Subjektivität (in unserm Sinne) wird beseitigt und durch die Idealität von Raum und Zeit, durch äußere und innere Wahrnehmung ersetzt; das Ichmoment in ihr ist ausgelöscht; das „Bewußtsein überhaupt“ kann eine Anknüpfung der Individualität nicht ermöglichen; die Sätze des Apriori bleiben isoliert von jedem seelischen Wesen, was für ihre philosophische Verwendbarkeit ein Vorteil, für das Ganze der Philosophie unerträglich ist. Auch die Persönlichkeit der Freiheit gestattet keine

Verbindung mit der empirischen Individualität. Auf der andern Seite ist das Dingansich die metaphysische Position, welche unangreifbar ist, solange hier noch ein Rest von Subjektivität bestehen bleibt, etwa eingehüllt in die innere Wahrnehmung, die sogleich erschüttert wird, wenn der entschlossen idealistische Standpunkt mit dem letzten Rest des Psychischen auch den Stein des Anstoßes, das nicht vom Denken Gesetzte, entfernt. Eine apeirokritische Bemühung wird die Probleme der Subjektivität nicht auslöschen, sondern bearbeiten: sie wird das Metaphysische hüben und drüben für erforschbares Land ansehen.

25:

Die dialektische Behandlung der Sinnggebung.

Die Erwägung, daß Ichbewußtsein und Ichstruktur in die Prozesse und Stadien der Sinnggebung hinein gebunden sind von der ersten Gegenstandstrachtung bis in die großen Objektivitäten des Geistes hinein, daß in der unmittelbaren Bezeugung des Ich eine andere eigengeartete Verknüpfung mit der Sinnggebung in ihrem ganzen Umfang zu erwarten sein wird, legt dem, der die Metaphysik des Ich aufspüren will, die Aufgabe nahe, alle diese Phänomene, die an uns vorüberzogen, deren Probleme sich zeigten, mit den Mitteln einer philosophischen Dialektik zu behandeln, welche in der besondern Form der philosophischen Sinnggebung das Erlebnis zum Gedanken macht. An dem

Seins-Charakter darf durch solche Behandlung nichts verloren gehen, weder an dem der Subjektivität noch dem der Gegenstände, aber das muß eben klar werden, wie weit in den Schranken der Sinngebung oder vielleicht gar durch die Sinngebung jenes Transsubjektive und Transobjektive sein Sein im Sein der Subjektivität und der Gegenstände behauptet oder offenbart. Und im weiteren Verlauf wird ebenso dialektisch zu erproben sein, welchen Form- oder Gehaltscharakter die geistigen Objektivitäten, die Sätze des Apriori zeigen. Und schließlich muß das Ergebnis dieser Stadien von Seinsgewinn oder Seinsverlust der Bearbeitung der individuellen Unmittelbarkeit gegenüber gestellt werden, damit sichtbar wird, wie sich der ganze Komplex der Objektivierung, aus dem ein Ich-Sein irgendwie deutlich geworden sein wird, nun in dem Griff der Ich-Unmittelbarkeit und Ich-Unbedingtheit verhält. Erst nach solch einer dialektischen Bearbeitung sämtlicher Probleme wird sich die Möglichkeit auftun, in positiven Synthesen eine Metaphysik des Ich zu umreißen.

Zweiter Abschnitt.

Subjekt und Objekt.

26.

Gültigkeit und Wesenheit.

Immer wieder ist es eine Sehnsucht der Erdemenschen gewesen, aus der Sphäre des Verstandes, aus dem deutlichen Bewußtsein überhaupt zu entfliehen in eine naturnahe Bewußtheit, welche ein „unverfälschtes“ Erlebnis bringen könnte. Rilke mag uns diese Sehnsucht wieder in Worte fassen.

Mit allen Augen sieht die Kreatur
das Offene. Nur unsere Augen sind
wie umgekehrt und ganz um sie gestellt
als Fallen, rings um ihren freien Ausgang.
Was draußen ist, wir wissen aus des Tiers
Antlitz allein; denn schon das frühe Kind
wenden wir um und zwingens, das es rückwärts
Gestaltung sehe, nicht das Offene, das
im Tiergesicht so tief ist.

Dieses „rückwärts“ ist die stetige Klage, die die Philosopheme der Jahrhunderte immer erneut anfällt. Und immer wieder sagt die Vernunft: nur weiter rückwärts! Der Regressus ist der eigentliche Fort-

schritt; je tiefer du in dich und die Gesetze deines Denkens hineintauchst, desto sicherer ist dir die Erkenntnis dessen, was vor dir zum Greifen nahe lag, was du aber niemals anders fassen wirst als auf dem Weg „rückwärts“ durch dich; das ist der Sinn des Eigendenkens des Menschen!

Als wichtiges Moment bei der aktlosen, gleichsam naturhaften Aufnahme der Empfindungen in die Subjektivität hatte sich das Fehlen eines Ichbewußtseins herausgestellt. Logisch betrachtet ist der Rest von Bewußtheit, welcher ohne Zusammenziehung des rein sinnlich Empfundnen zum Gegenstand übrig bleibt, kaum noch Bewußtheit zu nennen. Jene geheimnisvolle Brücke vom Transobjektiven in die Subjektivität, d. h. zunächst in ihre leibliche Organempfindlichkeit hinein, müßte verschwinden und mit ihr die Kluft selbst. Die „Welt“ da draußen müßte sich in die „innere“ Welt der physiologisch zu deutenden Sinne einfach fortsetzen. Das soviel untersuchte Verhältnis zwischen Reiz und Empfindung dürfte nicht mehr durch vollbewußte Aussagen festgestellt werden, die um Unterschiede wissen: es müßte als organisch-chemische Verwandlung angesehen werden. Man begreift, daß die Folgerungen aus jenem Sehnsuchtspostulat begrifflich im Nichts endigen, in einer Bewußtheit, die eben keine sein darf. Daß dann hernach bei einer ersten Objekt tendenz die Kluft wieder gähnt und die Brücke wieder gleich geheimnisvoll wird, ist zweifellos. Wer auch schon vor den vollendeten Wahrnehmungsakten Aktivität und Gegenstandsrichtung findet, ist in einer bessern Lage: Kluft und Brücke bleiben am alten Ort; aber man kann sozusagen hinüber

schauen; man hat doch das Gefühl einer Übereinstimmung des Bewußtseins mit dem Transobjektiven. So vage wie dies Gefühl sein mag, eben dies Affektive, das sich schon den primitiven Aufnahmen beimischt, zeigt die Neigung zur Konsolidierung. Und was das Entscheidende ist, das aufdämmernde Ichbewußtsein ist das Anzeichen, daß der Schlummer des in das Außermenschliche eingebetteten Empfindungskomplexes vorüber ist, daß jenes erste Erwachen zu konstatieren ist, in welchen auch ein Sinn sich von ferne andeutet. Will man dieses so völlig Begrifflose in Begriffe fassen, so stehen sich die Begriffe der „Gültigkeit“ und der „Wesenheit“ gegenüber. Der Gültigkeit entspricht das Bewußtsein: *ich habe etwas*; der Wesenheit das Bewußtsein: *etwas hat mich*. Nur dadurch, daß das primitive Erlebnis „Gültigkeit“ enthält, weiß es von „Wesenheit“. Der Satz des Bewußtseins ist nicht aufzuheben, aber er führt über sich hinaus durch diese Untrennbarkeit von Gültigkeit und Wesenheit. Eine idealistische Deutung ist unnötig, ja sie würde die Gültigkeit der Wesenheit aufheben, indem sie letztere in einen endlosen, unfruchtbaren Regreß der Gültigkeit der Gültigkeiten auflöste. Ein standpunktlicher Realismus bedürfte der „Realisierung“ im Bewußtsein, die auch über die Wesenheit hinweg schritte. Gültigkeit also schafft nicht Wesenheit, und Wesenheit schafft nicht Gültigkeit, sondern beide sind schon auf dieser Stufe zugleich vorhanden: das Ichbewußtsein ist die Gültigkeit der Wesenheit; das Objektbewußtsein die Wesenheit der Gültigkeit.

Die Formen der Entwicklung von Gültigkeit und Wesenheit.

Begehungen und Gefühle, die mit den Empfindungen leben, die das Leben der Empfindungen ausmachen, sind Vorformen der Denkakte. Objektbegehungen und Objekterfahrungen stellen sich vor Begehungsobjekten und Gefühlsobjekten ein. Jene beiden Grundmomente „ich habe etwas“ und „etwas hat mich“ verstärken sich aus der ersten erlebten Zuständlichkeit zu den sichtbaren Geformtheiten „ich begehre etwas“ und „ich fühle etwas“, denen die beiden „etwas begehrt mich“ und „etwas erfühlt mich“ parallel laufen. Wenn die scheinbare aktive Bewußtheit des ersehnten Objekts konstatiert wird, so ergibt dies Phänomen einen Fremdstoff im Ich-Bewußtsein, von dem das Ich-Bewußtsein lebt. Das Verhältnis von Gültigkeit und Wesenheit will sich umkehren, weil die Wesenheit des Objekts nun die Gültigkeit bildet, die die Wesenheit des Ich konstituiert. Diese Dialektik des Empfindungssystems in der primitiven Subjektivität liegt den gesamten Diskussionen über das Evidenzgefühl zugrunde: sie wiederholt sich auf allen Stufen bis zur letzten Begrifflichkeit. Nicht mit Unrecht hat man gesagt, daß das Denken vom Denkfremden lebe. Hier haben wir in der Sphäre der Empfindung das Prototyp jener paradoxen Bewegung. Dieses „etwas begehrt mich“ und „etwas erfüllt mich“ sieht wie eine mythologische Vorform der Begriffsdialektik aus.

Objektbegehungen und Objekterfühlungen in der Empfindungszone zeichnen mit leisen Linien den Weg des Denkakts in der Subjektivität vor. Die drei Qualitäten des Denkakts, die volitive, affektive und kognitive, teilen ihre Leistungen so, daß die beiden ersten in selbstständigen Zentrierungen der primitiven Subjektivität auftreten: sie schlagen die Brücke zu dem kognitiven Charakter des Denkakts. Wenn die Empfindung zur vollen Vorstellung wird, wenn die Aktivität der Seele ein Objekt nun nicht mehr nur tendieren, sondern bilden will, tritt das Ichmoment zurück und das Objektmoment beherrscht, getrieben von jener Dialektik im Empfindungsleben, die Situation. Der Denkakt ist geformt.

Weil das werdende Objekt innerhalb der Empfindungsbewegung von der Seite der Wesenheit der Gültigkeit durch die Kraft der Begehrung und Erfüllung auf die Seite der Gültigkeit der Wesenheit geworfen wurde, deswegen hat der Denkakt seine Sinnggebung. Nicht das Ichbewußtsein, das im Denkakt ausgelöscht ist, sondern gerade das aus dem fremden Transobjektiven erst zu befreiende, zu gestaltende Objekt gibt den Sinn: der Sinn ist die Wesenheit der Gültigkeit. So ist die Wirklichkeit sogleich die Sinnggebung: in unerwarteter Wendung ist die metaphysische These gewonnen. Das durch die Strukturzeichen der psychophysischen Relation vertretene Transobjektive beweist sich im Denkakt als sinnggebende Wirklichkeit. So ist es nicht zu verwundern, wenn wir in den Strukturzeichen schon nach den kategorialen Relationen ausschauen. Aber noch ist es nicht so weit. Die Dialektik des Denkakts

schlägt zurück: der Denkakt kann als Akt keine Wesenheit sein, und deshalb verlangt das Wesenheitsmoment, das „etwas begehrt, erfüllt, hat mich“ im Objekt, welches grade noch die Gültigkeit gespielt hatte, doch wieder eine Form, in der es seiner ursprünglichen Natur als Wesenheit genugtuu kann. Diese Daseinsform ist die Festlegung des Aktergebnisses in der Wahrnehmung. Die Festlegung geschieht durch Wiederholung des Wahrnehmungsakts in der Erinnerung. Als dasselbe und doch nicht dasselbe behauptet sich das Objekt: es wird wieder zur Gültigkeit, aber nur im Ichbewußtsein, an dem es sich in den wiederholten Setzungen behauptet. Die Gültigkeit in dem „ich habe etwas“ ist nun durch die Wiederholung verstärkt; zugleich ist das Wesenhafte des Gültigkeit schaffenden Ich hergestellt. Wenn es oben hieß, daß Gültigkeit und Wesenheit einfach zusammen vorhanden seien, so haben wir nun gesehen, wie sie bald dem Ichbewußtsein bald dem Objektbewußtsein entwachsend, sowohl das Transobjektive wie das Transsubjektive im Objekt und im Ich sichtbar gemacht haben.

Diese Funktionen, welche innerhalb der Subjektivität einmal das Ich, das andere Mal das Objekt zu vollziehen hat, geben demgemäß den Sinn und mit dem Sinn die metaphysische Wirklichkeit. Indem Gültigkeit und Wesenheit ihre Substrate vertauschen, werden sie zu einer psychologischen Einheit, die mehr ist als psychologisch, die zugleich etwas ganz anderes ist, das psychologisch nicht mehr zu begreifen ist. Von seelischen Elementen, die in einer Fläche liegen, kann nicht die Rede sein: diese würden niemals über

den psychischen Zustand der Empfindung hinauskommen. Die Assoziationspsychologie erschleicht den „Sinn“.

Festzuhalten ist an dieser Stelle, daß der Akt und seine Wiederholung in der Festlegung des Objekts zugleich eine Festlegung des Ich anbahnt, daß er als der schmale Grat auf der einen Seite das Transsubjektive, das Subjekt-Ich, das Ichbewußtsein, auf der andern Seite das Objektbewußtsein, das Objekt und das Transobjektive schauen läßt.

28.

Die Formen der Entwicklung von Gültigkeit und Wesenheit:

Fortsetzung.

Fordert die Dialektik des Denkakts, daß das Objekt im Denkakt die Gültigkeit garantiert, indem es bei verschwundenem Ichbewußtsein gleichsam als Kategorie seines eigenen Objektseins sein Sein als Objekt konstituiert, so verlangt das Aktmäßige des Vorgangs die begehrende und erfüllende Energie der Subjektivität, die Wesenheit der Subjektivität. Versucht man sich das umgekehrte Verhältnis vorzustellen, so würde das Subjekt sich durch Gültigkeit konstituieren, nämlich als Ich-Sein: seine Energie schwände dahin: ein Akt käme nicht zustande. Gerade der Umstand, daß das Ichbewußtsein fortfällt, gibt den Denkakten ihre psychische Wesenheit.

Blicken wir hier einen Moment lang zurück. „Wirklichkeit“ ohne bezug auf ein aufnehmendes Bewußtsein läßt sich als eine abstrakte Möglichkeit denken; sobald die „Wirklichkeit“ irgendwelche Objektcharakteristika zeigen soll, wird sie zur Wesenheit, d. h. eben zur Gegenständlichkeit eines Bewußtseins. Wesenheit streicht nichts von der Wirklichkeit ab, verändert aber ihre Daseinsform aus dem Transobjektiven ins Gegenständliche. Wirklichkeit-an-sich wäre immer gültig, wenn wir sie auffassen könnten, in concreto „haben“ könnten! Wesenheit bedarf des Gültigwerdens durch den „Sinn“, den das Subjekt schafft, schafft im Verein mit dem Objekt. Andererseits läßt sich das bare Seelische, nach dem die Dichter ebenso dürsten wie nach dem baren Wirklichen, in abstracto denken; sobald ein Ich gedacht werden soll, ein Ich in concreto, muß aus dem Transsubjektiven das wesenhafte Subjekt werden. Und wesenhaft ist ein Subjekt nur, wenn es als Ichbewußtsein sich am Objekt und durch das Objekt gültig macht. So wird deutlich, wie die Subjekt = Objekt = Stellung ihre Aufgabe erfüllt, die Tore der Metaphysik zu öffnen. Diese Situation noch einmal darzulegen, schien vor der weiteren Verhandlung über die Denkakte brauchbar.

