

IDEALISMUS - REALISMUS

Von MAX SCHELER-Köln

Zu den größten Gegensätzen, die es in der philosophischen Ontologie und Erkenntnistheorie („prima philosophia“) gibt, gehört auch heute noch der standpunktliche Gegensatz, den man mit „Idealismus“ und „Realismus“ bezeichnet. In der deutschen Philosophie der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit hat dieser überaus umfassende Gegensatz vor allem zwei speziellere Unterformen angenommen: er wurde zum Gegensatz des sogenannten „Bewußtseinsidealismus“ und des sogenannten „kritischen Realismus“. Die Tendenz der Entwicklung ging –nebenbei– in den letzten Jahrzehnten offensichtlich dahin, daß die selbst sehr mannigfachen Formen des Bewußtseinsidealismus an Anhängerschaft stark abnahmen, der sogenannte kritische Realismus dagegen immer mehr Boden gewann.

Das Ziel dieser Abhandlung ist ein doppeltes: erstens zu zeigen, daß es falsch ist, für eines der Glieder dieses Gegensatzes zu optieren; zweitens, daß sowohl die Familie des Bewußtseinsidealismus wie die mannigfachen Familien des sogenannten kritischen Realismus samt und sonders auf drei verschiedenen Irrtümern beruhen. Nämlich: 1. auf falschen Fragestellungen, 2. auf ganz ungenügenden Sonderungen der sachlichen Teilprobleme, 3. auf einem bestehenden *πρώτον ψεῦδος*, d. h. auf einer beiden Standpunkten gemeinsamen falschen, streng widerlegbaren Voraussetzung, deren scharfe Erfassung dem gesamten Problembestand eine fundamental neue Bedeutung gibt und zur endgültigen Überwindung dieses Gegensatzes führt. Da es mir vor allem auf dieses *πρώτον ψεῦδος* ankommt, stelle ich es schon hier an die Spitze meiner Ausführungen, wenn es auch erst später in seinen mannigfachen Formen ganz verstanden werden kann.

Diese falsche Voraussetzung besteht darin, anzunehmen, daß das, was wir Dasein oder Realität irgend eines Gegenstandes nennen, (Innenwelt, Außenwelt, fremdes Ich, Vitalwesen, totes Ding usw.) und das, was wir sein Sosein (zufälliges Sosein, respektive sein „Wesen“, *essentia*) nennen, untrennbar seien in Bezug

auf die Frage, ob sie dem Wissen (scientia), ferner dem Reflexwissen (Bewußtsein con-scientia) immanent sind, respektive sein können oder nicht. Eine meiner positiven Hauptthesen ist nun: Alles („zufällige“ und „Wesens“) So-sein kann dem Wissen und Bewußtsein prinzipiell selber und genau so, wie es jenseits des Bewußtseins ist, also nicht nur vertreten durch ein repräsentierendes „Bild“, Wahrnehmung, Vorstellung, repräsentativem Gedanken, immanent sein und wahrhaft selbst einwohnen, – freilich je in ganz verschiedenen Graden der Adäquation, freilich auf ganz verschiedenen Stufen der Relativität seines Daseins zu Dasein und Beschaffenheit (Organisation) des „wissenden“ Subjektes, ~~Niemals~~ aber sein Dasein, das vielmehr wesensnotwendig, wissens- und bewußsteinstranszendent, wissens- und bewußteinsfremd und unabhängig bleibt – wesensnotwendig transzendent, im Grenzfall auch für einen „göttlichen allwissenden Geist“. Oder: Sosein und Dasein jedes möglichen Gegenstandes sind trennbar in Bezug auf das mögliche „in mente“ Sein. Sosein kann in mente sein und ist es auch, in evidentem Soseinserkenntnis, also mit Ausschluß von Täuschung und Irrtum, – Dasein niemals. Wie Dasein trotzdem „gegeben“ sein kann, davon später. Dasein ist dem Denken so transzendent wie aller Anschauung und Wahrnehmung, wie aller Kooperation beider in der höheren Wissensform, die wir „Erkenntnis“ nennen und die stets ein „Wissen von Etwas als Etwas“ ist, eine Deckung von Anschauung und Gedanke. Und nun folgere ich: Jeder sogenannte „kritische Realismus“ und jeder „Bewußtseinsidealismus“ kommen dadurch zu stande, daß Sosein und Dasein für untrennbar gehalten werden in Bezug auf ihre mögliche Wissens- und Bewußtseinsimmanenz. Wahr und richtig urteilen alle Vertreter des Bewußtseinsidealismus – z. B. Rickert und die Marburger Logizisten, Schuppe, H. Cornelius und die positivistischen Idealisten –: Das Sosein des Gegenstandes kann „selbst“, also nicht nur vertreten durch ein hinweisendes „Bild“ oder „Symbol“, „in mente“ sein. Aber aus dem πρώτον ψεῦδος, der dem Bewußtseinsidealismus gemeinsam ist mit dem kritischen Realismus aller Art, ziehen sie den formal richtigen, material aber falschen Schluß: Also muß auch alles mögliche Dasein in mente sein, also gibt es kein

1) Ueber die Scheidung des zufälligen Soseins und der echten Essentia vergleiche die folgenden Abschnitte.

bewußtseinstranszendentes, kein vom Bewußtsein unabhängiges Dasein (esse = percipi); Bewußtsein (überindividuelles Bewußtsein oder Bewußtsein überhaupt) ist also wesensnotwendig Korrelat auch alles Daseins. Alle kritischen Realisten, wie immer sie ihre These zu beweisen suchen, ziehen andererseits aus demselben ersten Irrtum und einem gleichfalls wahren Satze, dessen Erkenntnis sie vor den Bewußtseinsidealistern voraushaben, daß nämlich alles Dasein eines Gegenstandes immer und wesensnotwendig jedem möglichen (auch dem göttlichen) Bewußtsein transzendent ist und nie und nimmer Inhalt eines Wissens oder Bewußtseins werden kann –, den formal wiederum richtigen, aber material falschen Schluß: Also muß auch das Sosein eines Gegenstandes immer und notwendig unabhängig, getrennt, geschieden sein von allem möglichen Wissen und Bewußtsein; und daher kann „im Bewußtsein“ – wir sehen davon ab, daß sie sich das, was sie „Bewußtsein“ nennen, gern wie einen „großen Kasten“ vorstellen, nicht aber nur als „Akt“, „Intention“ denken – niemals etwas anderes gegeben sein, als ein „Bild“, respektive ein hinweisendes Symbol (Wahrnehmung, Vorstellung, Gedanke usw.) auf das Sosein des Gegenstandes. So kommen beide Standpunkte aus einem gemeinsamen ersten Irrtum und je einem wahren Satz zu je einem falschen Schluß, der sich zum andern Schlußsatz in einem contradiktorischen Verhältnis befindet.

Doch das ist nur einer der Grundirrtümer dieser erkenntnistheoretischen Standpunkte. Was mich bewegt, ihn hier an die Spitze zu stellen, ist die wichtige Tatsache, daß es der einzige Irrtum ist, der allen Formen, einerseits des Bewußtseinsidealismus, andererseits des kritischen Realismus, gemeinsam ist. Sonst bestehen zwischen den übrigen Irrtümern der verschiedenen Formen beider Standpunkte große Unterschiede, die wir später aufzuführen haben.¹⁾

1) Von der ganzen Abhandlung, die in Kürze im Verlag Cohen, Bonn, als Sonderdruck erscheint, ist hier abgedruckt nur der zweite und dritte Teil, betitelt: „Sonderung, Anordnung und Lösung der Probleme, die der Realitätsfrage vorhergehen“ (Teil II) und „Das eigentliche Realitätsproblem“ (Teil III).

Der erste Hauptteil der Abhandlung gibt eine Formenlehre und Kritik der in der abendländischen Philosophie bestehenden Formen des Idealismus und Realismus. Der vierte Teil wird meine „Lehre von Wesen und Wesenserkenntnis“ bringen, der fünfte Hauptteil eine Auseinandersetzung mit Martin Heideggers „Zeit und Sein“.

Teil II.

Sonderung, Anordnung und Lösung der Probleme, die der Realitätsfrage vorhergehen.

Den größten Fehler der bisherigen Lösungsversuche des Idealismus-Realismusproblems sehen wir in der mangelnden Scheidung und der unrichtigen logischen Anordnung der Teilfragen, die in das Ganze des Problems eingehen. Darum ist es unsere erste Aufgabe, eine genaue Sonderung der Teilfragen vorzunehmen und sie auf ihre sachliche innere Abhängigkeit hin zu prüfen. An die Spitze zu stellen wäre dann die Frage, die ich als diejenige der Evidenzordnung bezeichnen will.

I. Evidenzordnung.

Schon Leibniz bemerkt dem „*cogito ergo sum*“ gegenüber treffend: „*cogitatur ergo est*“ sei nicht weniger evident als „*cogito ergo sum*“ — natürlich heißt „*est*“ hier nicht Dasein oder Realität, sondern Sein irgendwelcher Art und Form, also auch ideales Sein, fiktives Sein, Bewußt-Sein usw. Aber es ist über diesen Satz des Leibniz noch hinauszugehen. Der Akt der *cogitatio* steht in Korrelation nicht, wie Leibniz sagt, zum Sein, sondern nur zu jener Art des Seins, die wir als „gegenstandsfähiges Sein“ bezeichnen. Das gegenstandsfähige Sein muß scharf unterschieden werden von dem nicht-gegenstandsfähigen Akt-Sein, d. h. einer Art des Seins, das nur im Vollzug, eben im Vollzug des Aktes, seine Seinsweise besitzt. „Sein“ im weitesten Sinne des Wortes kommt ja auch dem Akt-Sein, dem *cogitare* zu, von dem man nicht fordern kann, daß es seinerseits wieder ein *cogitare* voraussetze. Auch unseres Trieblebens können wir nur „inne“ werden, ohne es so wie die bildhaften Teile des Bewußtseins „gegenständlich“ zu haben. Darum drückt die oberste Evidenz der Satz aus: „Es gibt etwas“ oder besser „Es gibt nicht nichts“, wobei wir unter dem Worte „nichts“ nicht verstehen das „nicht Etwas Sein“ oder das „Nichtwirklichsein“, sondern den negativen Verhalt des Nichtseins überhaupt.¹⁾ Ein zweiter evidenten Satz ist, daß alles, was in irgend einem Sinne möglicher Seinsarten „ist“, in ein „Sosein“, „Was-

1) Daß, wenn nicht Nichts ist, es eine Seinsart geben muß eines Seienden, das nur durch sich ist, ist eine Einsicht, die unmittelbar auf die erste folgt. Hier wurde von ihr abgesehen. Vergl. meine Abhandlung „Vom Wesen der Philosophie“ in „Vom Ewigen im Menschen“.

Sein", Wesen – wobei wir zufälliges Sosein und echtes Wesen noch nicht trennen – zerfällt und in irgend einen Modus des „Daseins“.

Schon mit diesen beiden Sätzen ist es uns ermöglicht, einen Begriff genau zu bestimmen, der dem des Bewußtseins noch vorhergeht, den Begriff des „Wissens“. Das Wissen ist ein letztes eigenartiges und nicht weiter ableitbares Seins-Verhältnis zweier Seienden. Ich sage nämlich: irgend ein seiendes A „weiß“ von irgendeinem seienden B dann, wenn A teilhat an dem Wesen oder Sosein von B, ohne daß durch diese Teilhabe das Sosein oder Wesen von B irgendeine Änderung erleidet. Solche Teilhabe ist sowohl dem gegenstandsfähigen Sein als dem akthaften Sein gegenüber möglich; dem akthaften Sein z. B. durch Nachvollzug des Aktes, Gefühlen gegenüber durch Nachfühlen usw. Die „Teilhabe“ ist also ein weiterer Begriff als der des gegenständlichen Wissens, d. h. des Wissens um gegenstandsfähiges Sein. Die Teilhabe, von der hier die Rede ist, kann niemals in eine kausale Beziehung oder eine Beziehung der Gleichheit und Ähnlichkeit oder in die Beziehung von Zeichen und Bezeichnetem aufgelöst werden, sondern ist eine letzte Wesensbeziehung eigener Art. Wir sagen ferner, daß B, wenn diese Teilhabe des A an ihm stattfindet und B zum gegenstandsfähigen Sein gehört, ein „Gegenstand“ sein wird. Das Sein des Gegenstandes mit dem Gegenstandssein eines Seienden zu verwechseln, ist einer der Grundirrtümer des Bewußtseinsidealismus. Dagegen geht nun das Dasein von B im Sinne der Realitätsmodifikation niemals in die Wissensbeziehung ein, sondern kann zum realen Träger des Wissens immer nur in einer Kausalbeziehung stehen. Das ens reale bleibt also außerhalb jeder möglichen Wissensbeziehung, nicht etwa der menschlichen nur, sondern auch einer eventuellen göttlichen. Ein logisch späterer Begriff ist dann derjenige des „intentionalen Aktes“; und ein noch späterer der des „Subjektes“ dieses Aktes, eines aktvollziehenden „Ich“. Intentionaler Akt ist zu definieren als jenes Werdesein in A, durch das A eine Teilhabe am Sosein oder Wesen von B gewinnt, oder das, wodurch jene Teilhabe hergestellt wird. Insofern gingen die Scholastiker mit Recht von der Unterscheidung eines ens intentionale und eines ens reale aus und bauten erst auf diesem Unterschied denjenigen eines intentionalen Aktes und einer Realbeziehung zwischen dem Träger des Wissens und dem dinglichen Sein auf.

2. Wissen und Bewußtsein.

Erst nachdem so der Begriff des Wissens gewonnen und auf ein Seinsverhältnis gegründet ist, kann die besondere Seinsart gewonnen werden, von der der Satz der Bewußtseinsimmanenz – der Ausgangspunkt sowohl des Bewußtseinsidealismus als des kritischen Realismus – fälschlicher Weise als erster Einsicht ausgeht: das Sein des „Bewußt-Seins“. Alles Bewußt-Sein ist zunächst unter den Oberbegriff des idealen Seins zu bringen, auf alle Fälle des irrealen Seins. Real mag das Psychische sein, das sich in Bewußtseinserlebnissen „darstellt“, niemals aber das Bewußt-Sein selbst. Aber nicht nur in diesem Sinne ist der Begriff des Bewußtseins abgeleitet. Das Bewußtsein setzt auch den Begriff des Wissens bereits voraus, und nichts ist irriger, als umgekehrt vorzugehen und das Wissen selbst nur als eine besondere Weise oder gar als einen besonderen „Inhalt des Bewußtseins“ zu definieren. Das wird völlig klar, wenn wir der besonderen Art des Wissens und Bewußt-Seins, die wir Bewußt-Sein nennen, eine andere und ihr vorhergehende Art des Wissens gegenüberstellen, die keinerlei Art des Bewußt-Seins einschließt. Wir wollen dieses Wissen als das ekstatische Wissen bezeichnen, das wir beim Tier, bei den Primitiven, beim Kind, ferner in bestimmten pathologischen und sonstigen an- und übernormalen Zuständen sehr deutlich (z. B. beim Erwachen aus der Narkose) finden. Ich habe andernorts gesagt, das Tier habe seine Umwelt niemals als Gegenstand, sondern es lebe nur „in sie hinein“; es verhalte sich der Außenwelt gegenüber nur in den Grenzen verschieden, als sie seine Triebimpulse, in denen es Widerstände aller Art als „Umwelt“ erlebt, befriedigt oder Trieberfüllung versagt. Es ist daher ein durchaus zu bestreitender Satz (Descartes, Franz Brentano u. A.), daß alle psychischen Funktionen und Akte von einem unmittelbaren Wissen um sie begleitet wären, – und ein noch mehr bestreitbarer Satz, daß die Ich-Beziehung eine Wesensbedingung aller Wissensvorgänge sei. So schwierig es ist, im erwachsenen zivilisierten Menschen rein ekstatisches Wissen, sei es in Erinnern, träumerischer Entrückung, Wahrnehmung, Gedanke, gefühlsmäßiger Identifizierung mit Dingen, Tieren, Menschen, herzustellen, so ist doch zweifellos, daß wir in allen Wahrnehmungen und Vorstellungen der Dinge und Ereignisse primär sie selbst, nicht aber bloße „Bilder“ von ihnen oder Repräsentationen irgendwelcher Art zu erfassen meinen.

Bewußtsein wird Wissen aus seiner ursprünglich ekstatischen Form des einfachen Habens von Dingen, ohne Wissen des Habens und dessen, wodurch und worin gehabt wird, erst, wenn sich der (wahrscheinlich erst dem Menschen mögliche) an ausgezeichneten Widerständen, Widerstreiten, Widersprüchen, auf alle Fälle aber an einem ausgeprägten Leiden erwachsende Akt des Zurückgeworfenseins auf das Ich, wenn sich der „actus re-flexivus“ einstellt, in dem zum Wissen um die Dinge ein Wissen um das Wissen der Dinge, ferner ein Wissen um die Art des Wissens (z. B. Erinnerung, Vorstellung, Wahrnehmung) und schließlich darüber hinaus noch ein Wissen um den Ichbezug des vollzogenen Aktes – auf den Wissenden – hinzutritt. Dieses letztere Wissen, das sogenannte Selbstbewußtsein, folgt im Verhältnis zum jeweiligen Ichbezug erst dem Wissen um den Akt. Der Satz Kants, daß ein „Ich denke“ alle Gedanken des Menschen müsse begleiten können, mag richtig sein, daß er sie tatsächlich immer begleitet, ist jedoch ohne Zweifel falsch. Die Art des Seins aber (und zwar des idealen Seins), die Inhalte besitzen, indem sie also reflexiv in ihrer Gegebenheit in „bewußtem“ Akte gehabt werden, also reflexiv werden, ist das Sein des Bewußt-Seins. Die vielfach sich findende Behauptung, daß Bewußtsein eine „Urtatsache“ sei, daß man von einem „Ursprung“ des Bewußtseins nicht sprechen dürfe, ist also vollständig abzuweisen. Genau nach denselben Gesetzen und aus denselben Motiven heraus, aus denen sich das Bewußtsein von Reflexionsstufe zu Reflexionsstufe steigert – und dieses Motiv ist stets und immer ein Leiden irgendwelcher Art, ein Leiden an dem, wie wir sehen werden, allem Bewußtsein bereits ekstatisch vorgegebenen Realsein –, ist auch der Ursprung des Bewußtseins selbst aus einem vorbewußten, teils über-, teils unterbewußten Seins-Zustande der Wissensinhalte zu denken. Nur eine ganz bestimmte historische Stufe überreflektierter städtischer Zivilisation konnte die Tatsache des Bewußtseins zum Ausgangspunkte aller theoretischen Philosophie machen, ohne die Seinsweise dieses Bewußtseins näher zu kennzeichnen.

3. Das Problem der Transzendenz des Gegenstandes und des Transzendenzbewußtseins.

Ein drittes Vorproblem für alle Realitätstheorie ist dasjenige des Transzendenzerlebnisses. Wir sahen bei Berkeley, daß der Fehler des *percipi=esse* und die Behauptung, daß alles Sein, das wir denken, eben dadurch, daß es gedacht sei, nicht gleichzeitig als unabhängig vom Denken bestehend angesehen werden könne, eine Verkennung des allen intentionalen Akten eigentümlichen Transzendenzbewußtseins einschließt. D. h. es ist hier verkannt, daß nicht nur das Denken im engeren Sinne, im Sinne der Gegenstandserfassung durch Bedeutungen und der Sachverhaltserfassung durch Urteile, sondern jede Intention überhaupt, also auch Wahrnehmung, Vorstellung, Erinnerung, Wertfühlen, Zweck- und Zielsetzung, über den Akt und den aktualen Aktinhalt „hin ausweist“, ein Aktfremdes intendiert – auch im Falle, daß das Gedachte selbst wieder ein Gedanke ist. „Intentio“ bedeutet ja eben eine zielhafte gerichtete Bewegung auf etwas hin, was man selber nicht „hat“, oder was man nur partiell und unvollständig „hat“. Nur dadurch, daß Berkeley mit J. Locke, der zuerst diesen Grundirrtum in die Philosophie eingeführt und damit den eigentlichen „Psychologismus“ in der Erkenntnistheorie begründet hat, die Vorstellung (auch schon die Empfindung) zu einem Dinge macht, zu einem substanzartig gedachten, immateriellen Etwas, und ebenfalls mit J. Locke Akt, Aktinhalt und Gegenstand nicht scheidet, konnte er zu dem Satze *esse = percipi* kommen; indem er ferner auch das Sein der Gegenstände mit dem diesem Sein nur ganz variabel verbundenen Gegenstand-sein des Seins verwechselte. Andererseits ist diese Transzendenz des intentionalen Gegenstandes über Intentio und aktualen Inhalt der Intentio hinaus allem Gegenstandsein gemeinsam. Sie ist z. B. auch eigen den sicher nicht realen, sondern idealen, nach einem Operationsgesetz unserer Denk- oder Anschauungsschritte aus vorsensuellem Anschauungsmaterie erzeugten idealen Gegenständen der reinen Mathematik, z. B. der Zahl 3; sie ist aber ferner auch eigen allen fiktiven Gegenständen, ja sogar widersinnigen Gegenständen, z. B. dem vieredigen Kreis. Alle diese Gegenstandsarten, z. B. der goldene Berg oder das Rotkäppchen, erfüllen den Grundsatz von der Transzendenz der Gegenstände über das

hinaus, was je von ihnen im Bewußtsein aktuell gegeben ist, genau ebenso sehr wie die realen, von allem Bewußtsein und Wissen unabhängig seienden Gegenstände.

Eben darum, weil dieser Grundsatz der Transzendenz des Gegenstandes von der Daseinsmodifikation der Gegenstände, also auch von der Frage, ob sie durch uns hervorgebracht sind oder unabhängig bestehen, ob sie ficta oder reales Sein sind, ganz und gar unabhängig ist, ist diese Tatsache des Transzendenzbewußtseins auch nicht im entferntesten geeignet, das Problem der Realität zu lösen. Dies wird gleichmäßig verkannt von W. Freytag, Edith Landmann, weitgehend auch von E. Husserl selbst, ferner von P. Linke; ja man hat sogar von einem „intentionalen Realismus“ (E. Landmann) sprechen wollen im Unterschied vom kritischen Realismus und anderen Arten des Realismus. Mit vollem Recht hat dagegen jüngst N. Hartmann hervorgehoben, daß das Hinausragen des intentionalen Gegenstandes über Bewußtseinsinhalt und Aktinhalt für das Problem des Realismus auch nicht das Mindeste eindeutig entscheiden könne¹⁾. Wenn etwas ein intentionaler Gegenstand ist, so kann man ihm daraus allein nie ansehen, ob ihm Realität zukommt oder nicht. Wenn die wahrgenommene Kirsche, das gedachte Dreieck, ein geträumter Freundesbesuch, das Rotkäppchen, ein willensmäßig gefaßtes „Projekt“, ein gefühlter Wert, völlig andere Bestimmungen und Prädikate haben als die psychischen Prozesse und ihre aktualen Inhalte, in denen dieser Gegenstand erscheint, so gilt das für Reales und Irrales völlig gleichmäßig. Das Realitätsproblem selbst liegt also ganz und gar jenseits dieser Tatsache der Transzendenz des Gegenstandes. Erledigt mit diesem Satz ist nur das *percipi = esse* im psychologistischen Sinne Berkeleys, ferner der Versuch, das Gegenstandssein überhaupt, die Trennung des Gegenstandes von der Vorstellung, sowie es D. Hume in seinem Traktat versuchte, erst aus einem psychogenetischen Prozeß abzuleiten, wobei doch selbst schon die Vorstellungen, an denen sich dieser Prozeß vollziehen soll, verdinglicht sind.

Gewonnen ist durch diese Transzendenz des Gegenstandes die mögliche Identifizierbarkeit des Gegenstandes in einer Aktmehrheit und des von mehreren Individuen Gedachten – eine Identifizierbarkeit, die nicht nur idealen, nach einem bestimmten

1) Vgl. N. Hartmann „Metaphysik der Erkenntnis“. II. Auflage.

Operationsgesetz erzeugten und darum von Jedem aus demselben, allen Sinnesempfindungen vorgegebenen Anschauungsmaterial nacherzeugbaren Gegenständen zukommt, sondern genau so Gegenständen des Mythos und des Märchens, des Glaubens und der künstlerischen Phantasie. Auch der Goethe'sche „Faust“, auch Apollo und Rotkäppchen, sind durch mehrere Menschen identifizierbar und Gegenstände gemeinsamer allgemeingültiger Aussagen. Ja strenge So-seins-Identität und ein evidenten Wissen um diese Identität gibt es sogar nur bei idealen Gegenständen. Unser Wissen, daß wir alle dieselbe Zahl 3 denken, in strengster Soseins-Identität, ist viel evidenten, als daß wir alle denselben realen Gegenstand, etwa einen Baum, denken. Bei realen Gegenständen kann es sogar als wesensmäßig ausgeschlossen erwiesen werden, daß der aktuelle Inhalt, in dem der Gegenstand vorgestellt und gedacht wird, in einer Mehrheit von Akten und für viele Individuen genau derselbe sein kann. Was ferner die Tatsache des Transzendenzbewußtseins, die so lange in der neueren Philosophie übersehen wurde, für das Realitätsproblem als Voraussetzung leistet, ist nur dies, daß die Akte, in denen es auftritt, die Realitätsgegebenheit, von der später die Rede sein wird, in die gegenständliche Form bringen können, also das so als „real“ Gegebene auch zu einem realen „Gegenstande“ erheben können. Damit ist aber auch die Leistung des Transzendenzbewußtseins für das Realitätsproblem zu Ende. So richtig eben dasselbe auch von N. Hartmann gesagt wird gegenüber den in vieler Hinsicht scharfsinnigen und treffenden Ausführungen von Paul Linke¹⁾ zu Nicolai Hartmanns Realitätslehre, so ist doch hervorzuheben, daß die Transzendenz des Gegenstandes die Realität des Gegenstandes auch nicht ausschließt, und zwar im strengen Sinne desselben Gegenstandes, der auch intentionaler Gegenstand ist.

Sehr wichtig ist einzusehen, daß die Transzendenz des Gegenstandes keineswegs ein allem Wissen notwendig zukommender Urgehalt ist. Er fehlt allem ekstatischen Wissen. Im ekstatischen Wissen ist die gewußte Welt noch nicht gegenständlich gegeben. Erst indem im actus der reflexio (logisch und genetisch gleichzeitig) der ekstatische Wissen gebende Akt und das ihn vollziehende

1) Philosophischer Anzeiger I, 2. Halbband 1926.

Subjekt selbst wieder Wissensinhalt werden, wird das ursprünglich im ekstatischen Wissen gegebene Sosein ein bloßer gerichteter Hinweis auf den „Gegenstand“, und erst hierdurch bleibt der Gegenstand oder bleibt das, was zum Gegenstand wird, als nunmehr dem Bewußtsein „transzendent“ gleichsam stehen. Daher müssen immer dann, wenn es Bewußtsein gibt, auch bewußtseinstranszendente Gegenstände dem Bewußtsein gegeben sein. Das ist eine unzerreißbare Struktur. Das Selbstbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein entspringen, wo immer sie entspringen, streng gleichzeitig und durch denselben Prozeß; nicht erst wird durch das Urteil – auch nicht durch das eingliedrige, einfache Urteil, wie man gemeint hat – einem ungegenständlich Gegebenen die Gegenstandsform als Kategorie aufgeprägt (so z. B. Heinrich Maier in seinem Buche „Wahrheit und Wirklichkeit“). Das ist eine reine Konstruktion. Das Gegenstandsbewußtsein geht allem Urteil vorher und wird nicht erst durch das Urteil geschaffen. Und dasselbe gilt von den Sachverhalten. Das Gegenstandsbewußtsein und der intentionale Gegenstand ist nicht die Folge einer tätigen „Formung“ oder „Aufprägung“, die wir am Gegebenen durch Urteilen oder eine sonstige Denkopoperation vollziehen, sondern es ist im Gegenteil die Folge eines Rückzugs, nämlich die Folge des re-flexiven Aktes, in dem ein ursprünglich ekstatisch gebender Akt sich auf sich selbst wissend zurückwendet und als „Ausgangspunkt“ dieses Aktes ein zentrales „Ich“ antrifft – wie es in allen möglichen Stufen und Graden der „Konzentration“ und „Sammlung“ im „Selbstbewußtsein“ gegeben sein kann. Das Gehabte bleibt „als“ Gegenstand stehen, indem der Akt der Reflexion das Wissen auf den Wissenden zurückwendet, – als Folge einer Abwendung, eines Rückzugs, nicht einer aktiven Zuwendung.

Man könnte nach dem Gesagten also sehr wohl die reale Welt aufgehoben denken, ohne Bewußtsein und Ich zu verändern oder aufzuheben, keineswegs aber die Welt der Bewußtseinstranszendenz und ihrer Gegenstände. Sowohl Descartes wie Lotze haben diesen Sachverhalt verkannt. Wo ein cogito besteht, da muß auch ein cogitatur bestehen, in dem ein transzendenter Gegenstand gedacht wird. Nur Wesen mit reflexio und Selbstbewußtsein können Gegenstände haben. Charlotte Bühler hat neuerdings wahrscheinlich gemacht, daß der Säugling noch kein gegenständliches Bewußtsein besitzt; und auch im Erwachen aus der Narkose können wir den Prozeß des

Wiedergegenständlichwerdens der Umweltgegebenheit verfolgen. Das Realitätsproblem hat mit dem Transzendenzbewußtsein ferner noch das eine zu tun, daß es, wie schon angedeutet, zeigt, wie das bloße ekstatische Haben von Realität im unmittelbar erlebten Widerstand eines X gegen das zentrale Triebleben in ein reflexives und damit gegenständliches Haben der Realität übergeht. Und ganz ähnliche Übergänge finden wir auch zwischen ekstatischer, im Sein des Vergangenseins aufgehender Erinnerung und reflexiver Erinnerung, ekstatischen Triebhandlungen und wiederkehrender „Besinnung“, ekstatischer Hingegebenheit an einen Wert und Vergegenständlichung des Wertes, „Identifizierung“ mit dem Fremd-Ich und noch so schwachem „Verstehen“.