Wir vermögen uns keinen Wahrnehmungsakt vorzustellen, mit dem nicht zugleich Erinnerungsakte auftreten. Das Empfindungsleben der Subjektivität kann in der begrifflichen Analyse abgesondert werden. Aber, damit ein Objekt als Objekt-Sein gültig wird, bedarf es der Erinnerungsakte, die als Reproduktionen die Mannigfaltigkeit zur Einheit des Wahrnehmungsakts hinzu bringen. Als Akte sind die Erinnerungs-

akte mit allen Eigenschaften des Akts ausgestattet: indem sie so arbeiten, fügen sie Sinn zu Sinn. Welche Schwierigkeiten das „Gedächtnis“ der begrifflichen Dialektik bieten mag — ebenso wie der physiologisch-psychologischen Beschreibung, oder gar Erklärung —, hier haben wir die Synthesis des Wahrnehmungsakts aus den Erinnerungsakten: jene andere Synthesis, von der wir hier nicht mehr sprechen, war die aus den Empfindungsdaten, mit ihren Objektendenzen. Das Objekt konstituiert sich als gültig, wenn ich einen Baum oder ein Haus oder sonst etwas „wahrnehme“: darin liegt, daß alle früheren Wahrnehmungen, die nun als Erinnerungen auftreten, die Gesamtheit der Gültigkeiten um einen Baum oder ein Haus herum hinzutun, also eine Unzahl von gültig gewordenen Objektbildungen darstellen. Sinn kommt zu Sinn; eine Welt baut sich auf. Die auf der geheimnisvollen Brücke herüber gekommenen Strukturzeichen des Transobjektiven haben in den tausend Transformationen von Sinn zu Sinn auf dem Boden der Subjektivität eine Synthese erlebt. Aber vergessen wir nicht, daß diesen Synthesen noch der Erdgeruch der Subjektivität anhaftet. Das verbindet sie mit dem Transsubjektiven und zugleich mit dem Transobjektiven. Die „Fremdheit“ von rechts und links der Gegenstandsbildung ist in der Gültigkeit des Objekts und der Wesenheit des Subjekts gesichert und zugleich aufgehoben: auch hier ist die metaphysische These gewonnen.

Die Akte selbst treten nicht ins Bewußtsein; ein Ich tritt nicht ins Bewußtsein. Erst die Erinnerung an den Wahrnehmungsakt oder auch an die Erinnerungsakte wird als „Festlegung“ bewußt, eben

als das gültige Objekt. Während im ursprünglichen Akt das Objekt sich „hat“, hat nun die Festlegung das „Ich“. Die bare Subjektivität wird zum Ich-Sinn. Das Ich wird sich als Objekt gültig; seine verborgene Wesenhaftigkeit wird gerechtfertigt. Es ist viel darüber gestritten worden, ob das Subjekt sich zum Objekt werden könne. Als Subjekt im begrifflichen Subjekt = Objekt = Handel kann es das nicht. Aber das durch die Objektkonstituierung erzeugte Ichbewußtsein hat sich in den Festlegungen als Ich. Man sagt wohl, das Ich sei die Einheit sämtlicher Funktionen der Seele: davon wissen wir noch nichts. Aber wir sahen, daß das Ergebnis der Objektbildung ein Ichbewußtsein ist: und nun konstituiert sich das Ich als Objekt aus der Schichtung der Akte.

Aus dem Nicht-Ich entsteht das Erlebnis des Ich: der Reichtum dieser Erkenntnis ist unausschöpfbar. Ein Icherlebnis ohne Gegenstand des Nicht-Ich ist nicht denkbar: zum mindesten müßte das Ich selbst als Nicht-Ich sich im Ichbewußtsein abheben. Dieses ist auch der Fall bei der Schichtung der Akte. Aber eine genauere Untersuchung zeigt doch zugleich wieder, daß in dem an den Aktergebnissen entzündeten Ichbewußtsein die Festlegungen selbst immer gegenwärtig sind. Die dritte Dimension des Aktlebens der Subjektivität enthüllt dies in besonderer Unabweisbarkeit: daß in den Phantasiedenkakten frühere Wahrnehmungs- und Erinnerungsdenkaktergebnisse eine neue Mischung, Prägung oder einen neuen Gehalt bekommen, hebt die frühere Festlegung gegen sie ab, ohne sie zu vernichten. In dem Neuen ist das Ichbewußtsein besonders kräftig, weil es von ihm über-

wältigt ist. Zaubert sich dem Künstler ein zuvor nie geahntes Gebilde plötzlich vor die Augen, so geht sein Ich zunächst völlig darin unter; dann reagiert ein Bewußtsein des Selbst kräftig, eben des Selbst, das solch einen Gegenstand schuf. Wenn man bei sorgfältiger Analyse zu der Erkenntnis kommt, daß kein Denkkakt ohne Mithilfe von Phantasiedenkakten zustande kommt, auch nicht der einfachste Wahrnehmungsakt, so wird das Erlebnis des Ich aus dem Nicht-Ich gradezu erschütternd. Wie verraten an eine Welt außer ihm kommt sich das Ich vor, das zum ersten Mal in diesen Tatbestand dialektisch denkend eindringt. Aber schon springt der Gedanke triumphierend zurück: mit unbeschreiblicher Leuchtkraft zeigt sich am Nicht-Ich das Ich.

Die Dialektik des indirekten Beweises kann leicht zeigen, daß ohne das Erlebnis des Nicht-Ich auf der einen Seite nur das Chaos der Subjektivität bleiben würde und auf der andern Seite ein ewig unbegriffenes Ding-an-sich, eine brutale Wirklichkeit. Die Psychologie des Tieres zeigt eine dumpfe Empfänglichkeit für ein den Sinnen entsprechendes Milieu. Das tierische Bewußtsein ist die Fortsetzung des anorganischen und organischen Lebens ringsum in seinem Sinnenorganismus, der in einer unendlich viel feineren Weise auf die Umgebung reagiert, als der menschliche Empfindungsapparat. Jene Sehnsucht der Dichter und auch mancher Religiosi, von der wir wiederholt ausgingen, will auf der Ebene des Ich und Nicht-Ich ein tierisches Erlebnis — oder ein göttliches — haben: das ist entweder eine Untermenschlichkeit, ein Atavismus, oder ein Übermenschentum. — Geht man dem Gedanken

des Nicht-Ich in der Geschichte der Philosophie nach, so merkt man bald, daß er als treibendes Motiv fast überall sichtbar ist, das aber entweder eine allmächtige Ratio Ich und Nicht-Ich vernichtet oder eine ebenso allmächtige Empfindung. Führt die Vernunft sich selbst ad absurdum, dann bleibt ein unfruchtbarer Solipsismus; verschlingt die Sinnesempfindung das Ich, dann bleibt ein atomisierender Positivismus. Die Hybris der Philosophie will die Wesenheit nicht neben der Gültigkeit bestehen lassen, will nicht den „Sinn“ in der baren seelischen Existenz; die Selbstvernichtung der Wissenschaft will den „Sinn“ nur als Werkzeug zur Rettung der baren Existenz gelten lassen.

29.

Die Formen im Bestand von Gültigkeit
und Wesenheit.

Bevor der fruchtbare Gedanke des Nicht-Ich zur weiteren Auswirkung gelangt, handelt es sich darum, das dauernde, nach Regeln sich vollziehende Arbeiten der Subjektivität in der Gegenstandsbildung weiterhin in seinen Formen zu prüfen. Wir hatten bisher die Gegensätzlichkeit zwischen der baren Subjektivität und dem „Sinn“ durch das Wechselspiel zwischen Gültigkeit und Wesenheit, die sich alternierend auf die existenziale Subjektivität und das in der Bildung begriffene Objekt verteilen, zu lösen versucht. Die Subjekt-Objekt-Stellung, so sahen wir, lebt von dieser immer wieder zu überbrückenden Gegensätzlichkeit,

die zugleich eine Einheit ist. Die metaphysische These fordert eine Verbindung zwischen Sinn und Existenz, die dem Sinn die Wesenheit und der Existenz die Gültigkeit sichert. In der Gegenstandsbildung ist dieses geleistet, insofern als entweder das Ichbewußtsein die Gültigkeit und das Objekt die Wesenheit besitzt, oder als das Objekt die Gültigkeit und das Ich die Wesenheit hat.

Der Begriff des Gegenstands oder Objekts deckt alles und jedes, was an Inhalt von Denkakten auftritt. Gegenstandszusammenhänge aller Art können wie Gegenstände behandelt werden. Eine Urteileinstellung durch Bejahung oder Vereinerung scheidet noch aus: sie gibt eine neue Form der Gültigkeit und Wesenheit. Jenes Strukturzeichen des psychophysischen Übergangs, in denen das gebildete Objekt seine Wesenheit hatte, die das Ichbewußtsein als gültige Einheit garantierte, werden im Verlauf der Tätigkeit der Subjektivität durch einen andern Typus von Zeichen ergänzt. Noch ist hier nicht das Satzgefüge des wissenschaftlichen Apriori gemeint, sondern die Funktionen der Subjektivität, welche dem vorwissenschaftlichen Bestand von Denkakten dienen. Die Arten der Denkakte bleiben dieselben in ihrem neunfachen Schematismus, in ihrer dreidimensionalen Schichtung. Die Gültigkeit der in der Bildung begriffenen Gegenstandszusammenhänge zeigt sich wiederum in der ichlosen Struktur des Aktes. Die Formen der Gültigkeit umfassen jene Zeichen, die wir schon früher psychologische Kategorien nannten.

Nähme man an, daß diese einen endgültigen unheilbaren Bruch mit dem Transobjektiven vollzögen,

weil sie sich so weit von ihm entfernten, daß die Bedingungen des psychophysischen Übergangs nicht mehr zu erfüllen seien, so müßte auch das Band mit der baren Subjektivität zerschnitten sein: die Bezeichnung „psychologische Kategorien“ bestände nicht mehr zu recht; das Ergebnis dieser Denkakte dürfte nicht mehr am Ichbewußtsein zur Wesenheit gelangen, nachdem das Ich nicht mehr in der Lage war, die Aktobjekte in ihrer Gültigkeit durch seine Wesenheit zu stützen. Es bliebe für die Subjektivität nur der bekannte psychische Vollzug, der mit dem „Gemeinten“ weiter nichts zu tun hätte.

Diese ganzen Folgerungen zwingen dazu, auch das System der elementaren Kategorien auf eine Ebene mit den Zeichen des psychophysischen Übergangs zu stellen. Gegenstandszusammenhänge werden in Akten gebildet, welche durch ein reicheres und komplizierteres Gefüge fundiert sind als die einfachen Objektgestaltungen, aber grundsätzlich sind sie von diesen nicht verschieden. In keiner Weise kann für uns eine Theorie gelten, die aus Assoziationen, etwa durch Automatisierung und Mechanisierung, oder durch den biologischen Begriff der Kräfteersparnis die Kategorien ableitet. Wohl aber läßt sich eine Hypothese verteidigen, der zufolge die dreidimensionale Schichtung der Denkakte eine regelhafte Architektur im Ich verrät, aus der heraus die Gegenstandszusammenhänge ihre kategoriale Gültigkeit erhalten. Das Transsubjektive würde so dem Transobjektiven auf dem Wege über das in Tathandlung sich ausgehende Ich seinen Bauplan entlocken. Das wäre durchaus nicht im Verstande einer prästabilierten Harmonie gemeint,

sondern gemäß der Dialektik zwischen Gültigkeit und Wesenheit, wie sie uns aus der Bearbeitung des phänomenologischen Befundes erwuchs.

Ein Zusammenhang z. B. zeitlicher Sukzession, der in einem Wahrnehmungsakt zum Gegenstand wird, muß durch mehrere Wahrnehmungsakte fundiert werden, die ihrerseits sich wieder als die jeweilige Erinnerung an den eben vergangenen Akt aneinander ketten. Neben der Fülle der Vergegenwärtigungen, welche die einzelnen Gegenstände bilden, träte so ein System von stufenförmigen Erinnerungsakten in Bewegung, die eine Zeiterfahrung als gültig heraufführten. Die Wesenhaftigkeit des Gegenstandszusammenhangs, der so eruiert würde, verbürgte der bewegte Zusammenhang der Phasen des Ichbewußtseins, das die Festlegung durch seine Gültigkeit deckt. In ähnlicher Weise möchte die Kategorie des Raumes aus der Aktschichtung in einer Bildung abgeleitet werden, die die Existenz von Gegenständen umfaßt: d. h. von „Ableitung“ sollte man eigentlich nicht sprechen, da es um die Formen von Gültigkeit und Wesenheit geht, die in Bildungen sichtbar werden.

Selbst solche kategorialen Strukturen in Gegenstandszusammenhängen wie „Ganzes und Teile“, „Überordnung und Unterordnung“, ja auch dem Kausalen nahekommende Formen wie „Hervorbringung und Ergebnis“, „Aufeinanderbeziehung“ oder „gegenseitige Abhängigkeit“, sind, wie angenommen werden mag, in die sinnvolle Bewegung der Denkaktdimensionen und ihren Subjektivitätsschematismus eingelagert. Wer in die Absicht dieser Studie, billigend oder mißbilligend, aber verstehend, eindringt, wird

begreifen, wie viel für sie daran gelegen ist, daß das Band zwischen den aus dem innern Leben des Ich fließenden Akten und den Strukturzeichen der Wirklichkeit nicht zerreißt. Die metaphysische These ist gerettet, wenn die Gesamterscheinung der Subjektivität durch Sinngebung Gültigkeit und Wesenheit erhält: aber die Sinngebung darf nicht in unserer dialektischen Behandlung liegen, als ob sie eine logizistische Deutung sei, sondern die Dialektik muß die innere Bewegung der Subjektivität an jedem Punkte so denken können, daß sie selbst nichts ist als die letzte Äußerung des in jener angelegten Sinnes. Mit stärkerer Energie als Hegel wollen wir „konkret“ denken, sodaß das Sein in seinem Logos als Wesenheit verstanden wird.

30.

Die Formen im Bestand von Gültigkeit und Wesenheit:

Fortsetzung.

Die Festlegung aus Gegenstandszusammenhängen birgt eine Fundierung in sich, die für neue Wahrnehmungsakte eine besondere Bildungsanlage schafft. Die Erfahrung erzeugt Gruppen und Gefüge von solchen Festlegungen. Gegenüber dem Transsubjektiven spielen sie die Rolle des stillen Eroberers, indem Seiten und Momente in ihm gegenständlich werden, die im aktuellen Akt garnicht sichtbar zu werden brauchen, aber zur Gültigkeit notwendig sind. Solche Fun-

dierungen können anschaulicher und begriffsverwandter Art sein: sie werden als vorwissenschaftliches oder psychologisches Apriori anzusprechen sein. Hundert Wahrnehmungsakte, die das Objekt „Stein“ gebildet haben, arbeiten mit, wenn ein neuer Stein wahrgenommen wird: ein Urbild ist da, das sofort dem neuen Objekt die Gültigkeit als „Stein“ verleiht. Die Wahrnehmung „Regen belebt die Pflanzen“ wird gemacht, auch ohne daß die Belebung schon anschaulich wird: die früheren Erfahrungen bringen die Gültigkeit. Eine Menge von Voraussagen und Vorwegnahmen im täglichen Leben beweist diese vertrauten Apriori-Leistungen. Wir hätten hier also ein Apriori, das aus dem Aposteriori hervorgegangen ist. Nun ist es interessant, daß gerade die Arbeit des Apriori die Subjektivität zu schärferen und noch nicht dagewesenen Wahrnehmungsakten freimacht. Freilich kann ein Übermaß an Gültigkeit das Leben der Empfindungen hemmen: dann sieht man nicht das, was da ist, sondern das, was in früheren Objektbildungen festgelegt ist. Zumeist jedoch werden Umriss und Bezugsgefüge zu neuen Entdeckungen am Transobjektiven d. h. zu neuen Gegenständen führen.