4. Das Sphärenproblem.

Eine der eingreifenden Verwechslungen, die sich an das Realitätsproblem geknüpft haben, war es ferner, daß man das große vielfältige Problem der Sphären, vor allem der Sphären von sogenannter Außenwelt und Innenwelt, Physischem und Psychischem, mit dem Realitätsproblem verwechselte. Im Sinne der Annahme einer (falschen) Vorgegebenheit der Innenwelt vor der Außenwelt nimmt jene Verwechslung unbestimmt und undeutlich schon Descartes vor, deutlich und bestimmt Berkeley, ferner J. G. Fichte, W. Dilthey, W. Wundt, insofern letzterer das Psychische „unmittelbar“, das Physische erst „mittelbar“ gegeben sein läßt; andere wieder im Sinne der gleichfalls falschen Lehre einer Vorgegebenheit der Außenwelt und ihrer Gegenstände (O. Külpe, P. Natorp). Ich stelle hier nicht in extenso das ganze umfassende sachliche Problem der „Sphären“. Ich möchte nur aufzählen, wieviele un-reduzible Sphären des Seins es nach meiner Meinung gibt: Es gibt ① die Sphäre des *ens a se* im Unterschiede zu allem relativen Sein; ② die Sphären von Außenwelt und Innenwelt; ③ die Sphäre von Lebewesen und Umwelt; 4) die Ich- Du- und Gemeinschaftssphären. Ein gemeinsames Grundgesetz der Sphären ist es, daß das Sein der Sphäre allen empirischen Einzelgegenständen, die durch Wahrnehmungen und Anschauungen aller Art gegeben werden, stets vorgegeben ist. Ob aber überhaupt innerhalb jeder dieser Sphären Realität auch nur gegeben sein kann, ist erst durch eine besondere Untersuchung auszumachen. Erst recht ist es eine Auf-

gabe der positiven Wissenschaften, festzustellen, welche Gegenstände innerhalb der Sphären, in denen Reales überhaupt gegeben sein kann, auch tatsächlich real sind.

Aus diesem Grunde ist also schon die Wortverbindung „Realität der Außenwelt“ zurückzuweisen. Sie suggeriert, daß es ein ganz besonderes Realitätsproblem „der Außenwelt“ gebe, oder auch, daß die bloße Anerkennung einer selbstständigen Außenweltssphäre, sei sie der Innenwelt vorgegeben oder gleichzeitig mit ihr gegeben, auch schon irgend etwas leiste für die ganz andere Frage, ob denn außerdem auch real sein könne, was in der Außenwelt gegeben ist. Auch die Außenweltssphäre – wir nehmen ihre Selbstständigkeit und Unableitbarkeit als erwiesen an – enthält je Reales und Irruales in seltsamer Mischung. Der Raum, die Form aller Außenwelt, ist sicher nicht „real“, da der Raum nicht wirkungsfähig ist; und er wäre real auch dann nicht, wenn er „unabhängig“ von unserem Bewußtsein „Bestand“ hätte. Ein Schatten, ein virtuelles Bild, das Himmelsblau, der Regenbogen, Flächenfarben sind ohne jeden Zweifel „Erscheinungen der Außenwelt“, ohne daß man ihnen doch Realität zuschreiben könnte.

Andererseits ist etwas nicht etwa dadurch unreal, daß es der psychischen Sphäre angehört. Der Unterschied von Erscheinung und Realität ist in der psychischen Sphäre, wie schon Kant richtig gesehen hat, durchaus derselbe wie in der Außenweltssphäre. Die psychische Realität ist, wie jüngst Moritz Geiger, einigen Anregungen meiner Arbeit über „Idole der Selbsterkenntnis“ folgend, gezeigt hat, von den Bewußtseinserscheinungen, in denen wir das Sosein dieser Realität inadäquat und nur in Ausschnitten erfassen, genau so verschieden, wie die physischen Realitäten von den Bewußtseinsinhalten „von ihnen“ sind.

Es ist daher ein methodisch falsches Vorgehen, wenn man, wie neuerdings Nikolai Hartmann, zuerst (im Sinne der logischen Ordnung) einen Erweis der Realität der Außenwelt fordert, ehe man eine selbstständige Sphäre der Außenweltlichkeit zugibt. In diesem Punkte ist Paul Linke in seiner Polemik gegen Hartmann durchaus im Recht. Auch Kant hat das Realitätsproblem aufs schärfste geschieden von dem einer Existenz der Außenwelt; für die Sphäre fordert er keinen „Beweis“, erklärt es nur für einen „Skandal der Philosophie“, daß für ihre Re-

alität keiner erbracht sei. Trotzdem leugnete er die absolute Realität aller unserer „möglichen Erfahrung“ zugänglichen Außenwelt. Die Selbständigkeit der Außenwelt, ja eine gewisse Vorgegebenheit der Außenwelt vor der Innenwelt, und die Notwendigkeit, die Innenwelt, soweit sie Gegenstand wird, erst zu ordnen und zu differenzieren nach Maßgabe ihrer Verknüpfungen mit der Außenwelt respektive anderen gegenständlichen Sphären, z. B. der Kulturgebilde, halten wir heute für völlig gesichert.¹⁾ Was wir „erschließen“, ist weder das Sein der Außenwelt als Sphäre, (die allen besonderen Inhalten in ihr vorgegeben ist), noch die Realität selbst in der Sphäre Außenwelt, sondern immer nur das, was real ist in der Außenwelt. Erschließen können wir also jeweils nur bestimmte Zuordnungen eines schon definierten Soseins „zum“ Realsein, und umgekehrt eines vorgegebenen Realseins zu einem bestimmten Sosein. Daß die Außenwelt als Sphäre aber von der Gegebenheit der Innenwelt her erschlossen würde, wie R. Descartes, H. v. Helmholtz, A. Schopenhauer dachten, ist sicher ein vollständiger Irrtum. Mit Recht hat Ewald Hering seine sinnesphysiologischen Untersuchungen im Gegensatz zu der seit Descartes herrschenden Denkart vollzogen, daß die „Sehdinge“ Erlebnisse der „Innenwelt“ wären, die man durch physikalische Reize und physiologische Prozesse erst verständlich machen müßte. Hering geht mit Recht von der Selbständigkeit der Farben-Licht-Erscheinungen der Außenwelt aus und prüft ihre physiologischen Abhängigkeiten, ohne diese Erscheinungen zuerst auf physikalische Grundbegriffe zurückzuführen. Ebenso wenig aber hat derjenige, der die Selbständigkeit der Sphäre der Außenwelt erwiesen hat, damit irgendwie die Realität der Außenwelt bewiesen. So wenig ferner die Sphäre Außenwelt durch irgendwelche mittelbaren Denkkakte erst aus der Gegebenheit der Innenwelt gewonnen ist, so wenig ist auch das Sein der Innenwelt als Sphäre auf Grund vorgegebener Gegenstände und Ordnungen in der Außenwelt „erschlossen“ oder als bloßer „Rest“ des außenweltlich „noch“ nicht Geordneten vorhanden.²⁾ Diese Theorie, die Avenarius in seiner Lehre

1) So auch Spranger in seiner Abhandlung „Die Einheit der Psychologie“ in den Abh. d. preuß. Ak. d. Wiss.

2) Natorp in seiner „Einleitung in die Psychologie“. Vgl. meine Abhandlung: „Arbeit und Erkenntnis“ in „Die Wissensformen und die Gesellschaft“ Leipzig 1926.

von der Introjektion am schärfsten entwickelt hat, ist zweifellos irrig. Nur eine Ordnung der Inhalte des in der Sphäre „Innenwelt“ Gegebenen kann – nicht einmal deskriptiv, geschweige denn in einem genetischen Sinne – vorgenommen werden ohne den Hinblick auf die gegenständliche Ordnung der Außenwelt.

Ein neues Problem, das sich an jenes der Einteilung der Sphären anschließt, ergibt sich, wenn gefragt wird, welche der selbständigen irreduziblen Sphären immer schon primär mit Inhalt erfüllt ist und real gesetzt ist, wenn es eine andere Sphäre noch nicht ist. So ist sicher das Sein der idealen Gegenstände und ihrer Gesetzmäßigkeiten unabhängig und logisch vorgegeben dem Sein der realen Gegenstände. So ist die Außenwelt der Innenwelt, die soziale Mitwelt der individuellen Eigenwelt (im gegenständlichen Sinne) vorgegeben. So ist, wie ich eingehend gezeigt habe, die Realität der Personen der Realität der lebendigen Wesen, diese aber der Realität des Toten sicher vorgegeben, – weshalb auch die Realität der toten Welt, wie wir bei Berkeley sehen, stets am meisten problematisch gewesen ist und der Idealismus des Bewußtseins erst Platz greifen konnte, nachdem die Neuzeit die organologische und panvitalistische Weltansicht des Mittelalters und der Antike verdrängt hatte.¹⁾

5. Das Problem der Seinsrelativität.

Ein in seiner Eigenart noch wenig begriffenes Problem bezeichne ich als das der Seinsrelativität des Seienden (als Gegenstand) auf bestimmte Eigenschaften und die Weltstellung des anderen Seienden, das an dem ersteren „teil hat“. Es sei ein Beispiel gegeben: Das, was ich die Sonne nenne, kann verschiedene Stufen der Daseinsrelativität besitzen in Bezug auf den Menschen, der in irgend einer Weise an ihrem So-Sein teil hat. Ich kann, indem ich etwa die untergehende Sonne von meinem Fenster aus betrachte, den augenblicklichen Bildinhalt umgrenzen, der als Aspekt des Milieudings (roter Sonnenball) dort am Himmel in die aktuelle Wahrnehmung eingeht. Ich kann zweitens das Milieu ding „roter Sonnenball“ selbst, das von

1) Vgl. hierzu das letzte Kapitel meines Buches „Wesen und Formen der Sympathie“ (III. Aufl. Cohen, Bonn) und meine Abhandlungen über die „Soziologie des Wissens“ und „Arbeit und Erkenntnis“ in meinem Buche „Die Wissensformen und die Gesellschaft“, Neugeistverlag, Leipzig 1926.

dieser Gegend aus sichtbar ist und das zum Beispiel hinter den Bergen „verschwinden“ kann, ohne dabei vernichtet zu werden oder seine Identität als „roter Sonnenball“ aufzugeben, als eine neue Stufe der Daseinsrelativität ansehen. Eine dritte Stufe wäre die Sonne, wie sie dem Inbegriff unserer heutigen astronomischen Erkenntnisse von diesem Fixstern entspricht und wie sie unabhängig von jedem Standpunkt des Betrachters auf der Erde und den psychophysischen Eigenschaften desselben, wie Sinnesschwellen und so weiter, in kausalen Wechselbeziehungen mit allen ausgedehnten Körpern des Universums steht. Ich kann, indem ich mir die bekannte chemische Konstitution dieses Körpers vergegenwärtige, fortschreiten bis zu den Molekülen, Atomen, Elektronen-Systemen und schließlich – wenn ich einer dynamischen Theorie der Materie huldige – bis zu den Kraftzentren und -feldern fortschreiten, die in einer nicht mehr räumlichen, aber die meßbaren Ausdehnungen bestimmenden Ordnung den Elektronensystemen noch zu Grunde liegen; und ich kann mir diese Zentren selbst noch im Grunde aller Dinge als irgendwie verwurzelt denken. Ich kann dabei immer fragen, auf was an dem teilhabenden Seienden, zum Beispiel dem Menschen, die betreffende Stufe der Daseinsrelativität eben „daseinsrelativ“ ist und auf was nicht mehr; zum Beispiel auf den Menschen als Körperding überhaupt, als Lebewesen überhaupt, als endlichen erkennenden Geist überhaupt, oder relativ auf einen Standort im Universum der ausgedehnten Körper oder auf keinen besonderen Standort mehr. In demselben Sinne ist der Gott Apollo „daseinsrelativ“ auf das griechische Volk.

Die Stufen der Daseinsrelativität treten in jeder Sphäre von Dasein auf, zum Beispiel in der Sphäre des Seelisch-Wirklichen so gut wie in der des Physisch-Wirklichen, – denn auch in der psychischen Welt sind die Bewußtseinserscheinungen nur Anweisung und Hinblicke auf das zu Grunde liegende psychische Leben selbst.¹⁾ In der Sphäre des Idealen und des Fiktiven treten diese Unterschiede gleichfalls auf. Wenn einmal Kronecker gesagt hat: „Die ganze positive Zahl erschuf der liebe

1) Ich habe dies bereits in meiner Abhandlung über die „Idole der Selbsterkenntnis“ (der inneren Wahrnehmung) in meinen gesammelten Aufsätzen „Vom Umsturz der Werte“ gezeigt; und vor wenigen Jahren hat es M. Geiger in seinem „Fragment über das Unbewußte“ noch tiefer erhärtet.

Gott und alle anderen Zahlen stammen nur vom Menschen" - ein Wort, mit dem der große Mathematiker seinen Satz von der Arithmetisierbarkeit der Mathematik kurz und witzig bezeichnete -, so hat er hiermit auch innerhalb der mathematischen Gegenstände solche Stufen angenommen.

Ich halte es nun durchaus für falsch, das Problem, das wie kaum ein anderes ein Kant-Problem war - freilich bei ihm viel zu früh mit der Theorie der Erkenntnis verkoppelt -, dadurch aufzuheben, daß man es zu verwandeln sucht in das Problem, mit welchem Grade, sei es bloß quantitativer „Vollständigkeit“, sei es von „Adäquation“, wir eine nach Daseinsrelativität homogene Dingwelt an sich erkennen. Bergson hat sich einmal im Sinne solcher Reduktion ausgesprochen; auch bei N. Hartmann liegt alles Dasein auf ganz gleicher Stufe, der Stufe des absoluten Daseins. Die auf alle Fälle hochbedeutsame Lehre Kants, die ich gerne als die der Dreischichtigkeit der Welt bezeichne (als „Ding an sich“, als „objektive Erscheinungswirklichkeit“ und bloße „Bewußtseinserscheinung“), wird also hier schon im Prinzip zurückgenommen. Mir aber scheint der Fortschritt darin gelegen, daß man in der Ontologie noch einige Stufen mehr von Daseinsrelativität der Gegenstände scheidet, als Kant schon geschieden hatte, nicht aber darin, daß man wieder zu dem Satze zurückkehrt, es sei alles, was ist, entweder bloße Bewußtseinserscheinung oder ein vom Bewußtsein unabhängiges „Ding an sich“:

Wichtig bei diesen für die Metaphysik so ungemein schwerwiegenden Problemen ist es, sie in rein ontologischer Form zu stellen und sie nicht zu verwischen mit Erkenntnisproblemen. Was in irgend einem Maße auf den Stufen der Daseinsrelativität daseinsrelativ ist, wird, so gesteigert daseinsrelativ es sein mag, dadurch allein nicht im geringsten auch nur Wissensinhalt, geschweige „Bewußtseinsinhalt“ oder gar etwas der „seelischen“ Sphäre Angehöriges. Der rote Sonnenball dort am Himmel, der Schatten, den ich hier von Ort zu Ort in seiner wechselnden optischen Ausdehnung springen sehe, oder der im Wasser gebrochene Stab ist nichts, was man Bewußtseins-Inhalt oder was man gar psychisch nennen könnte. Nicht einmal das, was daseinsrelativ ist auf nur einen Menschen in ganz bestimmtem Zustande, zum Beispiel ein echtes Halluzinationsding, das unabhängig von meiner Leibbewegung und der Wanderung der Aufmerksamkeit weiter besteht, eine andere

Seite und ein Inneres zu haben scheint und den Gesetzen sogar der optischen Perspektive unterliegen kann, darf „Bewußtseinsinhalt“ heißen. Gerade in der Sphäre des Bewußtseins kann ich mich von ihm abwenden, es verdrängen, es mir aus den Augen setzen; dieses Ding ist daseinsrelativ auf das eine Individuum selbst in seinem Gesamtzustande, sofern es psychisch und physisch indifferent gedacht wird. Auch das Ich, als Zentrum des Bewußtseins, findet einen halluzinierten Bären nicht anders „vor“ als einen realen Tisch; es kann ihn erkennen oder nicht erkennen „als“ Bären, es kann beliebig viele falsche und wahre, das heißt sachlich übereinstimmende Urteile über ihn fällen und beliebige Schlüsse aus seinem „Dasein“ ziehen. Der strenge logische Zusammenhang, in dem zum Beispiel der Paranoiker denkt, ausgehend von einer fiktiven Daseinssetzung einer gegen ihn gerichteten Verfolgung, ist oft bemerkt worden. Oder: auf einer bestimmten Stufe, die man „natürliche Weltansicht“ nennt, ist uns das Gegenüber ausschließlich als eine Welt von Brauchbarkeiten oder, wie es neuerdings Heidegger treffend genannt hat, als „zuhandenes Zeug“ gegeben, das aufeinander hinweist und seinen „Platz“ hat.¹⁾ Wir wissen auch aus der Psychopathologie, daß diese Art von „Sein“ verharren kann, wenn bei zentral aphasischen Störungen die Bedeutungswelt derselben Dinge verbleicht und unzugänglich wird. Wir können dann die Dinge noch „behandeln“ als diejenigen, die sie sind, nicht mehr aber sie als bedeutsame Gegenstände erfassen – und es ist ziemlich sicher, daß die Umwelt des Tieres fast ganz auf dieser Stufe von „Sein“ verharret. Dieses Sein zu bestimmen, ist, wie Heidegger richtig sieht, ein rein ontologisches Problem. Es wäre auch falsch, dieses Sein als eine bloße Gegebenheit von Sein zu bezeichnen, denn auf dieser Stufe selbst gibt es gar kein anderes Sein, das noch so oder anders „gegeben“ sein könnte; man könnte vielleicht hier von Seinsformen der Gegebenheit sprechen, nicht aber von Gegebenheitsformen von Sein.

Ich nenne es nun ein „metaphysisches Phantom“ (und das Aktkorrelat eine „metaphysische Täuschung“) im Unterschiede von Adäquationstäuschung oder von Sinn- und Bedeutungstäuschung, wenn in der Reihe der Daseinsrelativitäten ein

1) Vgl. M. Heidegger „Sein und Zeit“ im Jahrb. f. Phänomenologie, Leipzig 1927 und meine gleichsinnigen Nachweise in der Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis“ in „Die Wissensformen und die Gesellschaft.“

Gegenstand auf einer anderen Stufe erscheint als diejenige ist, zu der er gehört. Es ist klar, daß dieser Phantomcharakter und die entsprechende „metaphysische Täuschung“ irgend welcher Art von jedem Unterschiede „wahr und falsch“, d. h. dem Irrtum in der Urteilsphäre (sowohl im formalen wie im materialen Sinne) ebenso unabhängig ist wie von dem Grade der Bildadäquation, mit der auf irgend einer Stufe der Daseinsrelativität etwas für mich da ist. Es könnte zum Beispiel ein theoretischer Physiker sich innerhalb der Grenzen mathematisch-physikalischer Erkenntnis ein vollständig klares, eindeutiges und einheitliches Bild von der Natur gemacht haben und sich gleichwohl über die Daseinsrelativität seiner Gegenständlichkeit in vollständiger „metaphysischer Täuschung“ befinden. Die Probleme von der Daseinsrelativität der Gegenstände physikalisch-mathematischer Erkenntnis sind von dem, was innerhalb dieser Erkenntnis wahr oder falsch ist, ganz und gar unabhängig. Denn auf jeder Stufe der Daseinsrelativität sind unzählig viele wahre und falsche Urteile und außerdem unbegrenzt viele Adäquationsgrade der Anschauung des beurteilten Gegenstandes noch möglich. Wenn mir jemand sagt, es sei eben „die Sonne untergegangen“, so wäre es innerhalb der Gegenständlichkeit des Alltags geradezu absurd, ihm zu antworten, daß die Sonne, nämlich die astronomische Sonne, ja nicht auf- und untergehen kann und daß deshalb sein Urteil „falsch“ war; es ist ja dabei von einer ganz anderen Stufe von Daseinsrelativität als derjenigen der Astronomie die Rede.

Es ist bei dieser Problematik auch sehr wichtig, einzusehen, daß durch Verschiebung eines Seienden durch die Stufen der Daseinsrelativitäten seine „Selbigkeit“ keineswegs verletzt wird. Es erscheint mir falsch, mit Erich Becher z. B. zu meinen, wir schlossen erst von dem roten Sonnenball auf das Dasein der astronomischen Sonne vermöge eines „Kausalschlusses“ oder beide Gegenstände verhielten sich zueinander wie eine Wirkung zu ihrer Ursache; oder gar dieser Sonnenball sei so etwas wie ein Bewußtseinsinhalt und seine „Ursache“ sei die astronomische Sonne. Hier wird eine Stufe der Daseinsrelativität im Verhältnis zu einer anderen Stufe fälschlich in eine kausale Beziehung gesetzt, während doch de facto auf jeder Stufe der Daseinsrelativität eine ihr eigene Form des Kausalnexus vorliegt. Und wenn man hier gar von „Bewußtseinsinhalten“ spricht, so wird sogar die intentionale

Beziehung des „Wissens“ (von einem Wissenden zu einem Gewußten) fälschlich in eine reale Kausalbeziehung verwandelt.

In diesem Problemkreis haben auch die noch wenig untersuchten Unterschiede von Schein, Erscheinung, Erscheinendes ihre eigenartige Stellung und damit alle Probleme, die man als solche der ontischen Perspektiven und damit als „Phänomenalismusprobleme“ bezeichnen kann. Ich habe in diesem Sinne für das Sein von Körperdingen eine ganz bestimmte Lehre von ihren Daseinsrelativitäten in meiner Abhandlung über „Arbeit und Erkenntnis“ entwickelt, auf die ich hier, wo es sich nur um das Aufweisen der Problemlichkeiten handelt, nicht eingehe.

6. Die Erkenntnis und ihre Maßstäbe.

Erst auf dieser Stufe der ontologischen Problematik setzt die Frage ein, mit der man so lange in der Philosophie irrtümlich angefangen hat: das Problem der Erkenntnis der Welt. Sein Ausgangspunkt hätte zu sein eine umfassende Lehre von den Maßstäben der Erkenntnis.

Erkenntnis selbst ist ein auf Wissen zurückführbarer Begriff. Erkenntnis ist Wissen von etwas „als“ etwas, setzt also immer zwei Arten von Wissen voraus: ein Wissen durch Anschauung und ein Wissen durch Gedanken. Erkenntnis ist stets die Deckungseinheit irgend eines Anschauungskorelats (sei es Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung, sei es sinnliche oder asensuelle Anschauung), das heißt eines Bildes, mit einem Gedachten. Erkennen heißt irgend ein Bild der Bedeutungsphäre einreihen (Begriff, Urteil, Schlußgefüge). Erkenntnis ist, wie jüngst N. Hartmann in seiner „Metaphysik der Erkenntnis“ in dem Kapitel, das er der Kriterienlehre gewidmet hat, sehr klar zeigte, stets gegenseitige Deckungseinheit von Bild und Gedanke.

Dieser Satz gilt ebensowohl gegen alle Lehren, die eine einseitige Deckung des Gedankens mit dem Bilde, wie gegen jene, die, wie Platon, in neuerer Zeit Cohen, eine einseitige Deckung des Bildes mit dem Gedanken als Kriterium fordern. Die Forscher, die den ersten Satz vertreten, sind, wenn sie außerdem alle Anschauungen aus der sinnlichen Wahrnehmung derivieren lassen, „Sensualisten“. So fordert D. Hume, daß man für jede Bedeutung, auch für die kategorialen (zum Beispiel Substanz, Kausalität), eine Impression angeben müsse, deren Kopie sie sei. Einer anderen

Art dieses Irrtums unterliegt, wer nichtsinnliche Anschauungen annimmt (richtig), aber fordert, daß sich alle Bedeutungen einseitig in einer solchen auszuweisen hätten. Dies fordert zum Beispiel E. Husserl in seinem Satz, den er als „Prinzip der Prinzipien“ bezeichnet. Umgekehrt meinen alle jene Forscher, die alles anschauliche Material für völlig ungegliedert und unbegrenzt in sich selbst ansehen - H. Cohen greift in seiner „Logik der reinen Erkenntnis“ hier charakteristisch genug nach dem platonischen Ausdruck des „τὸ ὄν“ für das „Gegebene“ -, daß erst frei durch das „Denken“ entworfene Einheiten aus der Bedeutungssphäre irgendwelche gegenständliche Bestimmtheit, irgendwelche Grenzen (ὅροι) und Gliederungen in das anschauliche Sein hineinzulegen hätten, das dann folgerichtig an sich als „Chaos“ bezeichnet wird.

Wir weisen beide Ansichten aufs bestimmteste zurück. Alle Erkenntnis vollzieht sich vielmehr in der streng gegenseitigen Anpassung und Identifizierung von Bild und Bedeutung, aber hingelerichtet auf das eine in sich selbst und ontisch ungeteilte und unteilbare Sosein des Seins der Sache selbst. Das Sosein der Sache ist im strengsten Sinne in dieser Deckung, in der Koinzidenz der Bild- und Bedeutungsgegenständlichkeit selbst gegeben. Die Prozesse wachsender Identifizierung aller Bilder untereinander und der Gedanken untereinander (nach Gesetzen normgemäßer „Gedankenrichtigkeit“) sind nur Vorbedingung des eigentlichen Erkenntnisaktes, der eben in der Deckung von Bild und Bedeutung sich vollzieht. Konnten wir uns also im Punkte der so wichtigen Gegenseitigkeit vollständig mit N. Hartmann einig erklären, so haben wir andererseits völlig abzuweisen die Deutung, die N. Hartmann dieser Übereinstimmung als einem bloßen „Kriterium“ für die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Sosein der Sache gibt. Hartmann lenkt hier in die Bahnen eines „kritischen Realismus“ ein und versucht sogar in der zweiten Auflage seines Buches in einem besonderen Abschnitte (10. Kapitel „kritische Zusätze“) seine „Bildtheorie“ noch schärfer zu begründen und sie gegen die Angriffe P. Linkes neu zu verteidigen. Wir halten jede Theorie der Erkenntnis durch nur bewußtseinsimmanente Bilder, das heißt jede Theorie, die Erkenntnis auf eine wesensmäßig unkonstatierbare „Übereinstimmung“ mit von allem und jedem möglichen Wissen „unabhängigen“ Seinsbeständen zurückführt, für vollständig unzureichend. Es ist dabei ganz gleichgültig, ob man die Übereinstimmung nur fordert für die Be-

ziehungen des Gedachten zu den Beziehungen der Sachen oder auch in irgend einem Masse für die Fundamente der Beziehungen selbst. Alles, was schon Spinoza, was Kant, was Husserl, was auch eine Unzahl anderer sogenannter „Idealisten“ gegen diesen Grundgedanken des „kritischen Realismus“ eingewandt haben, besteht auch heute noch zurecht. Es handelt sich hier und bei aller Bildertheorie ja selbst nur um ein gleichnishaftes „Bild“, das das Verhältnis eines Gemäldes zu einem gemalten Gegenstand auf das Verhältnis von Erkenntnis und Sein überträgt, ohne zu beachten, daß ein solches Verhältnis wie das von Gemälde und Ding Erkenntnis – ja Erkenntnis beider Gegenstände – bereits voraussetzt. Das Gemälde „weiß“ nichts von dem Ding, dessen Gemälde es ist. Irgend eine Art von Gleichheit, die wesentlich (also ganz unabhängig von der Ausdehnung unserer Erkenntnis) für immer selbst unerkennbar ist, hat für keine Art von Erkenntnis irgend welche Bedeutung. Auch der Sinn von Erkenntnis, die wie alles Wissen einem Werden dient, wird zur Absurdität, wenn sie nichts sein soll als eine Weltverdopplung in anderem Material. Wäre dieser Standpunkt richtig, so wäre das Argument des Idealismus, daß sich bei Wegstreihung solcher „Dinge an sich“ selbst in allem möglichen Wissen (und sei es auch das Wissen Gottes) nicht das mindeste ändert und deshalb die Ansetzung solcher „Dinge an sich“ grundlos ist, ganz unwiderlegbar. Aber der „kritische Realismus“ und auch N. Hartmann gehen eben bereits von jenen am Anfang dieser Abhandlung charakterisierten falschen Ansetzungen aus. Es kann eben sehr wohl das Sosein des Seienden „in mente“ und zugleich „extra mentem“ sein; es kann sehr wohl in mente „einspringen“ und „ausspringen“, ohne daß das reale Dasein diesen Sprüngen folgt, und zwar im strengsten Sinne das Sosein „selbst“.

Wie mir scheint, sind es vor allem zwei Gründe, um derentwillen ein so hervorragender Forscher auf eine der primitivsten Formen aller Erkenntnistheorie (Bildertheorie) zurückkommt. Der erste Grund hat seinen Ausgang im Problem der Täuschung. Da bei der Täuschung (Was-Täuschung) das Sosein des Gegenstandes selbst sicher nicht in mente ist, sondern nur ein auf es hinweisendes Etwas – nämlich der intentionale Gegenstand –, da ferner die Möglichkeit der Täuschung stets als mitgegeben zugestanden werden muß, schließt N. Hartmann, müsse also auch im Falle stattfindender Erkenntnis ein solches Etwas, das im Verhältnis zu dem vom Bewußt-

sein unabhängig Seienden nur „Bild“ ist, vorhanden sein. Dieser Satz ist nicht nur durch P. Linkes Argument zu widerlegen, daß mögliche Täuschung erkennende Einsicht in das Sosein selbst nicht ausschließt, ja schon der Begriff „mögliche Täuschung“ seinem Sinne nach Einsicht voraussetzt, das heißt hier Einsicht in die Sache selbst; sondern der Satz ist auch rein phänomenologisch zu widerlegen. Denn wir können es noch vor unsere direkte Anschauung bringen, wie bei jedem Falle von Ent-täuschung das im vorhergehenden Zeitdifferential als Sosein der Sache vermeintlich selbst Gegebene erst zum „Bilde“ wird, das heißt als Sosein verschwindet und bloßen Bildcharakter annimmt, während das Sosein der Sache selbst jetzt – nach der Ent-täuschung – an die Stelle dessen tritt, was eben und in der Ent-täuschung zum „Bilde“ degradiert wurde. Grade das Phänomen der Ent-täuschung ist es, das den Satz streng widerlegt, es könne auch nur bei Stattfinden von Erkenntnis gleichfalls ein solches „Bild“ bestehen und es hänge dann nur von einer niemals nachprüfbaren Beziehung zum Dinge an sich ab, ob das „Bild“ Erkenntnis sei oder nicht. Aber es scheint mir, daß N. Hartmanns Versuch, seinen „kritischen Realismus“ zu begründen, noch ganz andere Grundirrtümer enthält als diejenigen, auf die schon P. Linke hinwies. N. Hartmann bedient sich einer Definition dessen, was er „realen Gegenstand“ nennt – er meint damit das Sosein des realen Gegenstandes –, deren sich leider sehr viele bedienen haben. Es ist die im Grunde ganz negative Definition des realen Seins, die mit den Ausdrücken „unabhängig sein von“ allen intentionalen Akten, von Bewußtsein u. s. w. gegeben wird. Es soll nun nichts weniger als bestritten werden, daß zu einem realen Gegenstande gehört, daß er unabhängig von allen wissenden Akten ist und besteht. Sehr wohl aber wird bestritten, daß das Wort Realsein gar nichts anderes bedeute als diese „Unabhängigkeit“; und sehr wohl wird auch bestritten, das Realsein folge aus der „Unabhängigkeit“ des Seins, und nicht vielmehr umgekehrt das Unabhängigsein aus dem Realsein. Die Frage ist für unser Problem von großer Wichtigkeit, auch darum, weil Unabhängigkeit vom Wissen Realität nicht nur „an sich“ zukommt, sondern weil auch schon die Art der Gegebenheit des Realseins diese Unabhängigkeit des Realen als Folge uns zum Erlebnis bringt. Wir kommen später darauf zurück.