Dies Apriori gehört der Wesenheit des Ich an, das neu einsetzende Aposteriori der Gültigkeit des Ichbewußtseins: dem ist so, weil das Apriori dem Wahrzunehmenden Gültigkeit bringt, und das Aposteriori ihm Wesenheit abgewinnen will. Die vollendete Bildung ist Gültigkeit geworden: in ihr sinkt das Ichbewußtsein eben wieder in die Wesenheit des Ich zurück; irgendwie ist jede vollendete Bildung schon ein Apriori. Vertieft man sich in diese so merkwürdig

dialektisch anmutenden Widerspiele der Subjektivität, so überkommt das naive Gefühl ein seltsames Staunen. Die Wesenheit all der unzähligen Icheinheiten macht eine transzendente, an sich immer unsichtbare Welt aus, aus der die empirische, sichtbare Welt fortdauernd geboren wird, in die sie fortwährend versinkt. Das drückende Rätsel des Unbewußten wird durch die metaphysische Wesenheit des Transsubjektiven zur Lösung gebracht. Die nie fehlenden Erinnerungsakte sind die nächsten Werkzeuge des psychologischen Apriori; die feineren Werkzeuge sind die Phantasieakte, in denen immanente Bewegungen in der Ichwesenheit enthüllt werden. Das im wesenhaften Ich als Gültigkeit lebende Nicht-Ich saugt bei jeder neuen Berührung mit der empfundenen Außenwelt aus ihr Verwandtes an sich: das Ich ist die Lebensbedingung des Nicht-Ich, welches seinerseits das Noch-nicht-Objektseiende in seiner Ontologie berührt.

Es sei gestattet, eine Stelle aus ‚The Dream‘ von H. G. Wells anzuführen. Life and death alike are within the crystal sphere that limits us for ever. Life cannot penetrate and death will not penetrate that limitation. What memories are we cannot tell: If I chose to believe that they float away like gossamer nets when we die, and that they float and know not where, and that they can come back presently into touch with other such gossamer nets, who can contradict me? Maybe life from its very beginning has been spinning threads and webs of memories. Not a thing in the past, it may be, that has not left its memories about us. Some day we may learn to gather in that forgotten gossamer, we may learn to

weave its strands together again, until the whole past is restored to us and life becomes one. Then perhaps the crystal sphere will break. In dieser Phantasie werden die Grenzen des Ich gelöst, dadurch gelöst, daß das Nicht-Ich im Ich selbständig wird, ohne seinen Nicht-Ich-Charakter aufzugeben: in einem gigantischen Apriori würde das lebende Universum sich als zeitlose Einheit begreifen.

In dem viel diskutierten Vorgang der psychologischen Apperzeption treffen sich alle Momente, welche die Formen im Bestand von Gültigkeit und Wesenheit hervorbringen. Ein noch objektloses Sein bricht über eine Subjektivität herein. Schon die Rezeptivität trägt bestimmte Charakterzeichen: je nach dem Vorleben der Subjektivität nimmt sie dies oder jenes zur Objektbildung auf. Was gültig d. h. Gegenstand oder Gegenstandszusammenhang wird, darüber entscheidet die Wesenheit des Ich. Brächte das Apperzipierende im Ich nur die Gültigkeit dem Sein entgegen, so würde dieses in Erscheinung aufgelöst werden. Erst nachdem die Wesenheitsverbindung gesichert ist, wird das Apperzipierte in der Objektwerdung als Objekt selbst gültig und als Festlegung am Ichbewußtsein und seiner Einheit wesenhaft. Es handelt sich hier um eine Wahrnehmungsapperzeption: von der Apperzeption der Intersubjektivität und Geistigkeit ist weiter unten zu sprechen.

Die Spontaneität zeigt die Subjektivität unter einem ganz neuen Aspekt. Die erste Urteilsbildung mit Bejahung oder Verneinung scheint endgültig das Subjekt in eine reine Sinnstellung zu bringen, die der Wesenheit hoffnungslos entfremdet ist. Das Urteil

kann ja wahr oder falsch sein: was weiß die bare Subjektivität von Irrtum? Wir geraten in die Paradoxie, daß die reine Gültigkeit dem Irrtum ausgesetzt ist. Aber muß dem nicht so sein, da doch alle Wesenheit diesseits von Wahr und Falsch liegt? Hier zeigt sich die menschliche Kleinheit des „Sinns“ — und zugleich die Kühnheit alles Geltenden, das es mit dem Wesen aufnimmt. Aber — das Fragespiel geht weiter: sind nicht Bejahung und Verneinung Funktionen der wollenden und fühlenden, ja der chaotischen Subjektivität? Wie soll das Urteil Gültigkeit haben können, da ihm aus seinem Ursprung bare leere Seinsheit droht?

Wir wissen, daß das in der Bildung begriffene Objekt als gültiges die Wesenheit des Ich aufruft, um nun wieder sein Leben an dem mit ihm entstandenen Ichbewußtsein zu erwecken. Der Bestand der gebildeten Gegenstände und Gegenstandszusammenhänge ist zugleich ein Bestand des Ich: Gültigkeit und Wesenheit reichen sich gewissermaßen aus beiden Seiten überkreuz ihre Hände. Bei einer Apperzeption neuer Wahrnehmungswirklichkeit wird das Ich seiner Einheit als Gültigkeit bewußt und urteilt darüber, ob das Neue in Übereinstimmung mit seinem Bestand treten kann: je nach dem ist es wahr oder falsch, wird bejaht oder verneint. Wenn das Ich in spontaner Bewußtheit urteilt, erzeugt es ein Nicht-Ich oder weist es eine Wirklichkeit ab, die für dieses Ich kein Nicht-Ich werden kann. Die auftretenden Akte sind volitiv und affektiv gefärbt, ja mehr als das, sie sind ausgelöste Begehungen und Erfühlungen. So wichtig ist die Angelegenheit des Nicht-Ich für das Ich, denn

sein Bestand ist sein Nicht-Ich. Im Urteil also ist Wesenheit genug, um es nicht im leeren Geltenden verschweben zu lassen — und Gültigkeit genug, um es nicht im sinnlosen Chaos der Subjektivität versinken zu sehen. Nicht das Seiende wird für wahr oder falsch erklärt, sondern das Seiende, welches Objekt, d. h. Nicht-Ich geworden ist: und dieses ist zugleich wesenhaft und gültig.

31.

Die Formen im Leben von Gültigkeit und Wesenheit.

Wer das Ich als Wille oder Gefühl bezeichnet, nennt etwas Unbeschreibbares, eine leere Energie, einen Widerspruch in sich. Der Wille kann aus sich so wenig wie das Gefühl ein Ich repräsentieren oder ein Ichbewußtsein erzeugen. Wille und Gefühl wäre, so gedeutet oder ungedeutet, weder Wesenheit noch Gültigkeit, höchstes dumpfes, jenseitiges Natursein, ein inhaltloser, künstlicher Begriff. Ohne Zielsetzung gibt es keine Wollung: in der Handlungsreihe liegt die Reihe der Zwecke. Der Ursprung aller Energie der Subjektivität ruht in den Mittelpunkten der Zielsetzungen. Diese Mittelpunkte werden zu kraftvollen „Wirbeln“ durch die Eingießung in Zentralgefühle, in denen ebenso Gegenstände den Inhalt bilden. Hier erreicht der Gedanke des Ich im Nicht-Ich seine Höhe, so weit Subjektivität diskutiert wird. Es zeigt sich, daß Gültigkeit und Wesenheit ein geformtes Leben in der Subjektivität führen.

Alle jene durchgeprobten Formen der Entstehung, der Entwicklung, des Bestandes von Gültigkeit und Wesenheit werden von den Lebensformen aufgenommen. In ihnen zeigt sich durchwegige Doppelheit: Ich und Nicht-Ich erzeugen sich und erhalten sich gegenseitig in den mannigfaltigen Strukturen der Subjektivität. Das Ich tritt für die Gültigkeit des Nicht-Ich als Wesenheit ein; das Nicht-Ich für die Gültigkeit des Ich ebenfalls als Wesenheit. Auf der Ebene der Betrachtung, auf der wir uns bisher bewegt haben, zeigten sich die allgemeinen Formen der Subjektivität, noch keine Individualität. Der bedeutende Gewinn, der uns geworden ist, besteht in der Gesetzlichkeit aller Beziehungen zwischen Subjektivität und Außenwelt; und eben darin, daß diese Gesetzlichkeit an keiner Stelle den Boden des Ontischen verliert. Das entscheidende Problem unserer Untersuchung, die Vereinigung von Wirklichkeit und Sinn, ist in sofern gelöst, als einmal indirekt jede Trennung von Subjektivität und Transobjektivem in ihrer für beide Seiten zerstörenden Wirkung nachgewiesen worden ist, als andererseits die Korrelation von Ich und Nicht-Ich in diesen fundamentalen Regionen Gesetzlichkeit angenommen, eine lebendige Wechselbedingtheit von Gültigkeit und Wesenheit offenbart hat.

Ein Leben der Subjektivität ohne die gesetzlichen Formen der Objektbildung wäre eine Teilnahme an der Umgebung der Empfindungen, ein Aufgehen in der dumpfen Bewußtheit des empfindenden Organismus, und zugleich wäre die Wirklichkeit des Transobjektiven ewig unerreichbar, weil ein Transobjektives ohne Objektbildung Unsinn ist. Der in Gegenständen

und ihren Zusammenhängen sich enthüllende Sinn, erst dieser Sinn verbürgt die Aufnahme von Ontischem. Um diese, nur dialektisch zu begreifende, Paradoxie kommt keine philosophische Theorie herum. Wer aber den Schritt weitergeht und den dialektischen Bestand durch Einbeziehung des Transobjektiven in die Subjektivität erweicht, verliert mit jenem das Subjektive im eigentlichen Verstand des Wortes. Er muß das Ichbewußtsein nachträglich konstruieren und wird niemals ein echtes Ich in der Gegenstellung entdecken. Daß das Ich schließlich über das Nicht-Ich hinübergreift und in seinem Leben der doppelten Mittelpunkte die Betrachtung zu einer gewissen Ruhe kommen läßt, ist eine methodische Frucht der Untersuchung. Diese Ruhe bleibt nicht: sie erzeugt aus sich den Weitergang. Das Ich muß wieder in den Kampf hinaus.

Das nächste Problem ist die Frage nach dem Sinn der sinnvollen und wesenhaften Gesetzlichkeit, die das Chaos der Subjektivität für uns geordnet hat. Welche Aufgabe das Ich seinem eroberten Nicht-Ich gegenüber zu erfüllen hat, was das gemeinsame Leben der Iche in einer Welt des Geistes bedeutet: die Antwort auf diese Fragen steht uns noch bevor.

Dritter Abschnitt.

Natur und Gesetz.

32.

Das Ich und die natürliche Weltanschauung.

Bevor wir die dialektische Bearbeitung der großen Erscheinungsgruppen vornehmen, die sich uns als Apriori der Wissenschaften, als Intersubjektivität und geistige Objektivität, als unmittelbare Bezeugung des Ich darstellten, geben wir eine Übersicht über die Rolle, welche das „Ich“ in den umfassenden Zusammenhängen der natürlichen Weltanschauung und in den großen Strömungen der Philosophie zu spielen hat. Es läßt sich gleich vorausschicken, daß die durchschnittliche, die vulgäre „Weltweisheit“ dem Ich nicht viele theoretische Bemühungen schenkt, weil die praktischen Bedürfnisse alle Gedanken verschlingen, und daß die Systeme der Philosophie zumeist erst hinterdrein, wenn sie ihre Prinzipien geordnet haben, das empirische Subjekt irgendwo unterzubringen suchen, während sie fast ausnahmslos mit der Individualität, dem Naturhaften des Ich, nicht viel anzufangen wissen.

Die vulgäre Weltweisheit ist eine so ungeheure Macht, daß die Philosophen gut daran täten, sie nicht

zu ignorieren, sondern auf ihre Motive und Gründe hin zu untersuchen — und sie dann zu widerlegen. Man muß die Menschen bei ihrer Arbeit aufsuchen, um ihr Weltbild zu entdecken, bei ihrer Arbeit und bei ihrer Erholung. Das vulgäre Weltbild hält sich zumeist schamhaft versteckt: es bricht erst in affektiven Denkakten durch die „technischen“ Umhüllungen, die die Subjektivitäten umgeben, hindurch. Es ist grundverschieden von den Gemeinsamkeiten der geistigen Objektivitäten. Die Teilnahme an diesen ruht oft tiefer im Wesen der Menschen, oft dagegen bildet sie nur ein wesenloses Ornament. Das vulgäre Weltbild wird nur von wenigen endgültig ernst genommen: religiöse Ehrfurcht, sittliche Besinnung, soziales Gewissen, emotionale Bedürfnisse verdrängen es. Aber mitten im Kampf ums Dasein zeigt es sein hartes Antlitz: seine nicht zahlreichen entschlossenen Anhänger können dann triumphieren. Das vulgäre Weltbild hat zwei dogmatisch auftretende Grundsätze: die unbezweifelbare, unerbittliche, letzten Endes unverständliche Urwirklichkeit der Außenwelt, die für den Menschen als Schicksal auftritt, und die nach Gewinn und Genuß begehrende Selbstsucht der Einzelmenschen. Im Kampf mit der Außenwelt ist Erfahrung, Wissen und Wissenschaft nötig, um dem Ungeheuer Schicksal doch ein wenig hinter seine Schliche zu kommen; der Wettbewerb der Einzelmenschen, der sich in dem Streit der Klassen und Nationen fortsetzt, verlangt die Herrschaft der Moral oder doch wenigstens eine polizeiliche Einschränkung der Auswirkung aller Selbstsüchte. Will man das vulgäre Weltbild Materialismus nennen, so wird man keine unrichtige

Bezeichnung wählen, aber eine, die zu theoretisch ist: soweit reicht die Weltansicht nicht; sie soll garnicht so weit reichen, weil sie nur praktisch bedingt ist. In Ruhestellung, im Sonntagsgewand denkt der gequälte Lebenskämpfer ganz anders. Ganz anders auch denkt er in Zeiten des Enthusiasmus der Massen oder auch der Erschütterung der Einzelseele. Ganz anders denken zu allen Zeiten die auserwählten Individualitäten und die berufenen Persönlichkeiten.