Es tritt aber noch hinzu, daß das Wort „unabhängig“ selbst äußerst vieldeutig ist.

Das Wort „unabhängig“ kann in diesem Zusammenhange bedeuten etwa soviel wie: es sei objektiv gleichgültig für das reale Sein (sofern es auch Sosein ist), ob sein Sosein in die Wissensteilhabe eingehe oder nicht. In diesem Sinne behaupten auch wir, daß die Unabhängigkeit des Seins aus der Realität folge. Anders ist es bei N. Hartmann. Da bei ihm „Unabhängigkeit“ des Seins die Realität des Gegenstandes erst konstituiert, bedeutet „unabhängig“ für ihn nicht soviel wie diese „Gleichgültigkeit“, sondern bedeutet: Teilhabe des Wissens am Sosein ausschließend. Auf eine scharfe logische Formel gebracht kann man darum sagen, daß wir die im „unabhängig“ steckende Negation des „abhängig“ als eine kontradiktorische ansehen, Hartmann aber als eine konträre. Die Nicht-Abhängigkeit vom Wissen ist aber keine „Unabhängigkeit“. Bei N. Hartmann ist das Sosein des realen Gegenstandes nicht „gleichgültig“, ob sein Sosein in die Wissensbeziehung eingeht oder nicht; sondern der reale Gegenstand hat gleichsam einen Speer in der Hand, mit dem er jede Erkenntnis seiner selbst abwehrt. Aber: geht etwa damit, daß der reale Gegenstand intentionaler Gegenstand werden kann, also ein „in mente Sein“, auch die realitas des Gegenstandes, sein Dasein, mit in mente ein? Niemals! Die Realität ist für jeden möglichen erkennenden Geist transintelligibel; nur das Was des Daseins, nicht das Dasein des Was ist intelligibel; aus welchen Gründen, werden wir noch sehen.

7. Das Apriorismusproblem.

Scharf getrennt muß endlich das Realitätsproblem werden von dem Problem des Apriorismus. Es kehrt in der anschaulichen und in der rationalen Erkenntnis ebensowohl wieder, wie es auch andererseits in den Wertlehren (Axiologie, Ethik, Aesthetik) seine eigene Rolle spielt. Es ist nicht dieses Orts, auf das Problem selbst einzugehen.¹⁾ Auf keinen Fall führt der Apriorismus zum Idealismus; nur bei Kant sind beide Lehren miteinander verknüpft – eine Folge des Satzes, daß die apriorischen Elemente auf Denk- und Anschauungsformen zurückzuführen seien, auf „Funktionsgesetze des menschlichen Geistes“, die erst im Prozeß des Erfahrens auch Form-

1) Vgl. meine Ausführungen darüber in meiner Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis“ und in meiner Ethik.

gesetze des Seins der Gegenstände der Erfahrung seien. Die falsche Gegebenheitslehre Kants, nur Empfindungen seien gegeben, ist dabei vorausgesetzt. Läßt man aber wie wir die Denk- und Anschauungsformen des menschlichen Geistes erst durch Funktionalisierung ursprünglich an einem Exemplar gewonnener Wesenseinsichten am Seienden selbst entspringen, so fällt ein solcher Zusammenhang fort. Auch die Annahme einer „Konstanz“ der menschlichen Vernunftorganisation innerhalb der menschlichen Geistesgeschichte wird dann überflüssig. Es können ja immer neue am Sein selbst gewonnene Wesenseinsichten funktionalisiert werden.¹⁾

8. Die Realitätsprobleme.

Erst nach dieser eben gegebenen Sonderung der Fragen können die im eigentlichen Realitätsproblem selbst enthaltenen Fragen nun ihrerseits gesondert werden. Ich zerlege sie in folgende acht Unterfragen, die ich hier kurz anführe.

Erstens: was ist Realitätsgegebenheit; was wird erlebt, wenn irgend etwas als real erlebt wird? Das ist die Frage der Phänomenologie des Realitätserlebnisses. Zweitens: was sind es für Akte oder Verhaltensweisen des Menschen, in denen das Realitätsmoment ursprünglich gegeben ist? Es gehören dann ferner eng zusammen zwei andere Fragen, – drittens: was für eine Art des Seins ist Realität selbst im objektiven Sinne, und viertens: wie wird Realität eines Gegenstandes, wenn sie wird, oder kann überhaupt vom Werden der Seinsart der Realität aus einer Sphäre nicht gegenständlichen und noch nicht „realen“ Seins sinnvoll gesprochen werden? Fünftens: an welcher Stelle der Gegebenheitsordnung der Gegebenheit ist das Realsein einer Welt gegeben? Ist es zum Beispiel den sinnlichen Phänomenen, ist es den Gestalten und Beziehungen, ist es der Räumlichkeit und Zeitlichkeit und so weiter vor- oder nachgegeben? und analog: an welcher Stelle in der Fundierungs⁴ordnung der Akte und Verhaltensweisen des Menschen steht der das Realitätsmoment gebende Akt? Ferner gehören zusammen in eine engere Einheit die folgenden drei Probleme. Sechstens: unter dem Bestande welcher Sachgründe und Sachbedingungen besteht das Realsein eines schon vorher gegebenen und scharf

1) Vgl. meine Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis“.

umgrenzten Soseins, wenn es besteht? Siebtens: welche Erkenntnisgründe gibt es, einem Sachverhalt, der nach seiner Sphärenzugehörigkeit, seiner kategorialen Seinsform, seinem Sosein schon bestimmt ist, objektive Realität zuzuweisen? Endlich achtens: was bedeutet Dasein und Realität im sogenannten Existential-Satze und wie muß man das Verhältnis des Daseinsurteils zu anderen Urteilsarten ansehen?

Der Existentialsatz enthält eine eigenartige Paradoxie, die bisher noch nie voll geklärt worden ist und die zu klären nach meiner Meinung nur unsere Lehre vom Sein der Realität in der Lage ist. Diese Paradoxie besteht darin, daß der Existentialsatz ohne jeden Zweifel ein synthetisches Urteil ist. Das Dasein folgt niemals aus dem Wesen, und das Daseinsprädikat ist niemals im Begriffe des Urteilssubjekts enthalten. Andererseits aber ist das Daseinsurteil in keinem Sinne wie alle anderen synthetischen Urteile, sowohl die apriori als die aposteriori, ein Erweiterungsurteil; dem Gegenstand wird keinerlei neues Merkmal weiter zugefügt, sondern der Inbegriff aller Merkmale, die ihm zukommen mögen, ist es, dem Dasein zugesprochen wird. Es wäre aber ein sehr falsches Vorgehen, das Realitätsproblem von diesen letzten drei Fragepunkten aus anzugreifen, wie es meist geschieht. Das Daseinsurteil ist nicht aufzuklären, wenn man nicht vorher weiß, worin das Realitätsmoment besteht, das dem Prädikat „Dasein“ im Existentialsatz ja erst seine Erfüllung gibt. Ohne dies zu wissen, wird man auch das Problem des Existenzsatzes nie aufklären können. Die Realität selbst aber als Kategorie, sei es als Kategorie der „Gegebenheit“, sei es als Urteilsform zu fassen, wie es zum Beispiel H. Rickert tut, ist ein ganz aussichtsloses Unternehmen. Realität auf „Gültigkeit“ des Existentialsatzes respektive eines bejahenden Urteils zurückzuführen, läßt das Daseinsprädikat im Satz ganz unaufgeklärt (vgl. „Formalismus“).

Ebensowenig dürfen aber auch alle jene Fragen, die sei es die Zuordnung eines bestimmten, schon definierten Soseins zur Realseinssphäre, sei es die Zuordnung eines als real vorgegebenen X zu einem bestimmten Sosein betreffen, verwechselt werden mit dem Problem des Realitätsmoments und der es gebenden Akte und andererseits mit dem Problem, was denn Realität selber für eine Seinsart sei und wie sie „wird“. Diese Verwechslung ist zum Beispiel immer wieder begangen wor-

den von allen neukantischen Schulen (mit Ausnahme Riehls) und von allen jenen, die meinten, das Realsein als „Stehen eines Gegenstandes unter gewissen gesetzlichen Sachbedingungen“ (zum Beispiel auch H. Lotze) bestimmen zu können. Die „gesetzlichen Bedingungen“, die übrigens für jede der großen Wesenssphären des Daseins der Welt (tote Natur, Vitalsphäre, geschichtliche Gegenständlichkeit) an Strukturform sehr verschieden sind, spielen selbstverständlich ihre entscheidende Rolle überall da, wo es sich um jene Zuordnung von Realität und Sosein handelt; für die Frage nach der Natur des Realseins selbst spielen sie keinerlei Rolle. Alles, was sich erdenken, erschließen, aus Gesetzesbedingungen ableiten läßt, ist immer nur die Zuordnung eines bestimmten Soseins zur Realsphäre. Daß es aber Realität gibt und eine reale Welt überhaupt, ist aus solchen Gedankenzusammenhängen niemals erschließbar. Genau so, wie man faktische Bewegungen des Körpers bei meßbaren Abstandsänderungen wohl erschließen kann, wenn überhaupt das Urphänomen der Bewegung einmal gegeben ist, niemals aber das Bewegungsphänomen selbst erschließbar ist, ebenso kann man auch erschließen, es müsse „etwas“ real sein oder es müsse ein als real gegebenes X „etwas“ Bestimmtes sein, wenn etwas anderes als real gegeben ist; niemals aber ist das Sein einer realen Welt oder das Realitätsmoment selbst erschließbar. —

Die bisherige Theorie der Erkenntnis hat fast ausschließlich die Fragen sechs bis acht behandelt: nämlich, unter welchen Bedingungen Realität eines Gegenstandes besteht und unter welchen man sie einem Gegenstand zuschreiben darf. Nur so ist es begreiflich, daß man in den neukantischen Schulen ernstlich meinen konnte, das Wort Realsein bedeute nur soviel wie „in gesetzmäßigem Zusammenhang stehen mit faktischen und möglichen Wahrnehmungsinhalten“ oder es bedeute nur das Auftreten von etwas in sogenannten gesetzmäßigen „Wahrnehmungsmöglichkeiten“.

Von entscheidender Bedeutung für die Technik der Wesenserkenntnis, besonders sofern sie auf die Erfassung der in alle Wesenserkenntnis eingehenden Urphänomene (vgl. Teil IV) gerichtet ist — eine Technik, die E. Husserl „phänomenologische Reduktion“ genannt hat —, sind nicht die letztgenannten Fragen, sondern diejenigen, die das Realitätsmoment selber und die Akte, die es geben, betreffen.

Denn soll das Realitätsmoment aufgehoben werden, damit echtes Wesen zu Tage trete, soll jene „Entwirklichung“ der Welt vorgenommen werden, die auf alle Fälle Bedingung ihrer Verwesentlichung ist, so muß vor allem klar sein, was denn das Realitätsmoment selber ist, das wir durch die Reduktion abzustreifen haben, und worin dieses Moment gegeben ist. Handelt es sich doch darum, eben die Akte und Verhaltensweisen zu suspendieren, die dieses Moment erst geben und das Realsein zugänglich machen.

Husserl hat diese Frage niemals eingehend erwogen, sich vielmehr mit der vagen und überdies falschen Angabe begnügt, Realsein sei gleichbedeutend mit „eine Stelle in der Zeit haben“. Und so hat er dieses Grundproblem der theoretischen Philosophie wohl sehr tief sinnig und originell gestellt, aber keineswegs genügend geklärt und gar nicht beantwortet. Die „Ausschaltung“ oder „Zurückhaltung“ der in der natürlichen Weltanschauung stets impliziten Daseinssetzung genügt keineswegs. Nicht um die Zurückhaltung des Daseinsurteils kann es sich hier handeln, sondern um die Abstreifung des Realitätsmomentes selbst, das dem Prädikate des Daseinsurteils Erfüllung gibt, respektive um die Ausschaltung der Akte, die dieses Moment selber geben. Das bloße Daseinsurteil zurückzuhalten ist freilich kinderleicht, sehr schwer jedoch, das Realitätsmoment selbst durch Außerkraftsetzen der es gebenden (unwillkürlichen) Funktionen zu beseitigen. Es gehört eine ganz andere Technik dazu, dieses zweite zu vollziehen. Jene Erleichterung der Durchführung der Reduktion wird aber bei Husserl sehr teuer erkaufte. Man sieht nämlich gar nicht mehr, was denn an dem „blühenden Apfelbaume“ (ein Beispiel E. Husserls) nun anders werden soll durch die bloße Zurückhaltung des Daseinsurteils; man sieht garnicht, wie sich nur dadurch eine neue Gegenstandswelt eröffnen soll, die in der natürlichen Weltanschauung noch nicht mitenthalten war. Die Einklammerung der Daseinssetzung hat nichts zur Folge als ein schärferes Heraustreten des zufälligen Soseins des Gegenstandes, der dabei seine Raum- und Zeitstelle durchaus behält. Vom Wesen bleiben wir dabei völlig fern – und verwundert muß man sich fragen: wozu denn das Ganze?