Und doch ist es wichtig, aus der vulgären Weltanschauung die Folgerungen zu ziehen. Sie ist durchaus metaphysisch orientiert: die harte Wirklichkeit — das unerschütterliche Selbst sind ihre Pole. Mit diesen muß sich der Philosoph auseinandersetzen, wenn er nicht ein Träumer gescholten werden soll. Unabweisbar sind zwei weitere Folgerungen: die Gesetzmäßigkeit, der Sinn, die Vernunft, die irgendwie in der Schicksalswirklichkeit stecken, machen sie erst so furchtbar und bewirken, daß es so gewaltiger und doch hoffnungsloser Anstrengungen bedarf, um in ihr zu existieren. Zu diesem „Sinn“ gehört dann auch das Gewissen, das moralische Bewußtsein des Menschen, das ja unentbehrlich ist zur Stabilisierung der Gesellschaft, die sonst im Chaos des Kampfes aller gegen alle untergehen würde. Alle jene verzweifelten Deutungen, welche Religionen und Lebensphilosophien proklamiert haben, von der Gefährlichkeit der Vernunft, der Hinterlist der Moral, der Süßigkeit des Nirwana, dem Sündenfall des Denkens — oder wie die Stichworte lauten mögen, wenden sich an diese tiefwurzelnde Überzeugung der „natürlichen“ Weltansicht von der List und Last des Sinns.

Es ist sehr bezeichnend, daß die Wissenschaften in ihrer konsequenten Entwicklung diesem seit Jahrtausenden der Massenweisheit einwohnenden Pessimismus, diesem Mißtrauen gegen die Gesetzlichkeit der Außenwelt Nahrung gegeben haben. Die Sinngebung der Wissenschaften tendiert auf eine Kontinuität von zahlenmäßig geordneten und bewegten Raumgrößen, die für das „Gemüt“ schlechthin sinnlos ist. Der furchtbare Druck, der auf dem praktischen Lebenskämpfer lastet, rührt von der Ahnung solcher unentrinnbaren Zusammenhänge her. Und daß nun auch sein einzelnes Ich in ebenso unentrinnbarer Gesetzgebung moralischer Herkunft steht, statt daß es sich verantwortungslos in jene Kontinuität, deren sekundäre Qualitäten seinen Sinnen und Genüssen Befriedigung geben, werfen könnte: das schleudert den Menschen in seine letzte Verzweiflung. Zieht jemand, dem geistige Wesenheiten verloren gegangen sind, diese zweifellos im vulgären Weltbild liegenden Konsequenzen, so muß er den metaphysischen Bestand seines Ich zugleich mit dem physischen vernichten wollen: und doch wird er mitten in diesem Willen an das seiende Sein sowohl seines Ich wie der Welt glauben müssen. Die letzte Folge dieser „natürlichen“ Metaphysik ist die bare Wesenheit, nachdem die Gültigkeit ausgespielt hat.

Das Ich und die philosophischen Systeme.

Die Verworrenheit und Zerstücktheit, in der die entscheidenden Momente der natürlichen Weltanschauung von den Einzelmenschen teils nur gefühlt, teils zu mehr oder weniger artikuliertem Ausdruck gebracht werden, machen sie dem Denker verächtlich und nutzlos. Er will weit über sie hinaus. Aber jene Momente sind auch ihm die Steine des Anstoßes, die er beseitigen muß, um freie Bahn zu gewinnen. Von vorne herein verzichtet er darauf, sich mit der turbulenten Masse der Vulgärdeutungen auseinanderzusetzen; etwas Festeres, Gültigeres als die der Not entpreßten Lebensklagen muß den Ausgangspunkt bilden. Allerdings — auch der Weltweise steht unter dem Zwang der Subjekt-Objekt-Einstellung: auch wenn er diese verhaßte Einstellung beseitigen will, muß er sie irgendwie zu Grunde legen. Am wenigsten Mühe macht sich der Naturalist des Denkens: er verlegt das Subjekt ins Objekt. Die Materie, das allein Wirkliche, bringt das Bewußtsein hervor, das dann seinen Ursprung widerspiegelt. Abgesehen von der unmöglichen Voraussetzung bleiben hier alle Rätsel der Erkenntnis ungelöst: die Subjektivität ist ebenso gleichgültig in der sinnlosen Ausbreitung der Materie wie die Individualität. Das antike Denken hat entweder die Seele mit einer metaphysischen Ausrüstung versehen, die es ihr ermöglicht, die Wahrheit zu ergreifen, welche selbstverständlich jener Ausrüstung

conform ist, oder es hat den Weltgrund zu einem geistigen Prinzip gemacht, das sich dann selbst begreift, oder es hat aus einem Urgrund geistiger Art in Doppelströmen Seelen und Dinge hervorfleßen lassen. Alle diese Formen, die Probleme der Subjekt-Objekt-Stellung mit ihr selbst zu vernichten, haben sich in der neueren Philosophie wiederholt. Die eigentliche Schwierigkeit der metaphysischen These, die Aufnahme einer Wirklichkeit durch eine Subjektivität, ist nur gelegentlich zum Ausdruck gekommen. Daß die Masse der Individuen für das Wahrheitsproblem von irgendwelcher Bedeutung sei, davon findet sich nirgends eine Spur. Wenn im Skeptizismus und Relativismus auf die Zufälligkeit des Einzelwesens und seine pragmatischen Wahrheitsbedürfnisse zurückgegriffen wird, so führt das zumeist nur zu Negationen oder Zynismen.

Ganz energische Versuche, der Hydra die Köpfe abzuschlagen, finden sich in spiritualistischen Theorien, die die Wirklichkeit der Außenwelt überhaupt aufheben und dann die Erkenntnisangelegenheit bei sich zu Hause abmachen können, und in idealistischen Entschlossenheiten wie die Fichtes oder Schellings. Wenn das Ich das Nicht-Ich produziert, etwa im Unbewußten, so kann es auch theoretisch hernach damit fertig werden: aber Ich und Nicht-Ich sind hier keine empirischen Tatsachen, trotz der Zweideutigkeit im Ansatzpunkt, sondern spekulative Begriffe. Von größter Bedeutung ist in der kraftvollen Denkweise Fichtes die Befreiung des sittlichen Bewußtseins von der Last der sinnvoll-sinnlosen Wirklichkeit: daß das sittliche Ich — auf seiner fiktiven

Ebene — eine Welt findet, in der es sich lohnt zu arbeiten, der man nicht durch Askese und Ichtötung zu entgehen braucht, das ist das Gewaltige. In der Identitätsphilosophie Schellings ist die metaphysische Fläche, auf der das Drama der Erkenntnis vor sich geht, weit und hoch genug aufgebaut, um alle Sorgen des empirischen Daseins unsichtbar zu machen; Subjekt und Objekt sind nur verschiedene Aspekte derselben, aus dem göttlichen Indifferenzpunkt fließenden unendlichen Bewegung.

Hegels grandiose Absicht, das Konkrete, das Einzel-Wirkliche, unmittelbar als vernünftig aufzufassen, müßte auch das Individuum zu seinem Recht kommen lassen. Aber der „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ ist für das Ich eine dialektische Umspiegelung, in der es sich doch nie ganz selbst sieht: es ist nicht seine Angelegenheit, die betrieben wird, sondern die des Logos. Die unermeßliche Sehnsucht nach dem menschlichen Sinn im Sinn empfindet der Philosoph; er will sie befriedigen, aber die eingreifende Vernunft läßt keine irrationalen Reste zu. Das Transsubjektive hat solche Hintergründe: die Subjektivität macht Fortschritte in seiner Erfassung, aber des individuellen Gehalts kann sie nicht völlig Herr werden.

Die Ethik Schleiermachers hat tiefes Verständnis für die Sonderaufgabe, welche die Vernunft durch den einzelnen an der Welt zu verrichten hat. Hier ist Erkenntnis davon, wie die Geist gewordene Welt sich so differenziert, daß die Persönlichkeiten dem sich ihnen zuneigenden Universum hoffnungsvoll ins Auge schauen können. Es ist die Ebene der geistigen Objektivitäten, auf der sich das menschliche Drama

abspielt. — Was eine Individualität in ihrer unauf lösbaren Tatsächlichkeit ist, weiß Schopenhauer allzu gut: ihm ist es selbstverständlich, daß sie zugrunde gehen muß, weil alle Bewältigung der Wirklichkeit durch sie nur ein Schein ist, da diese Wirklichkeit, der dunkle Weltwille, die Individualität selbst nur erzeugt hat, um durch ihren Sonderwillen sich mit ihr zu vernichten.

In der Monadenlehre hat Leibniz mit einer umfassenden Konzeption alle Schwierigkeiten beseitigt. Die Monade ist Individualität und Subjektivität in eins, das heißt sie ist „Natur“ und „Gesetz“, Wirklichkeit und Gültigkeit. Sie braucht die Wesenheit nicht, weil ihr keine Objektbildung aus dem Transobjektiven mehr obliegt. Ihr Erkennen ist nur ein Apriori-Erkennen. Die Monade ist die konsequenteste Ausrechnung der mathematisch gewordenen Lebensaufgabe.

Das Bewußtsein überhaupt bei Kant muß ohne Rest der mathematisch-naturwissenschaftlich geordneten Erscheinungswelt Herr werden: hier und dort sind die Prinzipien der Struktur dieselben. Unter den Kantforschern ist wohl Übereinstimmung darüber, daß die Beschränkung der „Erfahrung“ auf sinnlich erfaßte Wahrnehmungen als allein mögliche Gegenstände bewirkt, daß die eigentliche Aufnahme der „Wirklichkeit“ in jener Konzeption keinen Platz findet. Für das empirische Subjekt hat Kant keine Stelle gehabt. Die Individualität fällt als das Irrationale ebenfalls aus. Die Größe des sittlichen Bewußtseins steht einsam zwischen der Welt der kausalen Kontinuität und der Welt der Noumena, heimatlos in

beiden: dort ist keine Freiheit, und hier keine Wesenheit. Neuere Deutungen finden allerdings den positiven Anschluß.

34.

Die Individualität.

Jener ganze Problemkomplex, den wir unter den Titeln der wissenschaftlichen Begriffsbildung, der Intersubjektivität, der geistigen Objektivitäten und der unmittelbaren Bezeugung des Ich zu beschreiben suchten, kann jetzt in ein antithetisches Problem zusammen genommen werden, in den Gegensatz und die Einheit von Natur und Gesetz. Der vieldeutige Begriff der Natur engt sich für uns hier auf das Prinzip im Ich ein, welches nicht zum Transobjektiven gehört, weil es als Objekt nicht zu bilden ist. Der Einblick in die Funktionen der Subjektivität, den wir gewannen, verriet ein Gebiet des Unter- oder Übermenschlichen, in dem „Natur“ der Außenwelt unmittelbar „Natur“ der Innenwelt werden wollte: wir sahen, daß die Subjektivität auf den Umweg über die Sinngebung angewiesen ist, um sich erkennend und handelnd mit der Außenwelt zu verständigen oder den Kampf mit ihr aufzunehmen. Nun gibt es im Transsubjektiven eine Wirklichkeit, die den Namen „Natur“ mehr wie alles andere verdient, die Individualität oder das Ur-Ich. Wie kommt die Individualität zur Erkenntnis? was erkennen wir in ihr? ist das Ur-Ich eine einheitliche Substanz? oder was ist es?

Unsere Aufgabe schließt eine Philosophie der Individualität nicht ein. Schon die Abgrenzung gegen die Subjektivität gibt ihr ein andres Ziel. Wir wollen lernen, wie es um diese metaphysische Natur steht, die in die Subjektivität als fremde Macht einbricht, die bis in die letzte Geistigkeit hinein ihren Gehalt wirksam macht. Unsere Aufgabe liegt also zwischen einem erkenntnistheoretischen Angriff auf das rationale Problem der irrationalen Individualität und den zahlreichen psychologischen und pathologischen Untersuchungen, die sich um das Wesen und die Einheit des Phänomens „Ich“ bemühen: sie liegt dazwischen und dahinter. Ihr Mittel ist einzig die dialektische Bearbeitung der allgemeinen Phänomene des Ur-Ich.

Zum Ur-Ich haben wir fünf Zugänge: die lebendige Leiblichkeit, das Gesamtgefühl, die Wirkung in der Subjektivität, der Intersubjektivität und den geistigen Objektivitäten. Von diesen Zugängen, die wir jetzt nur begrifflich fassen können, wobei auch das Irrationale durch begriffliche Zeichen vertreten wird, ist der erste als solcher der wissenschaftlichen Bearbeitung offen. Morphologische und physiologische Untersuchungen können durch anthropologische, teils historische, teils typenbildende Forschungen ergänzt werden. Die Gesamtheit der physischen Lebensbedingungen in einem Kausal- oder Finalnexus mag mehr oder weniger hypothetisch zum Begriff gebildet werden. Die individuelle Differenzierung läßt entscheidende Momente übrig, die sich der Rationalisierung entziehen. Nun könnte eine „Wesensschau“ einsetzen, die das ontologisch Bedeutungsvolle im Einzelleib erreichte: sie müßte von irgend welchem

„Gemeinten“ absehen; ihr reiner Blick müßte die Reinheit der Individualität erfassen. Sie müßte das Zeitliche mit seinen Veränderungen überwinden, eine *durée réelle* mit dem eigenen individuellen, von allem Sinn abgesonderten Auge erblicken. Dann würde eine solche Schauung unmittelbar Wirkliches gewinnen: das Metaphysische im Physischen, das ja als „Natur“ genau so metaphysisch ist, falls es nicht zum Objekt geworden ist. Man hat gefunden, daß einige große Portraitmaler, vor allem Rembrandt, diese Forderung erfüllt haben; aber ihre künstlerische Darstellung des Metaphysischen entzieht sich ebenso dem Begriff wie der Mensch selbst, den sie darstellen. Die philosophische Wesensschau wird des subjektiven und geistigen Ausdrucks der Individualität nicht entbehren können und so in andere Zugänge hinein geraten, an deren Toren sie wieder auf Objekt- und Begriffsbildungen stößt. Wer die Möglichkeiten überschlägt, in der Leiblichkeit das Ur-Ich, das sie doch in vollkommener Weise ausdrückt, wenn nur Augen zum Sehen vorhanden wären, zu ergreifen, sieht allenthalben das zum Greifen Nahe im letzten Augenblick wieder entschwinden.

Und doch kann dieser Zugang wegsam gemacht werden, wenn man ihm nämlich mit dem zweiten, dem, was oben Gesamtgefühl genannt wurde, zusammennimmt. Hier gibt es eine tatsächliche unmittelbare Bezeugung des Ur-Ich, seiner Gesamtheit, seiner baren naturhaften Existenz. Der Begriff des Gesamtgefühls kann zunächst durch Negationen gebildet werden: alles Objektive fehlt in dem Gesamtgefühl; es hat sich selbst nur, wenn es nichts haben will, es

ist nicht verwandt mit dem Affektiven, es ist mit dem Zentralgefühl der Subjektivität nur so weit zusammenfallend, als jenes in seinem Ursprung beharrt, noch nicht in die Gesetzlichkeit und den Sinn eingetreten ist. Das Gesamtgefühl ist ohne Ichbewußtsein; es ist ohne Gültigkeit: es ist schlechthin Bewußtheit, nicht Bewußtheit von etwas. Es ist das Leben der Leiblichkeit, die sich als Seele fühlt. Es ist der Wille zur Formung, der Anfang im unendlich Kleinen der Zeit: es ist der gebärende Abgrund.

Macht man das Erlebnis dieses Gesamtgefühls zum dialektischen Begriff, wie es soeben mit Hilfe aller andern Ichbegriffe durch Grenzziehung und Lückenöffnung geschah, so kann man den Begriff mit jenen wissenschaftlichen Untersuchungen über den Menschen zusammenarbeiten lassen. Es ergibt sich ein neues Gebiet: die Individualität als Ausdrucksbewegung. Die Leiblichkeit wird im System der Ausdrucksbewegungen als Seele begriffen. Alle die Rhythmen des individuell differenzierten Leibeslebens werden Offenbarungen einer bestimmten Qualität von „Seele“. Das Gesamtgefühl bürgt für die Einheit. Die Rhythmen sind die reinen Formen des Ursprungs. Fleisch und Blut, Sehnen und Muskeln und Nerven sind nur in ihrer lebendigen Bewegung Individualität: sie sind so zugleich Seele. Oder, von der andern Seite aus gesehen: die Seele drückt sich in dem Leben von Fleisch und Blut, Sehnen und Muskeln und Nerven aus. Der tote Leib hat mit Individualität nichts mehr zu tun.

Es ist dialektisch unmöglich über diese Balanzierung der Begriffe hinauszukommen. Die Substanz

der Ich-Qualitäten wird in diesen beiden ersten Zügängen nicht sichtbar. Sie muß, wie sich schließen läßt, mit Wirklichkeit überhaupt identisch sein. Ihr Verhältnis zum Transsubjektiven muß auf andern Wegen deutlich werden.

35.

Die Wirkung des Ur-Ich in der
Subjektivität.

Es ist fast so, als ob die aus dem Chaos gerettete Subjektivität, die doch weite Wege nicht ohne Erfolg schon zurückgelegt hatte, den Einbruch des individuellen Ichlebens zu fürchten hätte. Wir müssen freilich zugeben, daß jener ganze Aufriß eine begriffliche Isolierung war. Die Fiktion dieser Konstruktion deckt sich doch mit dem Grenzfall der Individualität, nämlich ihrem Aufgehen in einem Typus von Individualitätsleben. Und deckt sich auch dann nicht völlig; das eigengeartete Leben fehlt auch im konventionellen Menschen nicht. Die Aufgabe der begrifflichen Zurechtrückung besteht darin, der Subjektivität die „Seele“ zu geben. Sehen wir jetzt die Subjektivität als ein gesetzliches Schema an, das der transsubjektiven und transobjektiven Wirklichkeit Herr werden soll, so wird erst „Leben“ aus ihr durch Einströmen des Seelenbluts. Die Subjektivität ist auf die Seele angelegt.

Unser alter Zwiespalt kehrt wieder. Die Subjektivität ist auf „Sinn“ angelegt: sie faßt Wirklichkeit

nur als Wesenheit d. h. gehalten durch Gültigkeit. Die Seele ist irrationale Natur: als solche stürzt sie sich unmittelbar auf die Wirklichkeit. Sie wird aufgefangen von der Gesetzlichkeit des Schematismus: sie hat keine andern Mittel, sich auszubreiten als die Ordnungen des Schematismus. Sie rächt sich dadurch, daß sie allen Bewegungen der Subjektivität ihr Wesen mitteilt, daß sie alle irgendwie „besonders“ macht. Ihr Kampf mit dem Sinn geht dabei rastlos weiter: er kann niemals ein Ende nehmen. Die Gleichung geht nicht auf.

Diese Schilderung kann fast wörtlich genommen werden. Die Selbstbehauptung der Individualität steht im Gegensatz zu den Bedürfnissen der erkennenden und handelnden Subjektivität. Die gegenständliche und begriffliche Formung in Objekten wird erweicht oder doch aus ihrer gleichgültigen Reinheit verschoben. Erst in der Spontaneität des Urteils öffnet sich innerhalb der Subjektivität ein gewissermaßen legitimes Gefäß für das seelische Leben. Der logische Kanal — in unserm dialektischen Aufriß — ist die begehrende und fühlende Zentrierung der Subjektivität: durch ihn strömt das Gesamtgefühl der Seele ein, um sich überall hin zu verbreiten. Oft genug zerreißt das Ur-Ich die feinen Leitungen, die es vorfindet: dann erscheinen die unverständlichen Ideen, die inkonsequenten Handlungen, die gespaltenen Ichheiten.

Die Seele, das Ur-Ich, die Individualität: es ist nicht nebensächlich, daß wir die umgekehrte Reihenfolge der begrifflichen Benennungen gewählt haben. Der metaphysische Charakter der Individualität ist

in der Hauptsache negativ, eine Substanzperipherie, die in der Leiblichkeit ihre Erscheinung findet; das Ur-Ich beansprucht, ein Zentrum zu sein; die Seele will das ganze qualitative Gebilde darstellen. Wir verstricken uns in Widersprüche: wie kommen Individualität, Ur-Ich und Seele zu Formungen? waren sie nicht Qualitäten, denen jede Gegenständlichkeit fernlag? So zeigten sich sie gegenüber der Subjektivität. Aber sobald sie, wenn auch mit den Hilfsmitteln des Schematismus, das Transobjektive berühren, enthüllt sich in ihnen, dem Transsubjektiven, eine Vorformung, die der der transobjektiven Wirklichkeit irgendwie entsprechen muß. Die Strukturen im metaphysischen Bereich sind nicht mit den aus der Subjekt-Objekt-Stellung erwachsenen Rationalisierungen oder Sinngebungen identisch: auf beiden Seiten sind da Brüche. Doch durch die Brüche bricht Transzendenz in die Subjektivität. Das Metaphysische des Transsubjektiven zeigte in dem Rhythmus der lebendigen Leiblichkeit Ordnung und Architektur: auch die Seele dieses Leibes ist gegliedert. Im Zusammenstoß mit der Subjektivität entsteht zunächst und oft bleibend Chaos. Als wir die Subjektivität vorfanden, war sie Chaos: wir erlösten sie durch die Ordnungen der Sinngebung. Das war eine vorläufige und bedrohte Lösung. Eine neue metaphysische Lösung muß von der Seele erwartet werden. Das ist der „Sinn“ der Individualität. Der dialektische Fortschritt zeigt so einen „Sinn“, der über der Rationalität liegt: wir dürfen ihn Wahrheit nennen. Seine Aufgabe muß sein, den Sinngebungen der Objektbildungen einen festeren Grund zu geben, sie mit ihrem Widerpart, der „Natur“, zu versöhnen.

Und nun gewinnt auch der Gedanke des Nicht-Ich, von dem hier vorläufig nur in seiner sachlichen Gestalt zu sprechen ist, eine neue Bedeutung. In dialektischer Schroffheit hatte sich gegenüber gestanden das strukturierte Ich als Gegenstellung zum Objekt und dieses Objekt als Gegenstellung zum Ich: Gültigkeit und Wesenheit gaben sie sich gegenseitig zum Geschenk, das Objekt in seiner Bildung die Gültigkeit, in seinem Objekt-Sein die Wesenheit empfangend, das Ich in seinem Ichbewußtsein die Gültigkeit, in seinem Aufbau die Wesenheit. Das Ich greift über das Objekt hin, das in seiner Wesenheit Nicht-Ich und als solches irgendwie Ich ist. Das Ur-Ich hat noch kein Bewußtsein seiner Selbst. Indem es das strukturierte Ich der Subjektivität mit seiner Substanz erfüllt, wächst dieses über die vermittelte Wesenheit hinaus und schließt sich mit seinem Nicht-Ich enger zusammen, weil es dieses Nicht-Ich als die eigene Wesenheit erkennt, ja als die Wahrheit seiner selbst. Das Ichbewußtsein, welches die gesetzmäßige Synthesis der Apperzeption aller Objektbildung veranlaßt, merkt, daß seine Funktion der vereinheitlichenden Sinngebung, der Gültigmachung, aus der Wahrheit des Transobjektiven herrührt, daß sein Übergreifen weder schwebende Willkür ist noch tückische List des Weltgrundes, sondern die Wahrheit der Wesenheit seines Objekts. Indem die Seele ihre Besonderheit den Objekten mitgibt, werden sie erst volle Wahrheit, dem Gehalt der Wahrheit fügt sich die Gestalt hinzu, wenn die Individualität die Wahrheitsobjekte auf ihre besondere Weise formt.

Es gehört zur Allgemeinheit der Erkenntnis, daß sie individuell ist. Die dialektische Entwicklung hat den Widerspruch bis zum äußersten getrieben. Wenn das Transsubjektive mit dem Transobjektiven dieselbe Wirklichkeit bildet, so muß das erfüllte Subjekt in seinen kategorialen Sinngebungen die Wahrheit der Objekte treffen. Die nur in der Mehrheit zu verrechnenden Individualitäten müssen alle als erfüllte Subjekte die Wahrheit der Objekte treffen. Aus dem Widerspruch geht die neuartige Problematik der Inter-subjektivität hervor. Der vierte Zugang zum Ur-Ich wird zugleich die Dialektik des personalen Nicht-Ich öffnen.

36.

Ur-Ich und Inter-subjektivität: die Anfänge der Geistigkeit.

Die metaphysische Wirklichkeitsqualität des Ur-Ich sollte für die Wahrheit der aus dem Transobjektiven herausgeholtten Gegenstände eintreten. Im Sinnapparat der Subjektivität wird diese „Wahrheit“ sowohl aufbewahrt wie auch bedroht. Gibt es „Gemeinsamkeit“ des Objekts zwischen verschiedenen Subjektivitäten, so zeigt sich die folgende Reihe: 1. Verstärkung der Gültigkeit durch den neuen „Sinn“ der Gemeinsamkeit des Objekts. 2. Verstärkung der Wesenheit durch vervielfachtes Ichbewußtsein. 3. Bereicherung der Subjektivitäten durch personales Nicht-Ich, das sich an sachliches Nicht-Ich anschließt. 4. Individuelle

Differenzierung im Objekt, die über die Wesenheit auf die Wirklichkeit hinzielt. Hinzu kommt 5. noch das mit Seele zu füllende jeweilige personale Nicht-Ich. Diese fünffache Schichtung gibt der „Wahrheit“ ebenso viel wie sie ihr nimmt. An dem eingeschlossenen wesenhaftgültigen und zugleich „seelischen“ Nicht-Ich (als Fremd-Ich) verstärkt sich die Objektivität des Objekts durch die Gemeinsamkeit der Bildung, zugleich schwächt sie sich daran durch die Differenzierung im Gehalt der Individualitäten. Die letztere Schwächung sollte jedoch wegen der Vorverwandtschaft der Seele mit Wirklichkeit auch wieder eine Stärkung bedeuten. Allerdings würde dem wieder das Eingefangensein in die jeweils das personale Nicht-Ich besitzende Subjektivität entgegen sein.

Es ist unnütz, das dialektische Spiel ad infinitum fortzusetzen. Der Streit zwischen Leben und Sinngebung, zwischen Natur und Gesetz wird niemals begrifflich geschlichtet werden können. Bestehen bleibt die Erkenntnis, daß Gemeinsamkeit der Auffassung den „Sinn“ sichert, dagegen die Qualität der Gegenstände, ihre Architektur und ihren Gehalt durch Differenzierung sowohl bereichert wie auch unsicher macht. Die tägliche Erfahrung lehrt das und auch die wissenschaftliche Forschung. Als extremes Beispiel möge die Auffassung der „Kritik der reinen Vernunft“ durch verschiedene Forscher dienen. Die metaphysische Qualität des Ur-Ich, das Immanuel Kant heißt, wird durch die hundert verschiedenen Deutungen seiner Subjektivität und ihres Werks nicht zweifelhaft, aber in starker Differenzierung der Verstandnisse zu einer Reihe von perspektivisch ge-

schaute Wahrheiten. Die Fülle der von Kant gebildeten Gegenstände, seiner Begriffszusammenhänge, breitet sich in jenen Deutungen so aus, daß die Gefüge ihrer Orte im System, ihrer Abschätzung innerhalb der geistigen Ordnungen der Philosophie, die Farbe ihrer Standpunktlichkeit von der Berührung des Forscher-Ur-Ich mit dem Ur-Ich Kants erhalten. Die Zugänge zu diesem Ur-Ich liegen auf den zahlreichen Geleisen, die durch die Subjektivitäten, ihre Denkakte und Festlegungen, von „Herz zu Herz“ führen.

Doch wir kehren zu einfachen Beziehungen zwischen Subjekten zurück, die jetzt in ihrer „Seelenheit“ auftreten. Die Anfänge der Geistigkeit hat unsere phänomenologische Übersicht beschrieben. Wir müssen tiefer in die Probleme des personalen Nicht-Ich eindringen: zu der Gesetzlichkeit der ersten geistigen Objektivitäten tritt nun die „Natur“ der beteiligten Iche. Auf dem Individuellen, dem Seelischen, beruht die Größe und die Fruchtbarkeit des menschlichen Zusammenlebens. Jene Erscheinung, daß zwischen den Personen aus dem sachlichen Nicht-Ich und den personalen Nicht-Ichen ein neutrales Gebiet geschaffen wird, das ihre Beziehungen und zugleich mehr bedeutet, ist von fundamentaler Wichtigkeit. Ein Ich würde dem andern unerträglich werden, fände diese „Flucht“ nicht statt. Der Kampf zwischen Natur und Gesetz würde nach völliger Gesetzlosigkeit zur Vernichtung alles Persönlichen führen. Jene vulgäre Weltansicht, die unterhalb des Geistigen stehen bleibt, zeigt, wohin das Zusammenleben der Menschen ohne geistige Territorien bringen würde. Wohl nimmt diese

Weltansicht ein sittliches Bewußtsein an, aber nur als qualvolle und unsinnige Beschränkung des einzelnen in seinem aussichtslosen Kampf mit der Schicksalswelt, als eine Beschränkung, die, nur weil sie allen als äußerstes Gebot auferlegt und zu einem contrat social geworden ist, überhaupt erträglich ist. Und auch dieser Kontrakt würde angesichts der Gewalt der Welt bald zerbrochen werden, weil die Welt vermöge ihrer tückischen „Vernunft“ alle sinnvolle Leistung zur Auseinandersetzung mit ihr anfordern müßte, sodaß für eine sittliche Sinnggebung kein Raum übrig bleibe. Die charakteristische Note in der vulgären Weltanschauung ist eben diese, daß alle Sinnggebung, alles „Gesetz“, nur dem Triumph des dämonisch Naturhaften in Außenwelt und Mitmenschen dienen soll.

Das eminent Bedeutungsvolle der Ursprünge der Geistigkeit beruht in der Verschmelzung von Sachlichem und Persönlichem zu einem „Gegenstand“, der beider Wesenheit gültig macht, und dabei die naturhaften Kräfte weder vernichtet noch völlig entbindet. Eine Dialektik des Sittlichen vermöchte zwei nackte Seelen zu einer rein personalen Gemeinsamkeit nur so zu vereinen, daß sie ein neues Ich bildeten: das würde die Vernichtung der Individualitäten meinen. Sobald ein Fremd-Ich als Nicht-Ich in ein Ich eingeht, geht auch ein Objektschatz, der dem aufnehmenden und aufgenommenen Ich gemeinsam ist, mit ein: in ihm erst schauen sich die Iche ins Auge. Solange dieses Weltstück der Gesetzlichkeit den Subjektivitäten allein verpflichtet ist, wird es zur geistigen Gesetzlichkeit, erreicht es Gültigkeit und Verpflichtetheit. Die objektgebundenen Ichbewußtseine müssen

ihren individuellen Gehalt zurückdrängen, um sich auf dem Boden der Gemeinsamkeit zu finden. Das ist etwa der Zustand mechanischen Gehorsams, eines in Autorität gebundenen Verkehrs. Sobald dagegen ein Nicht-Ich seine „Seele“ in die Gemeinsamkeit mitbringen darf, weil eine wesenhafte Übereinstimmung vorliegt, wird die Geistigkeit zugleich „Natur“. Es ist von Belang, daß nur ein solches Nicht-Ich auf die Ebene der Geistigkeit erhoben werden kann, welches auch „verstanden“ wird: und umgekehrt, ein Verstehen des Andern — d. h. ja, ihn als vollkommenes, ungekürztes persönliches Nicht-Ich in sich aufnehmen — ist nur im Geistigen möglich. Sittliches Verhalten gibt es nur auf dem „neutralen“ Terrain, wo sich die Iche begegnen: Voraussetzung ist die Berührung der metaphysischen Ur-Iche. Ob das Sachliche oder das Persönliche im geistigen Gegenstand überwiegen, das hängt von der Intimität der Berührung und von den Formen der Gesetzlichkeit ab: beide Seiten müssen vorhanden sein, damit „Sittliches“ wird.