Ganz anders aber steht es, wenn wir unter Voraussetzung einer Lehre vom Realitätsmoment und den es gebenden Akten unter Reduktion die wirkliche Inhi-

bierung dieses Moments und die wahrhafte Außerkraftsetzung (nicht nur ein logisches Absehen) der es gebenden Akte verstehen. Dann haben wir es nicht mehr mit einer bloßen Methode, das heißt einem Denkverfahren, zu tun, sondern mit einer *Techné*, das heißt einem Verfahren inneren Handelns, durch das gewisse Funktionen, deren Vollzug in der natürlichen Weltanschauung stets erfolgt, faktisch außer Kraft gesetzt werden; mit einem Handeln ferner, durch das ein Verschwinden des Realitätsmoments selber gesetzt wird, nicht nur des Urteils über es. Nun kann man allerdings immer noch fragen, ob denn das Verschwinden des Realitätsmoments mehrgeeignet sei, uns zum Wesen hinzuführen, als jene Zurückhaltung des Daseinsurteils? Diese Frage wird durch den folgenden Nachweis beantwortet, daß mit dem Realitätsmoment (respektive den es gebenden Akten) eine wohlgeordnete Reihe von Gegenstandsbestimmtheiten der natürlichen Weltanschauung notwendig mitverschwindet, zu denen zum Beispiel das zufällige Sosein und seine raumzeitliche Stellung gehören. Über die Ordnung dieses Verschwindens später. Es wird aber zugleich deutlich werden, daß durch diese Abstellung der das Realitätsmoment gebenden Akte nicht nur etwas verschwindet, sondern auch etwas Neues in die Erscheinung tritt, etwas, was in der natürlichen Weltanschauung nicht enthalten war, etwas, was sich uns als ein Grundbestandteil des echten Wesens enthüllen wird. Die allzu einfache „logische“ Methode Husserls genügt hier nicht.

Es kommt nun hinzu, daß Husserl diese seine Lehre von der „Reduktion“ in eine logisch keineswegs geforderte Verbindung mit seinem „Idealismus des absoluten Bewußtseins“ bringt. Die Reduktion ist aber zunächst von dem erkenntnistheoretischen Gegensatz „Idealismus und Realismus“ völlig unabhängig. Das hat auch N. Hartmann treffend hervorgehoben. Residuum ist bei der Entwirklichung der Welt wohl die „ideale“ Wesenswelt, nicht aber etwas, was gleichzeitig auch als nur „bewußtseinsimmanent“ anzusprechen wäre. Die Behauptung E. Husserls, daß die „immanenten Wesen“ den „transzendenten Wesen“ vorhergingen und daß daher die Wesensgesetze des Bewußtseins „von etwas“ auch Gesetze der Gegenstände des Bewußtseins werden müßten – eine Form, die bei Husserl der Gedanke Kants von der „kopernikanischen Wendung“ annimmt –, ist jedenfalls eine Behauptung, die aus dem Verfahren der Reduktion in keinem Sinne folgt. Es ist ein von anders her kommender er-

kenntnistheoretischer „Standpunkt“, der aus dem bekannten Satz folgt, den zuerst Descartes ausgesprochen hat – dem Satz von der ursprünglichen Bewußtseinsimmanenz alles Gegebenen. Er ist bereits zurückgewiesen. Wir aber werden außerdem zeigen, daß der Ursprung der Reflexion oder das Sein des „Bewußtseins“ sogar wesensgesetzlich an das vorgängige ekstatische Haben und Erleiden des das Realitätsmoment gebenden Widerstandserlebnisses gebunden ist und daß die besondere Seinsform des Bewußtseins oder des reflexiven Seins einerseits mit dem Realitätserlebnis gleichzeitig, andererseits seine Folge, nicht aber sein fundierender Grund ist.

Teil III.

Das eigentliche Realitätsproblem.

Nach diesen kritischen Bemerkungen zu E. Husserls Realitätstheorie wenden wir uns nun den beiden ersten fundamentalen Fragen der Realitätslehre zu. Da ich in meiner Abhandlung „Erkenntnis und Arbeit“ diese letzteren Probleme schon eingehend behandelt habe und mich nicht zu wiederholen wünsche, gebe ich das hier Gefundene zuerst in kurzen Sätzen an, um dann eine weitere Ausarbeitung des Gedankens zu geben: erstens für das Verhältnis des Realitätserlebnisses zum Raum- und Zeiterlebnis, zweitens zur Kausalität. Folgerungen für die Lehre von Wesen und Wesenserkenntnis schließen sich an diese Punkte an (Teil IV).

Der Gedanke oder doch der Kerngedanke, es sei uns Realität überhaupt nicht in perzeptiven Akten gegeben, sondern in einem triebhaft voluntativen Verhalten zur Welt, in weiterem Sinne in einem dynamisch-praktischen Verhalten, ist uralte. Die ersten Spuren des Gedankens finden wir schon bei Duns Scotus. Berkeley führt für seinen Idealismus gegenüber dem toten Sein und für seine Bestreitung der „Existenz einer Materie“ gleichfalls an, daß nur einem selbsttätigen Sein Realität zukommen könne, und sein Idealismus ist (unter anderem) nur eine Folge davon, daß er die Seelen für das einzige „selbsttätige Sein“ hält. Spuren des Gedankens finden sich – worauf schon W. Dilthey in seiner bekannten Abhandlung hingewiesen hat – ferner bei den Schotten, insbesondere Th. Reidt, ferner bei Jakobi. Die eindringlichste und schärfste Ausarbeitung, zu-

gleich diejenige, die mir unter allem, was bisher über die Frage geschrieben ist, der Wahrheit am nächsten zu kommen scheint, auch weit näher als Diltheys, „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt“¹⁾, hat dem Gedanken der Franzose Maine de Biran gegeben.²⁾ Sehr scharf und klar hat auch Bouterweck, ein Lehrer Schopenhauers, den Gedanken ausgedrückt und seine Lehre vom „höheren Bewußtsein“ mit ihm verbunden. Schelling hat zwar die Realitätsprobleme, die wir unter eins und zwei skizzierten, nicht wesentlich geklärt, jedoch das ontologische Problem, was denn Realität selber sei und wie sie „werde“, in seiner Schrift über „die Freiheit und das Böse“ in einem Sinne beantwortet, der dem Sinn unserer These weitgehend nahekommt. Man kann jedoch zeigen, daß jene Lehre Schellings, das Realsein der Welt entspringe aus einer „Sucht“ nach Realität, die selbst noch nicht real sei, in genauer Übereinstimmung steht mit der Widerstandstheorie der Realitätsgegebenheit. Schelling schon sagt: „Kein wirkliches Sein ist ohne ein wirkliches, wie immer näher motiviertes Wollen, daß irgend etwas ist; also das Real-Sein irgend eines Dinges erkenne ich nur daran, daß es sich behauptet, daß es anderes Sein von sich ausschließt, daß es jedem anderen, in es einzudringen oder es zu verdrängen suchenden Widerstand entgegengesetzt. Widerstand liegt aber eigentlich nur im Wollen; nur der Wille ist das eigentlich Widerstehende, unbedingt Widerstandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbst Gott, darf man sagen, kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen.“ „So wenig der bloße göttliche Wille das Notwendige der allgemeinen Dinge erklären kann, so unmöglich ist es, aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären.“ Auch für Gottes reales Sein selbst gilt Schelling nicht der Satz des Th. von Aquin oder des Leibniz, daß es eine „Wahrheit an sich“ sei, daß sein Dasein aus seinem Wesen folge; ebenso wenig der Satz von Leibniz: „Deus est Ens, ex cuius essentia sequitur existentia.“ „Aber aus dem Wesen, aus der Natur, aus dem Begriffe Gottes folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieses, daß Gott, wenn er existiert, das a priori Existierende sein muß; anders kann er nicht existieren; aber

1) Vgl. Ges. Werke Bd. V, Teubner 1924.

2) Zwei eingehende kritische Darstellungen über seine Lehre sind als Dissertationen der Universität Köln in Vorbereitung.

daß er existiert, folgt daraus nicht". Es ist wahrscheinlich, daß auch Schopenhauer von dieser Abhandlung Schellings aus einige seiner Hauptpositionen gewonnen hat. Bei Schopenhauer finden wir die ontologische These, alles Dasein der Welt sei Folge einer drängenden Sucht, mit dem schon bei Bousterweck vorwiegenden Gedanken, Realsein sei nur im Widerstande gegeben, vereinigt. Ausdrücklich spricht er mehrfach den Gedanken aus, daß es für ein rein intellektuelles Subjekt einen Unterschied zwischen real und unreal nicht gebe. Von seinen übrigen erkenntnistheoretischen Positionen, die nach unserer Ansicht in Bezug auf alle oben aufgeführten Probleme die schwersten Irrtümer enthalten, ist dieser Satz unabhängig. Auch bei I. G. Fichte finden wir den Gedanken, daß Realität als Gegebenheit im Widerstandserlebnis sich kund tue, mehrfach ausgedrückt.

Der Gedanke hatte also bereits eine große reiche Geschichte hinter sich, als in neuester Zeit W. Dilthey ihn aufgriff und ihn der gegenwärtigen Philosophie zur Diskussion stellte. An Diltheys Abhandlung haben sich dann weitere Versuche angeschlossen, ihn noch tiefer zu fundieren. So zum Beispiel die eingehenden Ausführungen Frischeisen-Köhlers in seinem Buche „Erkenntnis und Wirklichkeit“, ferner in einem Vortrag, der in den Schriften der Kantgesellschaft erschienen ist, in dem er sich scharf gegen den Satz wendet, das Wort Realität bedeute „in gesetzmäßigen Beziehungen stehen“. Sodann versuchte Erich Jaensch im Anhang zu seinem Buche über das Aubert-Foerstersche Gesetz den Gedanken Diltheys durch einige phänomenologische Einzelanalysen zu bestätigen. Wichtiges Material zur Lösung der Gegebenheitsfrage gibt neuerdings auch D. Katz in seinem Buch „Aufbau der Tastwelt“ (1925), ohne freilich nach meiner Meinung den springenden Punkt der Sache zu erblicken. Ich gehe von Diltheys Abhandlung aus, wie ich es schon in meiner Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis“ getan habe, und stelle zunächst das hier Gegebene fest.

Dilthey ist sich zunächst nicht klar darüber, daß der erlebte Widerstand überhaupt keine periphere sinnliche Erfahrung ist, sondern eine echte zentrale Erfahrung unseres Drängens und Strebens selbst. Diese Erfahrung – die Widerstandserfahrung – ist also von allen sie etwa begleitenden Empfindungen, zum Beispiel allen Tast- und Gelenkempfindungen, auf schärfste zu trennen. Zu der Tatsache, daß,

wenn wir einen Stock gegen die Wand stemmen, der Widerstand am Stockende, die Tastempfindung aber an der Hand erlebt wird, bemerkt er: „Die Annahme ist unbefriedigend, daß diese Objektivierung durch die Empfindungen, Tast- und Gelenkempfindungen, insbesondere durch die oben zuerst als Bestandteil der Widerstandserfahrung herausgehobenen Druckempfindungen, die an den Fingerspitzen lokalisiert sind, bewirkt werde. Dies würde nur eine tote örtliche Empfindung, nichts von der Erfahrung der lebendigen Kraft im Widerstande zur Folge haben.“ Die Bemerkung ist sehr treffend. Wenn Dilthey trotzdem in seiner Abhandlung häufig von „Widerstandsempfindung“ spricht, so ist das freilich eine Inkonsequenz. Tatsächlich ist das zentrale Widerstandserlebnis an Sinnesempfindungen überhaupt nicht gebunden, wie uns gleich das psychische Widerstandserlebnis zeigen wird. Bei Hemmung der triebhaften Aufmerksamkeit, speziell ihrer dynamischen Seite, kann das Hemmungs- und Widerstandserlebnis ebensowohl auftreten in Begleitung von optischen als von akustischen und sonstigen sinnlichen Perzeptionen, und es kann, wie wir zeigen werden, auch an Erinnerungs- und Denkgegenständen (zum Beispiel „der nur dem Gedanken gegebene Staat widersteht meinem Willen“) gegeben sein. Widerstand ist also ein zentrales Erlebnis der Stufe meines „Selbst“, die vorläufig als „triebhaftes Lebenszentrum“ bestimmt sei.

Die Erkenntnis Diltheys ist nun aber noch mit einer ganzen Reihe von Irrtümern verbunden; und diese Irrtümer sind es, die seine Lehre und deren Wahrheitskern einer ganzen Anzahl von Kritikern (Rickert, Rehmke, O. Külpe, Heidegger u. a.) gegenüber bloßstellten. Ich habe sie in meiner Abhandlung eingehend aufgeführt und führe sie hier als Ergebnis dieser Untersuchung nur kurz an.

Nach Dilthey wäre erstens jedes Widerstandserlebnis, das doch von Empfindungen überhaupt als Erlebniseinheit schon prinzipiell unabhängig ist, in seiner ersten Gegebenheit doch durch Empfindungen „vermittelt“. „Der primäre, darum konstitutive Vorgang ist nämlich: ein Bewegungsimpuls mit einer bestimmten Intention dauert fort, ja er wird verstärkt, und anstatt der intendierten äußeren Bewegung treten Druckempfindungen auf. Dies Zwischenglied zwischen dem Bewußtsein des Impulses und dem der Hemmung der Intention, das in dem Aggregat der Druckempfindungen liegt, ist jedesmal da. Wir kommen also zum Bewußtsein der Außenwelt nur durch

daß er existiert, folgt daraus nicht". Es ist wahrscheinlich, daß auch Schopenhauer von dieser Abhandlung Schellings aus einige seiner Hauptpositionen gewonnen hat. Bei Schopenhauer finden wir die ontologische These, alles Dasein der Welt sei Folge einer drängenden Sucht, mit dem schon bei Bousterweck vorwiegenden Gedanken, Realsein sei nur im Widerstande gegeben, vereinigt. Ausdrücklich spricht er mehrfach den Gedanken aus, daß es für ein rein intellektuelles Subjekt einen Unterschied zwischen real und unreal nicht gebe. Von seinen übrigen erkenntnistheoretischen Positionen, die nach unserer Ansicht in Bezug auf alle oben aufgeführten Probleme die schwersten Irrtümer enthalten, ist dieser Satz unabhängig. Auch bei I. G. Fichte finden wir den Gedanken, daß Realität als Gegebenheit im Widerstandserlebnis sich kund tue, mehrfach ausgedrückt.

Der Gedanke hatte also bereits eine große reiche Geschichte hinter sich, als in neuester Zeit W. Dilthey ihn aufgriff und ihn der gegenwärtigen Philosophie zur Diskussion stellte. An Diltheys Abhandlung haben sich dann weitere Versuche angeschlossen, ihn noch tiefer zu fundieren. So zum Beispiel die eingehenden Ausführungen Frischeisen-Köhlers in seinem Buche „Erkenntnis und Wirklichkeit“, ferner in einem Vortrag, der in den Schriften der Kantgesellschaft erschienen ist, in dem er sich scharf gegen den Satz wendet, das Wort Realität bedeute „in gesetzmäßigen Beziehungen stehen“. Sodann versuchte Erich Jaensch im Anhang zu seinem Buche über das Aubert-Foerstersche Gesetz den Gedanken Diltheys durch einige phänomenologische Einzelanalysen zu bestätigen. Wichtiges Material zur Lösung der Gegebenheitsfrage gibt neuerdings auch D. Katz in seinem Buch „Aufbau der Tastwelt“ (1925), ohne freilich nach meiner Meinung den springenden Punkt der Sache zu erblicken. Ich gehe von Diltheys Abhandlung aus, wie ich es schon in meiner Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis“ getan habe, und stelle zunächst das hier Gegebene fest.