37.

Das Wesen der Geistigkeit.

Der Fortgang der gesetzlichen Entfaltung in der Subjektivität trieb von selbst in die Individualität hinein. Das geistige Nicht-Ich war in der Gemeinsamkeit der Subjekte ebenso angelegt wie in der „Vollendung“ des Ich: mit ihm enthüllte sich der Ort für die Individualität. So war es möglich, daß die

von der Subjektivität weiterschreitende Erscheinungsübersicht die Regeln auffinden konnte, nach denen das Ich seinen Weg bis zu Ende begeht. Nun wird es nicht zu schwer fallen, die bereitstehenden Formen mit dem Inhalt der „Seele“ zu füllen. Aber — die dialektische Bedachtsamkeit wird nicht alles so glatt finden, als es den Anschein hat.

Wir erfuhren, welche Bedeutung dem Ursprung des Sittlichen zukommt, wir erfuhren auch, wie seltsam in ihm das Naturhafte mit dem sinngemäß Gebildeten zu einem Besitz des Ich zusammenschmilzt, der doch wieder zugleich ein Besessensein bedeutet. Es ist vielleicht der am meisten charakteristische Zug der historischen Befreiung des Geistes, daß dieser Unterschied überhaupt gemacht werden kann. So lange die in der verborgenen Geschichte des eingeschlossenen Geistes geformten Objektivitäten absolute Würde beanspruchten, sei es ihres himmlischen Ursprungs wegen, sei es auch wegen ihrer auch göttlichen Anlage im Gewissen, solange waren sie transzendente Wesenheiten, denen die Individualitäten Gehorsam zu leisten hatten: das vermochten sie, weil sie von Gott selbst dazu vorbereitet waren, entweder qualitativ durch inhaltliche Ausstattung der Seelen, oder formal durch den Machtspruch des göttlichen Willens. Diese der christlichen Theologie entnommenen Definitionen sind doch auch typisch für jede Art von geistiger Objektivität, die nicht zum geistigen Nicht-Ich befreit worden ist. Alle sittlichen, religiösen, rechtlichen, ja kulturellen Imperative gehen unter irgendwelchen Benennungen auf diese beiden Grundarten zurück, wobei die Stelle der Gottheit von vielerlei gottmensch-

lichen oder gottähnlichen Gestalten besetzt worden ist. Wie die Entdeckung des sachlichen Nicht-Ich aus der Dämonie der Außenwelt, des personalen Nicht-Ich aus dem Kampf aller gegen alle, so hat das geistige Nicht-Ich aus der Heteronomie erlöst. Daß man neuerdings mehr und mehr dazu übergeht, den wirklichen Bestand an Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit und überhaupt Geistigkeit von den Objektivitäten selbst zu trennen, ist ein letztes Zeichen der Befreiung. Mit solcher Trennung wird einmal den Individualitäten ihr Recht, die jetzt auf differenzierte „Lebensformen“ Anspruch haben, wird dann die Korrelation zwischen den geistigen Objektivitäten und dem Lebensbestand der Seelen deutlich. Wie der „objektive Geist“ ein historisches Gebilde ist, das sich aus Objektivierungen zu einer relativen Selbstständigkeit herausgesiegt hat, so mag der gegenwärtige Bestand an individuellen Realisierungen in geistigen Nicht-Ich-Gehalten seinerseits zu objektivem Geist werden.

Wenn das Charakteristische des historischen Kulturbestandes an gewordener Geistigkeit in der Form liegt, die als Fortarbeit der gesetzlich verfaßten Subjektivität selbst Gesetz ist, so liegt das „Leben“ des Geistes in den Ichen. Die Freiheit des Persönlichen verläßt die formale Bedingtheit des Allgemeinen — welche eine Wendung zur Wesenheit liegt nicht in diesem Ausdruck! — und wird individueller Gehalt in der selbstständigen Ausgestaltung, ja in der ureigenen Inhaltsfüllung. Zwei Gedanken von Belang decken hier das Feld: die „Lebensformen“ sind wieder typische, abstrahierende Aufstellungen aus dem Reichtum der

seelischen Gehalte; aber sie — und das ist wesentlich — beweisen, daß der objektive Geist nicht in jenen großen Rubriken gefesselt sein kann, die wie Gleise durch die Menschheitsgeschichte gelegt sind, auf denen die Züge der Seele fahren sollen. Die Form kann nicht entbehrt werden, aber die individuellen Nicht-Iche sind nicht identisch mit „Religion“, „Sittlichkeit“, „Recht“, „Kultur“, „Zivilisation“.

Zeigen diese Erwägungen nun nicht, daß die Gültigkeit der geistigen Objektivitäten, wenn man sie begrifflich festhalten will, dünn und abstrakt wird? hören sie nicht gar auf Objektivitäten zu sein, wenn ihr Leben in den Seelen ruht? Dieser Folgerung steht entgegen, daß sie Objektbildungen auf der höheren Ebene der Geistigkeit sind, die ihre Gültigkeit dem Ichbewußtsein verdanken, die aber auch aus den Ichgehalten wieder Wesenheit entnehmen. Die Pluralität der Individualitäten — so geht auch hier die dialektische Entwicklung — beraubt die geistigen Objektivitäten ihrer allgemeinen, ihrer abstrakt allgemeinen Geltung. Aber eben diese Vielheit der Inhaltgebung sichert ihnen auch metaphysische Wirklichkeit zu, die in ihren historischen Gestalten als Wesenheit niederschlägt. Wenn die Wissenschaften ihrer Verpflichtung als reiner Sinngebung gemäß einerseits eine Kontinuität von geometrisch oder algebraisch bestimmten, beharrenden oder bewegten Raumgrößen als Weltbild, andererseits eine Kontinuität von Sätzen des Sollens, von formalen Geboten, die sich über das ganze Gebiet der Subjektivität erstrecken, aufstellen, so handeln sie in unmittelbarer Verfolgung der Tendenzen, die schon in der ersten

Empfindung der Subjektivität angelegt waren. Sie handeln, wie wir sagen mußten, zugleich konform mit den Strukturen der metaphysischen Wirklichkeit. Das ist das Paradoxon der Wissenschaften: indem sie in extremster Sinnggebung sich in eine Stellung zur „Natur“ begeben, die ihr aufs äußerste feindlich sein muß, erfüllen sie die Absicht der „Natur“ in der Form der Gesetzmäßigkeit. Die Einheit der Apperzeption, welche im ersten aufdämmernden Ichbewußtsein aufblitzte, ist in den Wissenschaften, besonders in den exakten, ist, ganz genau gesprochen, in der Tendenz der Wissenschaften auf Kontinuität des Sinns erfüllt. Wenn immer die geistigen Objektivitäten auf den Weg der Wissenschaften drängten, dann jedesmal warf sich ihnen die Pluralität der Nicht-Iche entgegen.

Ein solcher Zeitpunkt ist der jetzige. Diese Studie ist ein Beweis dafür: manche ihrer Art werden auftauchen müssen aus der scheinbar so ungeordneten Menge der Individualitäten. Eine Hypertrophie des Sinns, der Rationalisierung, die doch unvermeidlich und metaphysisch berechtigt ist, bringt aus dem Transsubjektiven die Natur auf den Plan gegen das Gesetz. Und für das Gesetz! denn in den Formen einer Gesetzmäßigkeit läuft auch die Urkraft der Seelen ihrem Ziele zu. Soweit sind wir hier vom Chaos entfernt, als jede Individualität die innere Form ihres Wesens nun doch wieder als — Gültigkeit besitzt. In unserer Erscheinungslehre war nichts, was einer plotinischen Emanation glich, wohl aber ist in der Pluralität der Individualitäten, von denen und in denen die geistigen Objektivitäten ihre Wesenheit haben, wie früher

beschrieben wurde, eine Ordnung angelegt, deren Erforschung den letzten Zugang zum Ur-Ich bedeutet. Es scheint, spekulativ betrachtet, eine sehr starke Zumutung an den metaphysischen Glauben zu sein, daß die Individualitäten, deren wimmelnde Menge den einzelnen wesenlos und wertlos, eine zufällige Kombination von Stoff und Form, von Seele und Subjektivität machen will, in ihrer Gesamtzahl, Verteilung und Wirksamkeit einen Wirklichkeitsrang besitzen, der in dem Ablauf der irdischen Geistigkeit seine bestimmte Stelle einnimmt. Und doch fordert die metaphysische Dialektik des Ich diese Lösung: es ist die verborgene Kontinuität des geistigen Lebens, die der beabsichtigten Kontinuität der Wissenschaft und Vernunft übergeordnet ist. Aus dem unendlich kleinen Gehalt der unendlich vielen Individualitäten summieren sich, integrieren sich die Objektivitäten, aus der Unendlichkeit des Universums differenzieren sich die Individualitäten, um in jener Form das Universum zeitlich und geschichtlich zu vertreten. Jede Kultur hat ihren besonderen Differenzierungsschlüssel, ihr Distanzsystem, demzufolge der Gehalt auf die großen und kleinen Seelen verteilt wird. Von den kulturlichen Voraussetzungen der Geburt, von den Bedingungen der politischen Existenz, von der „Seelichkeit“ und Vergeistigung der Epoche hängt dieses im vollsten Sinn des Worts „soziale“ System ab.

38.

Das Unbedingte.

Die geheime Sehnsucht nach dem Unbedingten ist die Triebfeder der meisten philosophischen Systeme.

Ein psychologischer und historischer Relativismus ist für die traditionelle Philosophie mit einem Makel behaftet. Auch eine vorurteilslose Betrachtung muß zugeben, daß die bare Relativität, selbst wenn sie in den Formen der Gesetzlichkeit verläuft, weder dem philosophischen noch dem einfach menschlichen Bedürfnis genügt. Eine solche Relativität ist eine Konstruktion mit bestimmter zerstörerischer Absicht, die einem erkenntnistheoretischen Zweifel, einem sittlichen Pessimismus oder auch einem positivistischen Supranaturalismus entspringen mag. Jede metaphysische Orientierung, ob sie nun auf die Seite des Transsubjektiven oder Transobjektiven schaut, ist an sich von der Relativität als Weltansicht entfernt. Aber sie muß ihre Stellung erobern, einmal aus der Subjektivität und dann aus der Geschichte heraus. Daß die Subjektivität in Verfolgung der ihr eigenen Gesetzlichkeit, die zu aufgebautem Ich und Nicht-Ich führt, aus dem „Sinn“ heraus auf ein Unbedingtes tendiert, ist uns klar geworden. An den Grenzen der geistigen Objektivität versagt die beherrschende Korrelation von Ich und Nicht-Ich: ein gigantischer Kampf ist jeweils und immer um das Gott-Nicht-Ich gekämpft worden. Die in der Subjektivität und ihren Folgeerscheinungen, zu denen auch die Gesetzlichkeiten der Wissenschaft gehören, angelegte letzte Objektbildung ist die des Sachlichen und Personales einschließenden Nicht-Ich des Universums. Mitten in dieser Bildung stößt das Ich der Subjektivität auf das Transsubjektive des individuellen Gehalts, in dem das Universum, sich differenzierend, sich gründet. Und damit stößt die Subjektivität zugleich auf das

Transobjektive des Universums, das solche Individualität aus sich gebiert. In dieser Situation verzichtet der Rationalismus auf die Nicht-Ich-Einstellung: die parallelen Reihen der res und der ideae haben miteinander nichts zu tun; ihre gesetzliche Gleichbeschaffenheit verbindet sie nicht unmittelbar, sie werden in der Substanz der Gottheit eins. Der kritische Idealismus balanciert die Gesetze des Subjekts und des Gegenstands gegeneinander aus: sie sind ja identisch; das Transsubjektive der sittlichen Freiheit bleibt Postulat, das in unruhiger Unerfülltheit auf eine direkte Vereinigung mit dem Transobjektiven in den Gegenstandsbildungen der Teleologie und Ästhetik drängt. Der spekulative Idealismus nimmt nicht nur die Subjektivität, sondern auch die Individualität in den logischen Prozeß auf und bleibt dann im Logos bei sich zu Hause, um so der Schwierigkeit des Gott-Nicht-Ich zu entgehen.

Der unmittelbare Weg ins Unbedingte verzichtet von vornherein auf den „Sinn“, auf jede Subjekt-Objektstellung oder verweist sie in die täuschende, höchstens in die werkzeughafte Erscheinung. Sein Ringen um die Vereinigung von Bewußtheit und Naturhaftigkeit ist das Ringen solcher Individualitäten, die, reich an Gehalt, ein Recht auf das Universum zu haben meinen: es soll, da es sie ja geschaffen hat, ihnen ganz und sogleich und gesetzlos angehören. Sie sind vielfach bereit, die eigene Seele als Ich preiszugeben, entweder völlig wie die Buddhisten oder mit Vorbehalt, wie der christliche Mystiker. Sie sind bereit, die Tierheit in sich zu wiederholen, wenn sie so die Gottheit erreichen können. Alle Arten der

Askese verfolgen diese Motive, die religiösen am deutlichsten. Aber auch die kynischen und stoischen schon: ein Minimum an Berührung mit der Außenwelt verhilft zu einem Minimum an gesetzlicher Subjektivität, bis eine punktuelle Individualität den Bedingtheiten entrinnt. Auch die künstlerische Askese, die einer allgemein ästhetischen und religiösen sich annähert, will in Entäußerung von Sinn und Gesetz und gegenständlichem Besitz die Natur selbst umarmen, Natur werden, um kein Ich mehr sein zu brauchen. Der spekulative Realismus, etwa eines Schopenhauer oder eines Ed. v. Hartmann, weist die Pfade zum Universum zurück, das sich für das Subjekt, weil es ein solches sein sollte oder wollte, im principium individuationis, in der vermessenen Bewußtheit verloren hatte.

Der Einbruch des Ur-Ich in die Subjektivität bedeutet überall eine Offenbarung des Unbedingten: das zeigte sich als das eigentliche Merkmal der unmittelbaren Bezeugung des Ich. Aber das Ur-Ich kann sich selbst nicht fassen: vom Selbstbewußtsein der Individualität auszugehen, ist eine Unmöglichkeit. So sehr alle Geistigkeit ihren Gehalt aus den Seelen hat, so wenig ist sie in ihrem Formsein Seele. In ihrer Verschmelzung von sachlichem und personalem Nicht-Ich hat die Geistigkeit Metaphysisches aus dem Transsubjektiven und dem Transsubjektiven: aber sie hat es eben in dem Gehäuse der Sinngebung, nicht als nackte Wirklichkeit. Wohl kann das Ichbewußtsein, dessen Funktion nie eine andere ist, als die Einheit der Apperzeption d. h. die Gültigkeit zu wahren, und das nur im Objekt eine eigene Wesenheit erhält, wohl kann

das Ichbewußtsein auch ein Bewußtsein davon werden, was seine Objektbildung wert ist, was an mittelbarem oder unmittelbarem Gehalt darin wohnt. Aber die Seele kann das funktionale Ichbewußtsein nicht erschöpfen: auch bei seinen gewaltigsten Gegenstandsbildungen bleibt es Gesetz und Form. So kehrt die dialektische Behandlung des Unbedingten zu den Anfängen zurück. Am Objekt entzündet sich die Wesenheit des Ichbewußtseins, am Ichbewußtsein die Wesenheit des Objekts. Was geschieht, wenn die Erfahrung versagt, wenn der Gegenstand nicht mehr gebildet werden kann, weil die Denkmittel nicht ausreichen? Das ist ja der Fall beim Unbedingten: weder die psychologischen Kategorien noch das Gefüge des wissenschaftlichen Apriori fassen die Unendlichkeit der Wirklichkeit. Was an Struktur im Metaphysischen ist, haben die Gegenstandsbildungen der Menschheit — um es einmal so anzusehen — auf dem langen Wege der Auseinandersetzung verarbeitet, ja sie werden dem Metaphysischen im Fortschritt der Erkenntnis noch mehr und mehr entlocken. Aber das Unbedingte ist das Universum als Universum, vor und nach jeder möglichen Erfahrung. Zweifellos führt diese Betrachtung zum Verzicht auf die Erkenntnis des Absoluten.

Auf der andern Seite steht jegliches Ich und jegliches Nicht-Ich mitten im Universum. Sollen wir wieder auf jene Holzwege des Idealismus und Realismus geschickt werden? Es bleibt eine Möglichkeit. Jene Einbruchsstellen des Transsubjektiven und Transobjektiven werden an dem jeweiligen Zustand des Ich- und Objektbewußtseins sichtbar: die Grenzen können

als Gegenstände gebildet werden: die Unfertigkeit ihrer Struktur gehört mit zu dem Gültigkeitsgesetz dieser Gegenstände. Die Dialektik wird sich selbst zum Gegenstand. Wir haben solche Objekte fortdauernd geformt: diese ganze Untersuchung hat in ihrem zweiten Teil in der Aufzeigung der Widersprüche, in ihren indirekten Beweisen ein umfassendes geistiges Nicht-Ich geformt, das immer im Begriff war, das Ich zu sprengen, aber das Gleichgewicht dadurch jeweils wieder erhielt, daß es das Erfahrungsunmögliche von der Möglichkeit aus einfach aussprach. Das Unbedingte wird von den Bedingungen der Objektbildung eingeklammert und so ein hypothetischer Teil der Gegenstandsstruktur. Die Gegenstände des Erkennens, Wollens und Fühlens gehen — und das ist nun die weitgehendste dialektische Folgerung — an keiner Stelle ganz in der Apperzeption auf: in ihrer Wesenheit ist immer eine offene Tür für das Unbedingte.

Im vorwissenschaftlichen Erkennen wird so eine Kontinuität grundsätzlich erreicht, die der reinen wissenschaftlichen Gesetzlichkeit oft noch abgeht. Das sittliche Leben des Alltags weiß von Tiefen der Erfahrung zu erzählen, in denen die Unbedingtheit des eigenen Ich mit ihren majestätischen Forderungen so hell kundbar wurde wie die Unergründlichkeit in der Seele des Nächsten. Auch die schlichte religiöse Erlebtheit hat ihr Auge der Ewigkeit geöffnet, die ihr aus jedem Strahl der beleuchteten Welt entgegen blitzt. Es ist das Unbedingte, das dem Künstler aus Ätherschwingungen Farbenharmonien schenkt, aus Gewebezellen, die in bestimmten Linien geordnet sind, ein Antlitz voll von ewigem Geiste schafft. Sind

es nicht grade diese weitklaffenden Unterschiede in der Gegenstandsbildung aus dem identischen „Wirklichkeitsmaterial“, welche die Unergründlichkeit im Transzendenten des Subjekts und Objekts entschleiern? Die alte Weisheit, daß wir mitten in der Endlichkeit unendlich sind, jenes finitum capax infiniti, begegnet dem auf Schritt und Tritt, der in der Ich-Nicht-Ich-Proportion zu lesen weiß.

Aus den Gefügen der geistigen Objektivitäten, die durch die Kulturen hindurch ziehen, schreiten die Systeme der Wahrheit hervor, die überall an ihren Grenzen sich aufgebaut haben. Die Distanzenkontinuität in den Individualitäten einer Epoche ist wissenschaftlich in ihren religiösen, sozialen, rechtlichen und künstlerischen Geistigkeiten darzustellen. Dem das Unbedingte in ihnen schauenden Philosophen rauscht ein breiter Strom von Ewigkeitsgehalt entgegen. Nur wer das Unbedingte schaut, hat den Mut zu einer Wirklichkeit, die man in der Religionsphilosophie jüngst die perspektivische genannt hat. Daß die Wahrheit eine ist und doch vielfache Gehaltsqualitäten, ganz abgesehen von der kategorialen Formung, in sich zu bergen vermag: diese Erkenntnis erst wird dem geschichtlichen Werden und der Pluralität der Seelen gerecht. Die unendlich abgestufte und abgetönte Spiegelung des Universums in der sinnlichen und geistigen Entwicklung irdischen Menschentums darf nicht mit einer Relativität verwechselt werden, die ihre Objekte in ihrer gegenseitigen Bedingtheit erschöpft.

Schluß.

Zwei synthetische Ansätze.

Das Wahrheitsproblem.

Aus den Ergebnissen des Aufrisses einer Metaphysik des Ich läßt sich eine Zeichnung des Wahrheitsproblems entwerfen, die die auseinander folgenden und miteinander verknüpften Phasen der dialektischen Fortbewegung zu einem Bilde zusammenstellt. Auf zweierlei hatten wir von vornherein verzichtet, einmal darauf, die Phasen des Erkenntnisprozesses aus den Bewegungen des Selbstbewußtseins abzuleiten, und dann darauf, den Gegenstand der Erkenntnis als etwas vom Selbstbewußtsein Gesetztes oder als etwas im voraus als „Geist“ Bestimmtes zu fassen. Auf diese Grundthese des Idealismus mußten wir in allen ihren Abarten, auch in der vorsichtigsten und aussichtsreichsten des schon wissenschaftlich geformten Erkenntnissubjekts und -Objekts, verzichten. Der Zirkel, welcher doch letzten Endes in jeder idealistischen Zubereitung des Wahrheitsproblems liegt, ist eine dringende Warnung vor solcher Zurechtrückung des unvermeidlichen Subjekt-Objekt-Gegensatzes. Allerdings — gäbe es nun wirklich keine andere Möglichkeit, an die Sache heranzutreten, so würde der niemals zu überschätzende, der in der Geschichte der Philosophie die bedeutendste Stellung einnehmende Gewinn der idealistischen Systeme doch wieder in einen neuen Versuch dieser Richtung gradezu hineinzwingen. Aber der tatsächliche Befund der Phänomenologie, die unent rinnbaren Bedürfnisse — von solchen dürfen auch wir sprechen — der Totalität menschlichen Willens-,

Gefühls- und Erkenntnislebens verpflichten dazu, den Gegenstand der Erkenntnis „außerhalb“ des Ansatzes zu lassen. Die Aufgabe aller Philosophie, die Vernunft in allen Dingen aufzusuchen oder sie zu schaffen, darf nicht dazu verleiten, die „Wirklichkeit“ der Vernunft antizipierend anzugleichen. Es genügt auch nicht, die Vernunft in einem gefälligen Als-Ob mit der harten Wirklichkeit spielen zu lassen. Es gilt, die Hoffnung nicht aufzugeben, daß dem mit absoluter Deutlichkeit sichtbaren, in die Subjektivität einbrechenden Universum nun auch in ihr eine Gesetzmäßigkeit entgegenkommt, die der im Universum irgendwie entspricht.

Nun war es grade die „Entdeckung“ des Ur-Ich, welche von einer andern Seite aus die Wirklichkeit näher brachte. Das Problem der Wahrheit wird seiner Lösung durch die Zusammenarbeit der in der Metaphysik des Ich selbst enthüllten Momente entgegengeführt. Darüber darf man sich keiner Täuschung hingeben, daß an beiden Einbruchsstellen der Wirklichkeit, die zugleich Bruchstellen in den Sinnreihen sind, nicht alles aufgeht. Die erste dieser Stellen, die geheimnisvolle Brücke der psychophysischen Relation läßt einen Spalt offen, der dem Charakter der Begriffe nach, welche das hüben und drüben wiedergeben, niemals verschwinden wird. Aber das Evidenzgefühl, welches den Übergang begleitet, das auch bei der Weiterleitung des Empfundnen in die Gesetzesgefüge der Subjektivität nicht verschwindet, und vor allem die logische Eintracht zwischen Gültigkeit und Wesenheit im Reich der Objekte macht den Beweis fast schlüssig, daß die Struktur der Wirklichkeit der der

Objekte konform ist. Daß das Ichbewußtsein die Funktion hat, diese Eintracht als Einheit zu verbürgen, liegt in der doppelten Herkunft des Ichbewußtseins. Einmal entsteht es an der Objektbildung, und dann ist es seiner Natur nach Bewußtsein eines Ich, das weit über das Bewußtwerdende an ihm hinausragt. Wenn wir es immer vermieden haben, vom Unbewußten zu sprechen, so geschah das aus der Sorge, kein untergeschobenes geistiges Prinzip den Erkenntnisprozeß bedingen zu lassen. Das tatsächliche konkrete Ich mit seiner Aktstruktur und seinem Besitz an Festlegungen baut sich in der Subjektivität aus den Objekten auf, zugleich ist es als Ur-Ich unmittelbarer Gehalt der Wirklichkeit. Diese zweite Bruchstelle bleibt ja auch bestehen, da wo das Willens- und Gefühlszentrum der Subjektivität durch das geheimnisvolle Gesamtgefühl die „Seele“ in das strukturierte Ich der Subjektivität einläßt. Aber das in den entscheidenden Momenten der Ichgeschichte auftretende Erlebnis des Bruchs, der innern Unterschiedenheit zwischen den mondänen Aufgaben des Subjektivitäts-Ich und dem unbedingten Ur-Ich, hindert nicht an der wichtigen Funktionsausübung des Ichbewußtseins, das auch das Ur-Ich mit vertritt. Und dies ist das wertvollste und schließlich entscheidende Kriterium der Wahrheit, daß alle Apperzeption von der Einheit eines Ichbewußtseins garantiert wird, das seinerseits wieder die Wirklichkeit selbst deckt, in welchem das Universum sich selbst in seiner Form als Sinn zur Rechenschaft zieht.

Die Welt als Menschwerdung.

Der Zeichnung des Wahrheitsproblems fügen wir zum Abschluß ein Bild des Menschheitslebens an, das die Aufgabe und Leistung des Menschentums innerhalb des Unerkannten des Universums in Grundsätzen darstellt. Wird die Welt als Menschwerdung bezeichnet, so bedeutet das, daß die „Welt“ die Gesamtheit aller Objekte ist, die jemals von menschlichen Ichen gebildet worden sind, und daß diese Objekt-gesamtheit die Werdung des Menschentums repräsentiert. Die naheliegende idealistische Fassung, daß die Welt nun als ursprünglich „Geist“ oder als ein Prinzip, das dem Menschentum ontologisch verwandt sei, in der Geschichte der Menschheitsleistungen wieder zu sich zurückkehre oder sich manifestiere oder überhaupt zu „Mensch“ werde, lehnen wir wieder ab. Wenn die Welt als Gesamtheit der Objekte gedacht wird, so ist das Transobjektive aus ihr ausgeschlossen, und diese Objektwelt wird nicht zu „Mensch“, sondern stellt die Menschwerdung dar, stellt sie als einzige Sichtbarwerdung des Menschentums dar.

Spengler hat in seiner großen Konzeption der parallel laufenden Kulturen, die sich in ihren Leistungen ausleben, die Weltgeschichte zugleich gliedert und zugleich zerrissen. Die sieben- oder achtfache Menschwerdung der Welt, die bei ihm jedesmal von der „Natur“ ausgeht und sich im „Sinn“ totläuft, zeigt immer von neuem, daß das Universum, dem die Welten irgendwie entspringen, als Prinzip Nicht-Sinn ist: die

Entwicklung der Sinngebungen tendiert auf Selbstvernichtung, damit der Nicht-Sinn, in welchem Sinn als Gegenpol angelegt war, endlich wieder triumphiere. Dem gegenüber halten wir an der Einheit der Menschheitsentwicklung fest. Auf den Ichen beruht die Menschwerdung der Welt. Was die sachliche Schicksalswelt bringt und verhängt, mit dem Menschentum hat es allewege nur soweit zu tun, als es zu Objekt wird. Wenn das sachliche Universum, um es einmal so vermessen auszudrücken, sich mit dem Ur-Ich-Universum begegnet, so geschieht es letzten Endes — abgesehen von den wenigen vulkanähnlichen Ausbrüchen des unvermittelt Seelischen — immer in „Objekten“.

Versucht man an den Grenzen der Epochen durch die Menschheitsentwicklung Linien zu legen, so entsteht ein seltsames Schauspiel. Die gegliederte d. h. in mehr oder weniger objektreiche, in viel oder wenig „seelische“ Iche eingeteilte, bald geballte, bald vereinsamte Pluralität der Individualitäten lebt in der Sphäre der Vergangenheit, die ihr zugleich, bewußt oder unbewußt, aktuell oder potentiell, Gegenwart ist. Aus der Zukunft zieht ihr das Unbekannte, Unbenannte entgegen, aber zugleich auch das Vorweggenommene. Die Kultur der Zeitlinie wird nach dem Verhältnis der Antizipationen zu dem Unbekannten zu bewerten sein. Alle die technischen „Errungenschaften“ der Vergangenheit gestatten die vorwegnehmende Beherrschung der entgegenkommenden Welt Dinge. Neben der praktischen Bewältigung steht die wissenschaftliche Objektbildung: sie ergänzen sich zum Teil. Das wissenschaftliche Weltbild im engeren Sinn thront über der

Zeit, die ihm ein Rechenfaktor ist. Aber auch das Technische und Wissenschaftliche hat offene Seiten, durch die das Individuelle der Seelen einströmt, in denen es einmal noch umgestaltet gewelt hat. Das Leben der meisten Iche ist ein zitterndes Sichvorwärtstasten in die unsichere Zukunft. Aber ihre harten und primitiven Abwehrmittel, ihr halb sinnloser, halb ausgeklügelter Kampf ums Dasein wird von den Territorien des Geistes durchbrochen, in denen sie alle doch irgendwie Herrscher oder Untertanen sind. In diesen Reichen des Geistes offenbaren sich die Inhalte der Seelen, seltsam vermischt oft mit den primitiven Bedürfnissen, mit den kurzatmigen Befriedigungen des Tages. Alle Äußerungen geistiger Art bilden ihr Gewebe besondern Sinns, alle sind ebenfalls neben Aufbewahrungen früherer Leistungen Antizipationen der Zukunft, sei es in zeitlos gültigen Geboten, sei es in gläubigen Gestaltungen des göttlichen Willens und Wesens, sei es in künstlerischen Gebilden, die Seele und Welt in unsagbarer Einheit offenbaren. Aus den geistigen Gehalten führen ungezählte Verbindungen zu den einzelnen zurück, damit sie ihr Leben in neuer Sittlichkeit, neuer Schönheit und Güte leben können. Der das Ganze als Einheit überschauende Philosoph sieht, wie die „Wirklichkeit“ sich in den Ichen millionenfach spaltet; er sieht auch, wie durch alle Irrationalität der entstehenden und scheinbar vergehenden Individualitäten Züge der ordnenden Vernunft hindurchleuchten, die ihn ahnen lassen, daß jedem Ich seine Aufgabe, und möge sie noch so gering, möge sie scheinbar negativ sein, gestellt ist. Wesentlicher ist ihm, daß der metaphysische Gehalt, den er „sinnlos“ in

sich erlebt, ihn desselben Gehalts in allen andern versichert.