Dilthey ist sich zunächst nicht klar darüber, daß der erlebte Widerstand überhaupt keine periphere sinnliche Erfahrung ist, sondern eine echte zentrale Erfahrung unseres Drängens und Strebens selbst. Diese Erfahrung – die Widerstandserfahrung – ist also von allen sie etwa begleitenden Empfindungen, zum Beispiel allen Tast- und Gelenkempfindungen, auf schärfste zu trennen. Zu der Tatsache, daß,

wenn wir einen Stock gegen die Wand stemmen, der Widerstand am Stockende, die Tastempfindung aber an der Hand erlebt wird, bemerkt er: „Die Annahme ist unbefriedigend, daß diese Objektivierung durch die Empfindungen, Tast- und Gelenkempfindungen, insbesondere durch die oben zuerst als Bestandteil der Widerstandserfahrung herausgehobenen Druckempfindungen, die an den Fingerspitzen lokalisiert sind, bewirkt werde. Dies würde nur eine tote örtliche Empfindung, nichts von der Erfahrung der lebendigen Kraft im Widerstande zur Folge haben.“ Die Bemerkung ist sehr treffend. Wenn Dilthey trotzdem in seiner Abhandlung häufig von „Widerstandsempfindung“ spricht, so ist das freilich eine Inkonsequenz. Tatsächlich ist das zentrale Widerstandserlebnis an Sinnesempfindungen überhaupt nicht gebunden, wie uns gleich das psychische Widerstandserlebnis zeigen wird. Bei Hemmung der triebhaften Aufmerksamkeit, speziell ihrer dynamischen Seite, kann das Hemmungs- und Widerstandserlebnis ebensowohl auftreten in Begleitung von optischen als von akustischen und sonstigen sinnlichen Perzeptionen, und es kann, wie wir zeigen werden, auch an Erinnerungs- und Denkgegenständen (zum Beispiel „der nur dem Gedanken gegebene Staat widersteht meinem Willen“) gegeben sein. Widerstand ist also ein zentrales Erlebnis der Stufe meines „Selbst“, die vorläufig als „triebhaftes Lebenszentrum“ bestimmt sei.

Die Erkenntnis Diltheys ist nun aber noch mit einer ganzen Reihe von Irrtümern verbunden; und diese Irrtümer sind es, die seine Lehre und deren Wahrheitskern einer ganzen Anzahl von Kritikern (Rickert, Rehmke, O. Külpe, Heidegger u. a.) gegenüber bloßstellten. Ich habe sie in meiner Abhandlung eingehend aufgeführt und führe sie hier als Ergebnis dieser Untersuchung nur kurz an.

Nach Dilthey wäre erstens jedes Widerstandserlebnis, das doch von Empfindungen überhaupt als Erlebniseinheit schon prinzipiell unabhängig ist, in seiner ersten Gegebenheit doch durch Empfindungen „vermittelt“. „Der primäre, darum konstitutive Vorgang ist nämlich: ein Bewegungsimpuls mit einer bestimmten Intention dauert fort, ja er wird verstärkt, und anstatt der intendierten äußeren Bewegung treten Druckempfindungen auf. Dies Zwischenglied zwischen dem Bewußtsein des Impulses und dem der Hemmung der Intention, das in dem Aggregat der Druckempfindungen liegt, ist jedesmal da. Wir kommen also zum Bewußtsein der Außenwelt nur durch

Vermittlungen". „Man kann sich die Begründung des Glaubens an die Außenwelt nicht durch irgend eine Art von Uebertreibung erleichtern, etwa durch die Annahme einer unmittelbaren Willenserfahrung des Widerstandes oder überhaupt durch die psychologische Fiktion von unmittelbarem Gegebensein irgend einer Art" (S. 113). Ja Dilthey nennt ein Druckempfindungsaggregat geradezu die „Vorbedingung" der Widerstandserfahrung.

In diesen Sätzen steckt nun aber gerade ein grundsätzlicher Irrtum über das Verhältnis von Trieb und Perzeption einerseits, Widerstandserfahrung und Auftauchen des bildhaften Inhalts der anschaulichen Attribute dieses widerstehenden „Realen" andererseits. Eben diese „unmittelbare" Widerstandserfahrung, die Dilthey ausdrücklich leugnet, besteht. Das Schwere- und Zugerlebnis bei der Hebung eines materiellen Körpers ist nicht eine zeitliche Folge der Spannungsempfindungen, die durch die Kraftentfaltung der durch die Bewegungswiderstände zur Tätigkeit erregten Muskeln und Sehnen erst hervorgerufen werden. Die tatsächlichen Schwereerlebnisse verändern sich nicht einfach proportional den Reizen und deren Empfindungen, sondern sind, wie Julius Pikler gezeigt hat, außer von den Reizen auch abhängig von der Anstrengung und dem Krafteinsatz des Empfindenden. „Anstrengung" und Anstrengungserlebnis ist aber etwas ganz anderes als die Spannungsempfindungen der Muskeln und Sehnen. Es ist der zentral erlebte Widerstand des Gewichtes selbst gegen den Einsatz des das Zustandekommen der Empfindungen bedingenden und ermöglichenden Triebimpulses. Die Empfindungsstärke ist, wie sich Pikler ausdrückt, immer auch der Ausdruck der Größe einer Trieberfüllung. „Denselben Gewichtswiderstand empfindet beim Heben ein Schwächling schwerer als ein Starker, ein Kind schwerer als ein Erwachsener; und umgekehrt, um dieselbe Schwere zu empfinden, bedürfen diese eines größeren Reizes als jene." Diltheys Berufung auf die Theorie der „unbewußten Schlüsse" von Helmholtz hat heute ihre Bedeutung verloren nach ihrer strengen Widerlegung durch E. Hering, Jaensch u. a. Diese Lehre setzt eine strenge Proportionalität von Reiz und Empfindung voraus und ist heute auf jedem Teilgebiet, da sie Helmholtz anwandte, definitiv widerlegt. Die „mittelbaren Denkakte", die Dilthey annehmen zu müssen glaubt, setzen faktisch immer erst da ein, wo ein schon als real erfaßtes X in sei-

nem Sosein durch Empfindungsinhalte genauer bestimmt werden soll. Alles Empfinden und Wahrnehmen aber setzt ein triebhaftes Verlangen nach der Funktion des „Sichöffnens“ zur Außenwelt immer schon voraus, zum mindesten den „Wachtrieb“.

Aber ganz abgesehen von diesen speziellen Fragen der Sinnesphysiologie ist das Realitätsproblem überhaupt nicht nur verbunden mit sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen. Es tritt ebenso auf innerhalb der Sphäre des Gewesenseins, das uns niemals durch Wahrnehmung gegeben sein kann; es tritt nicht minder auf bei der Unterscheidung dessen, was psychisch real und was nur Bewußtseinsphänomen „von“ Psychischem ist. Die Realität eines Gewesenen ist mir primär nicht gegeben durch sogenannte Erinnerungsbilder, sondern durch einen Widerstand und einen Druck auf mein Gegenwartserlebnis, durch einen Druck durch „etwas“, das durch meine Willensmacht „nicht mehr abänderlich“ ist. Auch das gewesene Wirkliche meldet sich primär nicht als „Gegenstand“, sondern als Widerstand auf mein auf die Zukunft ausgerichtetes Leben; und erst da, wo dieses Leben gehemmt ist, tritt jener Rückblick ein, der aller „Erinnerung“ Voraussetzung ist. Es sind stets Versuche, etwas „Gewesenes“ praktisch zu verwerten – sei es anzukämpfen gegen es, zum Beispiel in der Form der „Reue“, sei es eine Richtung der Gewesenheit fortzuführen und in die Gegenwart hineinzuleiten –, was einem Gewesenen den primären Wirklichkeitscharakter gibt. Die Frage „was soll ich anfangen mit meiner Gewesenheit und Vergangenheit“, wird in Form von versuchendem Tun und Tätigkeit eher gestellt als die Frage – oder stellt „sich als“ Frage –, „wie war die Vergangenheit an sich beschaffen“? Das Realsein der ganzen Sphäre des Gewesenen ist aber allem Einzelnen in ihr, was mir Erinnerung von ihr geben mag, vorgegeben. Sie äußert sich primär in einem Druckerlebnis dynamischer Art, das, wie man zeigen kann, im Fortschritt des Alterns wächst und uns die auffällige Verminderung des spontanen Freiheitsgefühls und des Tunkönnens (und seines Spielraumes) im Altern verständlich macht. Auch die Erinnerungsrichtungen sind primär durch die feinen Veränderungen jener Druckerlebnisse und ferner durch begleitende Wertcharaktere der in der Erinnerungssphäre liegenden, dem Erinnern zugängigen Inhalte unbegrenzt. Die Druckerlebnisse treten auf dem Hintergrund des Gesamt-

druckes des Gewesenen in intensiv veränderlicher Weise hervor und sind für das, was an Bildgehalt in die Erinnerung eingeht, primär bestimmend – „primär“ im Verhältnis zu allen anderen Determinanten, die unser Erinnerungsleben bestimmen. Sie gehören bereits der *Mneme* des Gedächtnisses an, nicht erst der spezifisch menschlichen *Anamnesis*.

Auch in der psychischen Sphäre ist der Widerstand, den ein Erlebnis unserm bewußt willkürlichen Tun und Aufmerken bereitet, der Grundcharakter der Realität. Mit vollem Rechte scheiden wir auch hier „wirkliche“ Freundschaft von „eingebildeter“, „echte“ Gefühle von „unechten“, das „ich will wirklich“ vom bloßen (Wollen vortäuschenden) „Wünschen“, von Wünschen also, das sich als Wille aus gibt; ferner die wahren und wirklichen Motive unseres Tuns von den eingebildeten Motiven, die um ihres moralischen Wertvorzuges wir zu haben bloß wä hnen. Wirklichkeit wie Echtheit bewähren sich eben erst im Standhalten gegen Versuche, die, vom bewußten Wollen und der willkürlichen Aufmerksamkeit ausgehend, das Erlebnis auszuschalten oder es umzuändern versuchen. Tritt ferner die Wirksamkeit eines Erlebnisses in dem verstehbaren Sinnzusammenhang seines Soseins mit dem Sosein eines anderen Verhaltens oder Erlebnisses nicht ein, handelt ein Mensch zum Beispiel nicht auch freundlich gegen einen, den er zu lieben behauptet, so werden wir im gemeinen Leben zunächst die „Wirklichkeit“ und „Echtheit“ dieses Gefühls bestreiten. Es ist durchaus festzuhalten daran, daß es neben den realen Gefühlen, die sich nur mit Phantasiebildern verbinden, auch Gefühlsphantasien gibt, neben den realen Wollungen auch Scheinwollungen, die man wirklich gar nicht will, neben den wirklichen Motiven auch Scheinmotive. Auch hier ist überall das phänomenale Erlebnis der psychischen Realität der Widerstand; objektive Realität des Psychischen aber die Wirksamkeit im psychischen Zusammenhang. Und mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß das stärkste Wirksamste im allgemeinen gerade das Bewußtseinsfernste ist. Primär handelt es sich eben nicht darum, uns selbst zu erkennen oder gar uns selbst zu beobachten, sondern um das, was die Sprache als „mit sich fertigwerden“ bezeichnet. Alle Bewußtmachung, alle Selbst-Wahrnehmung, -Beobachtung ist zunächst nur ein Mittel und Weg, um jenes Wichtigere zu tun.

Als zweiten Grundirrtum in der Abhandlung von W. Dilthey nenne ich die Ver-

mischung seiner Realitätstheorie mit dem falschen Satze von der „Bewußtseinsimmanenz“ alles überhaupt Gegebenen. Dilthey bemerkt nicht, daß das Realitätserlebnis zunächst ein ekstatisches ist, nicht ein ekstatisches „Wissen von“, sondern ekstatisches „Haben von“ Realität. Bei Dilthey sieht man daher nicht, wie denn die Widerstandserfahrung aus dem Sein des Bewußtseinsimmanenten herausführen soll. In Wirklichkeit aber ist das Verhältnis von Widerstandserfahrung und Sein des „Bewußtseinsimmanenten“ ein umgekehrtes. Nicht ein Triebbewußtsein führt zum erlebten Widerstande, oder ein Hemmungsbewußtsein des gehemmten Triebimpulses, sondern der primär ekstatisch erlebte Widerstand ist es, der den actus der Reflexio erst herbeiführt, durch den der Triebimpuls erst bewußtseinsfähig wird. Das Bewußtwerden (und der mit ihm verknüpfte Ich-Bezug) ist in allen den mannigfaltigen Stufen und Graden, in denen es erfolgt, immer erst die Folge unseres Erleidens des Widerstandes der Welt. Realsein ist uns also immer schon mitgegeben, wenn irgend etwas Bewußtseinsimmanentes vorhanden ist. Realitätserlebnis und Werden vom Sein des Bewußtseinsimmanenten ist also mindestens von gleicher Ursprünglichkeit.

Mit diesem Irrtum verknüpft sich bei Dilthey ein dritter. Er besteht darin, daß Dilthey den Widerstand eine Willenserfahrung nennt und dabei offenbar nicht so sehr an das spontane unwillkürliche Leben unserer Triebimpulse, als an den bewußten zentralen „Willen“ denkt. Da das Realitätserlebnis auf das Sein des Bewußtseinsimmanenten nicht fundiert ist, kann dieser Satz allein schon nicht gelten. Realitätsmoment ist vielmehr der Widerstand gegen unser stets regsames, spontanes, aber dabei gänzlich unwillkürliches Triebleben, nicht also Widerstand gegen unser bewußtes Wollen, das vielmehr stets eine fertige, schon irgendwie soseinsbestimmte Realität vorfindet. Auch darum kann Wollen, wenn man (richtig) darunter nur Setzung und Wertbejahung respektive Wertverneinung von Projekten versteht, nicht derjenige Akt sein, in dem Widerstand erlebt wird, weil Wollen und Nicht-Wollen (in diesem Sinne) Akte ohne jegliche Intensitätsabstufung sind. Erst wenn das Projektwollen in das Tunwollen fortschreitet, zu Bewegungsintention und Bewegungsimpuls, kann Widerstand gegeben sein; aber in diesem Falle ist das Wollen (im eben genannten Sinne) auch bereits zur Einheit verschmolzen

mit einem Triebimpuls – dem Triebimpulse, den es enthemmt. Und auch darum kann es nicht jenes „geistige“ Wollen sein, das den Widerstand erfährt, da, wie wir an anderer Stelle zeigten, dieses Wollen immer nur negativer Art ist – sofern wir es auf die Tunssphäre – beziehen, das heißt immer nur vorhandene Triebimpulse hemmt oder sie enthemmt, d. h. gegebene Hemmungen beseitigt.¹⁾

Endlich hat Dilthey die Frage nach dem Realitätserlebnis in eine viel zu einseitige Verbindung gebracht mit dem sogenannten Problem von der „Realität der Außenwelt“. Das Realitätsproblem tritt eben in allen möglichen Sphären auf, nicht nur in der Außenweltssphäre. Wir zeigten das bereits vom psychischen Sein und vom Gewesen-Sein. Andererseits hat „Sein in der Sphäre der Außenwelt“ noch keinerlei Anspruch auf Realität. Der Raum, der die Außenwelt sogar konstituiert, hat sicher keine Realität, da er nicht wirken kann; Schatten, Spiegelbilder, virtuelle Bilder, der Regenbogen, eine Fata Morgana, Flächenfarben usw. sind zwar durchaus Beispiele von „Gegenständen der Außenwelt“, aber keineswegs darum bereits real. Andererseits gibt es, was Dilthey irrtümlich leugnet, auch in der Innenweltssphäre den Unterschied von real und unreal. Das Problem der Sphären ist eben – wie gezeigt – ein ganz selbstständiges und vom Realitätsproblem unabhängiges. Die Fundierungsgesetze zwischen diesen Sphären, wie ich sie in meiner Abhandlung eingehend aufgewiesen habe, sind dabei sicher andere als die, die Dilthey in seiner Abhandlung annimmt. Die Du- und Gemeinschaftssphäre möglicher Erlebnisse ist sicher der Eigensphäre – abgesehen also von der Mannigfaltigkeitsform überhaupt des „Ich“, die in beiden dieselbe ist –, ferner die Außenweltssphäre der Innenweltssphäre (vergleiche auch Kants „Widerlegung des Idealismus“) sicher vorgegeben. –

Ohne auf diese Fragen hier näher einzugehen, möchte ich an dieser Stelle eine in meiner Abhandlung noch nicht genauer gestellte Frage untersuchen, die Frage, wie das Realitätserlebnis zur Raum- und Zeitgegebenheit steht. Auch hier kann gefragt werden, ob und in welchem Sinne die Raum- und Zeitmannigfaltigkeit der Realität vor- oder nachgegeben ist. Erst dadurch kann auch genauerer Aufschluß

1) Auch die Stetigkeit des Realitätserlebnisses ist nur als Widerstand gegen das Triebleben verständlich, nicht als Widerstand gegen das zentrale Wollen der Person. Nur das Triebleben ist stetig; Wollen ist ein Seltenheitsakt.

gewonnen werden darüber, welches Recht Argumenten wie jenen Rehmkes und Heideggers zukommt: „Wie könnte der Wollende wohl, ohne Außenwelt vorauszusetzen, Widerstand erfahren“ (Rehmke); oder „strebensmäßiges Entdecken von Widerständigem ist ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt“ (Heidegger „Sein und Zeit“ S. 210 ff.).