Übersetzen wir das bildhaft Geschäute noch einmal in die Sprache des Begriffs, so zeigt sich das folgende Schema. Nur in Individualitäten lebt die Welt als bewußte. In jeder ist ein besonderer Objektkomplex. Aber die Komplexe überschneiden sich in den Gemeinsamkeiten des sachlichen, personalen und geistigen Nicht-Ich. Bis zu einem gewissen Grade können die Nicht-Ich-Inhalte wieder zusammengefaßt werden. Die Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens, der Wissenschaften und Kulturgeistigkeiten vermögen mit einem Minimum von Nicht-Ich-Charakter dargestellt zu werden. Es scheint, als ob sie als Reich der Begriffe ein eigenes Leben führten. Aber immer wieder werden sie mit den Individualitäten verknüpft und in sie gebunden: ja ihr geheimes Leben stammt aus den Seelen. Die übergreifende philosophische Begriffsbildung wird beiden Seiten, der der Gesetzlichkeit und der der seelischen Irrationalität, gerecht. Sie weiß, daß sie Wahrheit erforschen kann, sie weiß auch, daß an den Grenzen ihrer Begriffsbildung das Unbedingte ist. Die Erkenntnis ist nicht zum Stillstand verurteilt, es gibt einen Erkenntnisfortschritt, der von dem Fortschritt des „Lebens“, von der progressiven Menschwerdung der Welt abhängt. Der Philosophie ist nicht zweifelhaft, daß, wie man formuliert hat, das Denken des Lebens auch das Leben des Denkens ist.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung.	
1. Vom Selbstbewußtsein und der Seele	7
Erster Teil.	
Das Problem.	
2. Die Gewinnung des Ausgangspunkts	13
Erster Abschnitt.	
Das Chaos der Subjektivität.	
3. Empfindungen und Vorstellungen	15
4. Empfindungen und Begehungen	18
5. Empfindungen und Gefühle	19
6. Reproduktionen und Denkakte	20
7. Die Denkakte	23
8. Apriori und Aposteriori	26
9. Rezeptivität und Spontaneität	28
10. Der Wille und das Gefühl	30
Zweiter Abschnitt.	
Der Kosmos des wissenschaftlichen Apriori.	
11. Synthetische Urteile apriori	33
12. Wissenschaft und der Begriff der Wissenschaft	35
13. Der Umkreis des Apriori	38
14. Das Apriori in den Wissenschaften	39
15. Das begriffliche Apriori und die Subjektivität	42

Dritter Abschnitt.

Die geistigen Objektivitäten.

16. Die Intersubjektivität	46
17. Die Anfänge der geistigen Objektivitäten	49
18. Der Fortgang der geistigen Objektivität	53
19. Die Vollendung der geistigen Objektivität	56

Vierter Abschnitt.

Die unmittelbare Bezeugung des Ich.

20. Die Merkmale der unmittelbaren Bezeugung	61
21. Der Umkreis der unmittelbaren Bezeugung des Ich ..	64
22. Die Problematik der unmittelbaren Bezeugung des Ich	69

Zweiter Teil.

Der dialektische Weg zur Lösung.

Erster Abschnitt.

Der Sinn der Sinnggebung.

23. Die Lage der Metaphysik	75
24. Der Sinn	78
25. Die dialektische Behandlung der Sinnggebung	82

Zweiter Abschnitt.

Subjekt und Objekt.

26. Gültigkeit und Wesenheit	84
27. Die Formen der Entwicklung von Gültigkeit und Wesenheit	87
28. Die Formen der Entwicklung von Gültigkeit und Wesenheit: Fortsetzung	90
29. Die Formen im Bestand von Gültigkeit und Wesenheit	95
30. Die Formen im Bestand von Gültigkeit und Wesen- heit: Fortsetzung	99
31. Die Formen im Leben von Gültigkeit und Wesenheit	104

Dritter Abschnitt.

Natur und Gesetz.

32. Das Ich und die natürliche Weltanschauung	107
33. Das Ich und die philosophischen Systeme	111
34. Die Individualität	115
35. Die Wirkung des Ur-Ich in der Subjektivität	119
36. Ur-Ich und Subjektivität: die Anfänge der Geistigkeit	123
37. Das Wesen der Geistigkeit	127
38. Das Unbedingte	133

Schluß.

Zwei synthetische Ansätze.

39. Das Wahrheitsproblem	141
40. Die Welt als Menschwerdung	144

Don demselben Verfasser ist erschienen:

Philosophie und Dichtung Sonette von Ernst Dowinkel

Breitkopf-Straktur
gr. 8°, holzfreies Papier, Halblederband
Ladenpreis 4.50 Mark

V o r s p r u c h

Die Form ist seltsam; auch der Reiz,
das bildlos doppelt Ausgezogene,
von hundert Köpfen Abgewogene
erneut zu bilden und mit trockenem Geiz.

Es lockt die Sache selbst, es lockt die Mühe,
die bei dem Werk sich köstlich selbst belohnt.
Es treibt das feine Spiel, das lächelnd thront:
das kennt den Abend nicht, nur Morgenfrühe.

Der Geist kredenzt im heil'gen Pinienhain
der Poesie und Weisheit einen Wein;
der leuchtet leis im Abenddämmerchein.

Die Weisheit mit den grauen Augen wacht
und sinnt und achtet nicht der langen Nacht.
Die Dichtung hat im Sternenlicht gelacht.

Einige Überschriften der 42 Sonette, z. B.: Der Begriff, der Wille, Metaphysik, oder Heraklit, Platon, Kant, Fichte, Naturp, oder Naturalismus, Expressionismus, Klassizismus, oder Goethe, Kleist, Keller, Th. Mann lassen Inhalt und Absicht des Büchleins und dessen seltsamen Reiz erkennen.

f. A. Herbig, G. m. b. H., Berlin W 35

Von demselben Verfasser ist erschienen:

Psychologie der Pädagogik

VON

Ernst Döwindel

Gebunden 3 Mark

Der Verfasser dieses Buches gibt hier — nicht überraschend für die, die diesen eigenartigen Denker schon aus seinen früheren Werken kennen — mehr, als der Titel des Buches vermuten läßt. Dieser „Psychologie der Pädagogik“ liegt ein geschlossenes, methodisch erarbeitetes System der Philosophie zugrunde, aus dem ein Ganzes der Pädagogik freilich nicht einfach deduziert wird, das aber Ordnung und Deutung der fülle der pädagogischen Vorgänge erst möglich macht. Und indem philosophische Kategorien zu solchem Verständnis und „Begreifen“ der Wirklichkeit des pädagogischen Lebens helfen, bewähren sie dadurch zugleich ihren eigenen Wahrheitsgehalt, so daß eine solche Untersuchung nicht nur von pädagogischem, sondern vielmehr von höchstem philosophischen Interesse ist. Man versteht den Verfasser unzureichend, wenn man glaubt, wie es neuerdings öfter geschehen ist, es sei ihm im wesentlichen um die Begründung einer pädagogischen Typenlehre zu tun, in Wahrheit ist er einer der ganz wenigen, die auf ein System der Pädagogik ausgehen, freilich kein dogmatisches natürlich, sondern ein offenes, denn ein „rechtes System, das immer philosophisch ist, ist niemals fertig“. . . . (Kantstudien)

f. A. Herbig, G. m. b. H., Berlin W 35

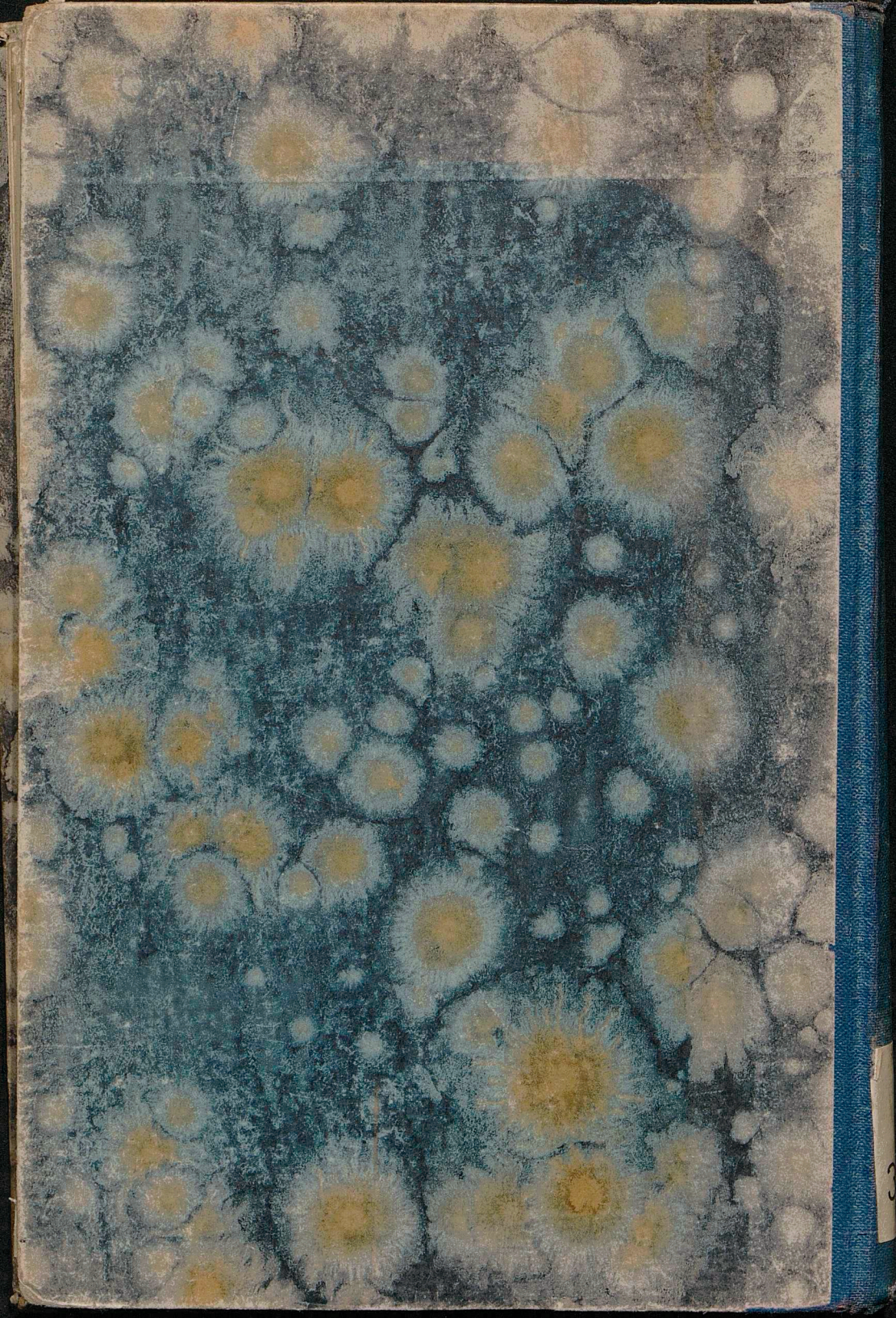
16. 2. 61

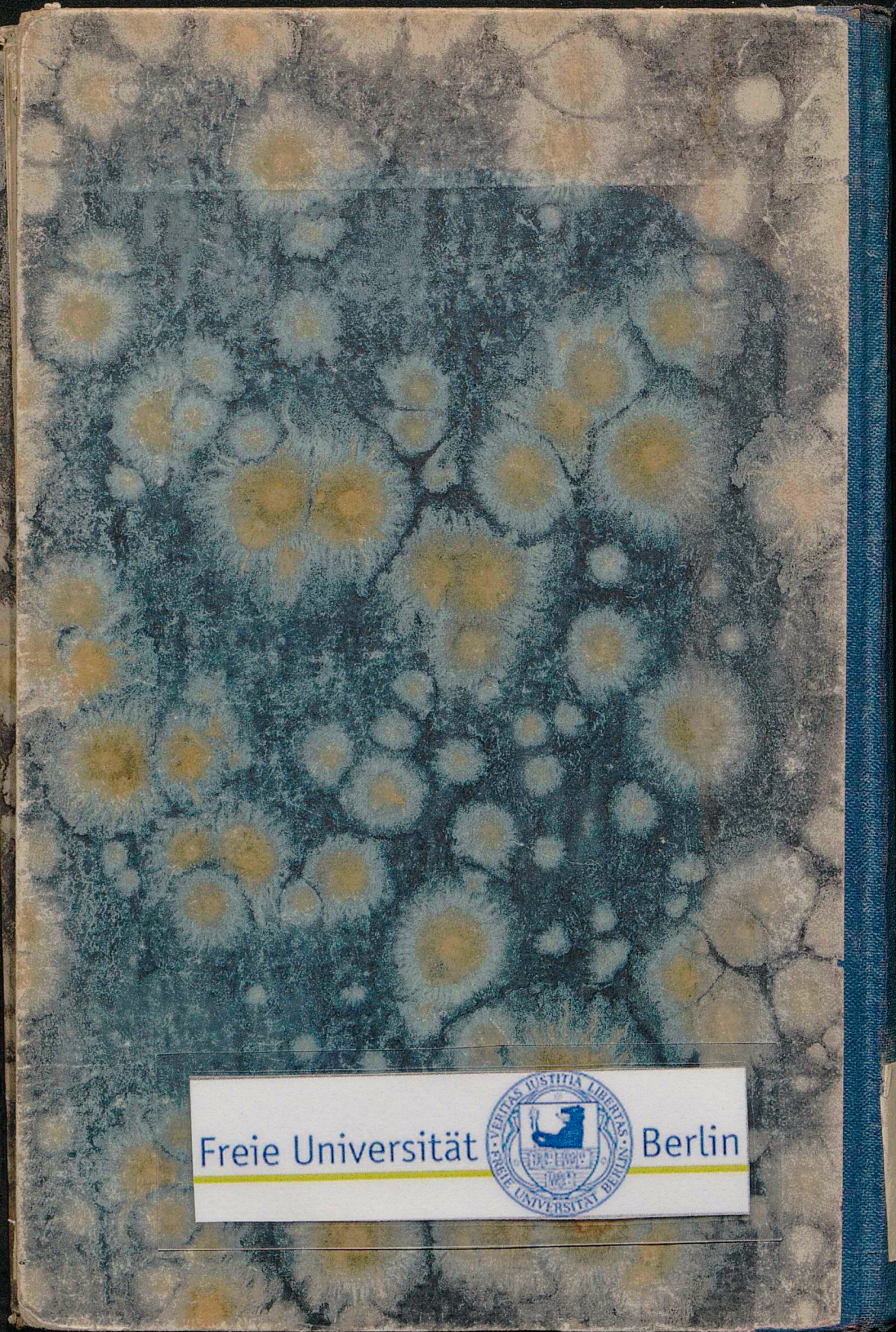
Besichtvermerk

Freie Universität Berlin



5339227/188





Freie Universität



Berlin

x-rite



colorchecker CLASSIC