I. Realität im Verhältnis zu Raum und Zeit.

Es handelt sich darum, verständlich zu machen, welches Verhältnis der Fundierung zwischen dem „Realsein von etwas“ und der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit besteht.

„Räumlichkeit“ heißt noch nicht „Raum“. Jeder Raum hat eine bestimmte Form, z. B. Dreidimensionalität, Ebenheit oder Nicht-Ebenheit usw. Räumlichkeit dagegen ist das, was jeden irgendwie geformten Raum zu einem Raume macht. Als „Räumlichkeit“ verstehen wir nur die Tatsache, daß es ein gleichzeitiges Auseinandersein überhaupt gibt, und unter „Auseinandersein“ (das als solches auch der Zeitlichkeit zukommt) verstehen wir nur dies, daß Soseins-Identisches nicht notwendig zusammenfällt in Eines, sofern es überhaupt noch eine Vielheit von Gegebenheiten darstellen kann. Räumlichkeit wie Raum wiederum sind scharf zu scheiden von Ausdehnung. Es ist neuerdings wahrscheinlich gemacht, daß uns stetige Ausdehnung unmittelbar nur das Sehen gibt und daß die in den Tastinhalten uns phänomenal mitgegebene Ausdehnung erst genetisch aus dem optischen Datum in das Tastdatum hineingelangt, und zwar stets und ausschließlich durch die Vermittlung der kinästhetischen Empfindungen. Daraus aber (mit Wittmann) den Schluß zu ziehen, daß auch Räumlichkeit ein nur optisches Datum sei, ist vollständig irrtümlich. Ausdehnung ist entweder eine Eigenschaft der schon objektivierten „Körper“ und ihrer Oberflächen oder eine Modifikation der Empfindungsinhalte selbst. Dagegen ist der „Raum“ auf alle Fälle, wie schon Kant bemerkt, ein einheitlicher Gegenstand und eine von Dingen und Empfindungen unabhängige Ordnungsform. Er hat gänzlich andere Eigenschaften als die, welche der Ausdehnung zukommen. Ja es läßt sich sogar eine Raumgegebenheit ohne alle Ausdehnung denken und aufweisen, eine räumliche Ordnung unausgedehnter Punkte; und es läßt sich andererseits

eine Welt ausgedehnter Dinge denken, in der es trotz aller Ausdehnung keinerlei „Raum“ gibt. Denken wir ein Wesen, dessen Sinne je alles Vorhandene umfassten (ohne alle Schwellen) und dem alle Selbstbeweglichkeit fehlte, so gäbe es in seiner Welt wohl eine Mannigfaltigkeit aneinanderstoßender Sachen, eine Welt, in der jede Sache durch das Sein einer anderen begrenzt wird und eine jede Ausdehnung des Seins besitzt; darum aber hätte ein solches Wesen noch keinen Raum.

Der Satz Kants, daß die Räumlichkeit – freilich geht Kant viel zu weit, indem er von Räumlichkeit den Raum einer bestimmten Form nicht scheidet – allen sinnlichen Inhalten vorgegeben ist, bleibt also völlig zurecht bestehen. Die viel verbreitete Meinung, daß das Kernerlebnis der Räumlichkeit selbst erst zustandekomme durch eine nachträgliche Zuordnung eines sogenannten optischen Raums, eines Tastraumes, eines kinaesthetischen Raumes, eines akustischen und vibratorischen Raumes, ist, wie jüngst auch J. v. Kries zeigte, eine völlig unhaltbare. Es fehlt ja vollständig das identische gemeinsame Etwas, in dem die „Zuordnung“ stattfinden soll. Es widerspricht dem ferner die Tatsache, daß zum Beispiel jeder in einem optischen Inhalt gegebene Gegenstand, ehe besondere Erwartungen enttäuscht werden, auch als greifbar behandelt wird. Die sogenannten „Sinnesräume“ sind überhaupt keine erlebten Phänomene, sondern künstliche Produkte des Laboratoriums. Kein einziger dieser modal geschiedenen Sinnesräume gibt auch die Eigenschaften, die dem Raume der natürlichen Weltanschauung sicher zukommen. Der optische Raum ist zum Beispiel nicht eben, sondern hat den Charakter eines Riemannschen Raumes, wie die zusammenlaufenden Schienen zeigen, an denen wir entlang sehen. Die nicht-optischen Räume entfalten das Kernerlebnis des gleichzeitigen Auseinanderseins zwar nicht minder als die optischen, aber sie entfalten es auf historische Art – was indessen keineswegs besagt, daß das in ihnen Gegebene (an Mannigfaltigkeit) selbst nicht als gleichzeitig gegeben sei; wohl aber besagt es, daß dieses gleichzeitige Auseinandersein phänomenal nicht in einem, sondern in einer Mehrheit von Erlebnissen sich entfaltet, die ihrerseits zeitlich geordnet sind. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, in welchen Einzelheiten jeder der sogenannten „Sinnesräume“ von der Raumgegebenheit der natürlichen Weltanschauung abweicht. Kein einziger dieser Sinnesräume und ebensowenig ihre Summe deckt

die Eigenschaften des Raumes der natürlichen Weltanschauung. Und wie sich aus Sinnesräumen, die zuvor tatsächlich geschieden gedacht werden, niemals die Einheit des Raumes ohne fundierendes Kernerlebnis verständlich machen läßt, so auch niemals die Kontinuität, niemals die Homogenität (das heißt die Verschiebbarkeit von Figuren ohne Veränderung), niemals die Dreidimensionalität, niemals die Unbegrenztheit, niemals der Reihencharakter räumlicher Elemente. Die Räumlichkeit geht aber den Sinnesräumen auch aus einem anderen Grunde vorher: das Kernerlebnis des Raumes ist ebenso ursprünglich bereits in den Gebilden spontaner Triebphantasie enthalten als in den uns durch die Sinne zugänglichen Mannigfaltigkeiten. E. Jaensch hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die weitgehende Deckung, die zwischen dem Phantasie- und Vorstellungsraum und andererseits dem Wahrnehmungsraum besteht, nicht daher rühre, daß jene vom Wahrnehmungsraum, wie er sich im Reifealter an Empfindungsdaten darstellt, die einigermaßen sich der Reizproportionalität annähern, abstammten, sondern daher, daß wenigstens in der optischen Sphäre Vorstellungen und Wahrnehmungen erst sekundär aus der Vorstufe der „eidetischen Anschauungsbilder“ auseinandertreten. Die Anwendbarkeit der Sätze der Geometrie, die am Material des Phantasieraumes gewonnen sind, auf die Gegenstände der Erfahrung wird auch auf diese Art verständlicher.¹⁾ Auch Kant spricht von einer „reinen Einbildungskraft“, die in alle unsere Wahrnehmungen eingehe und an deren Existenz bisher „noch kein Psychologe“ gedacht habe. Ist die Räumlichkeit den Sinnesdaten aber vorgegeben, so entsteht erst recht die Frage, worin das Kernerlebnis der Räumlichkeit primär besteht. Kant meinte, daß dieses Kernerlebnis in einer „reinen Anschauung“ bestünde. Wäre es so, wie er meint, und würde die Räumlichkeit einem bestimmten Raume (und zwar dem euklidischen) gleichgesetzt, so wäre es unverständlich, wieso nicht alle Gegebenheiten der verschiedenen Sinnesräume eben diese bestimmte Räumlichkeit und die in ihnen möglichen Gebilde und Gestalten ergeben. Es wäre, wie schon Herbart treffend bemerkt, zum Beispiel unverständlich, warum drei Töne kein Dreieck bilden.

1) Vergl. meine Ausführungen über „Phantasie“ in „Arbeit und Erkenntnis“.

Der Fehler Kants scheint mir nun darin zu liegen, daß er das Kernerlebnis der Räumlichkeit überhaupt als ein perzeptives Gebilde (als Anschauung) fassen will. Das Kernerlebnis ist ursprünglich nur die erlebte Möglichkeit oder besser gesagt das Könnenserlebnis eines Lebewesens, gewisse Bewegungen spontan hervorzubringen. Räumlichkeit wird erspielt, ehe sie vorgestellt und gedacht wird. Wir denken hier nicht etwa an die sogenannten kinaesthetischen Empfindungen, die sich durch die Verschiebungen unserer Leibteile und Organe ergeben; das Kernerlebnis der Räumlichkeit liegt ihnen nicht anders zu Grunde wie allen anderen Empfindungen. Nur die Tatsache, daß diese Empfindungen am unmittelbarsten den vollzogenen Selbstbewegungen folgen, macht es verständlich, daß sie in der Zuordnung von visuellen und Tastdaten stets die Vermittlung übernehmen müssen. Ein raumhaft geordnetes Ganzheitsschema unseres „Leibes“ geht auch den kinaesthetischen sowie den übrigen Organempfindungen vorher und die letzteren variieren abhängig von der Ganzheitsänderung dieses Schemas. Keineswegs stellt dieses Schema etwa eine bloße Addition dieser Empfindungen dar.¹⁾ Gegen die Meinung, daß die kinaesthetischen Empfindungen selbst den Urraum geben, spricht ferner, daß die Scheidung von Leibraum und Umweltraum gegenüber dem Räumlichsein überhaupt eine sekundäre ist und daß bei Zustandekommen dieser Scheidung in der kindlichen Entwicklung eine zweifelhafte Gegebenheit primär der Umwelt, und nicht dem eigenen Leibe und seiner Sphäre, zugerechnet wird. Das Kind behandelt zum Beispiel seine Füße zuerst wie Umweltgegenstände und merkt erst allmählich, daß sie in die Grenzen seines Leibschemas fallen.

Die „Bewegung“, von der hier die Rede ist, wenn behauptet wird, daß das Urerlebnis der Räumlichkeit die erlebte Macht zu spontanen Bewegungen ist, kann generell dahin charakterisiert werden, daß sie mindestens eine Vitalbewegung überhaupt sein muß. Dieser Begriff ist aber kein empirischer Begriff; vielmehr macht die Erschauung solcher Bewegungsart erst möglich, ein Lebewesen von einem toten Ding zu scheiden. Selbstbewegung konstituiert ihrerseits erst „das Lebewesen“. Wir bestimmen aber eine lebendige Bewegung als eine solche, bei der die in alle Bewe-

1) Vgl. hierzu P. Schilder „Das Körperschema“, Springer, Berlin.

gung mit eingehende Ortsveränderung eines identischen Etwas sich im ganzen Bewegungserlebnis selbst als fundiert auf die gleichfalls in alle Bewegung eingehende „Tendenz“ erweist. Auch in den toten Bewegungen steckt Ortsveränderung Eines und Desselben und Tendenz immer zugleich. Die Tendenz erscheint aber hier umgekehrt auf eine schon gegebene oder doch beginnende Ortsveränderung fundiert. Sie wird gleichsam immer erst vom terminus ad quem der Bewegung in die Erscheinung hineingeblasen, während bei der Vitalbewegung die Tendenz schon am terminus a quo auftritt und die Ortsveränderung sich als „fundierte Folge“ der Tendenz (und ihres Wechsels) darstellt. Das ist der letzte Grund dafür, daß wir in den anorganischen Wissenschaften soviel elementare „Kräfte“ annehmen dürfen, als es elementare, nicht weiter herleitbare Gesetze gibt, und unsere Kraftannahmen immer auf Feststellungen von Gesetzen fundiert bleiben. Räumlichkeit ist, nach ihrer subjektiven Seite hin gesehen, also zunächst weiter nichts als die erlebte Macht, Bewegungen vom Wesen der Vitalbewegung vollziehen zu können. Nicht also ist es unsere Ansicht, daß uns die schon vollzogene Bewegung das Kernerlebnis der Räumlichkeit gibt und ebensowenig die gerade sich vollziehende aktuale Bewegung, sondern vielmehr das Erlebnis der spontanen Selbstbewegungsmacht; gerade sofern diese Macht nicht aktuiert ist, sondern sofern sie in „potentia“ bleibt, gibt sie das ursprünglichste Datum der Räumlichkeit.

Wir können uns keinerlei Raumgegebenheit vorstellen, in der nicht das eigentümliche Phänomen der „Leere“ aufträte, das Phänomen jenes anschaulichen $\mu\eta\ \delta\upsilon$, jenes von der sachlichen Gegebenheit selbst herkommenden „Ermangelns“, das auf alle Fälle prälogisch ist und das mit der Funktion des negativen Urteils sicher nichts zu tun hat. Dieses Phänomen der Leere verdient das höchste Interesse. Es entspringt, wie mir scheint, in letzter Linie aus dem Erlebnis der Unbefriedigung und Unerfülltheit eines Triebhungers nach spontaner Bewegung. Da aber dieser Triebhunger in letzter Linie alle Perzeptionen und ihr mögliches Werden, also ebensowohl die möglichen Wahrnehmungen als die Vorstellungen und die spontanen (von der Wahrnehmung unabhängigen) Phantasiebilder bedingt, so muß auch dieses Leerphänomen, das mit der Selbstbewegungsmacht verbunden ist (sofern sie selbst mit dem ungestillten Triebhunger verknüpft ist), gleichsam als der stabile

Hintergrund allen wechselnden Perzeptionen, also auch den materialen Phantasiebildern vorgegeben sein. Die „Leere“ des Herzens ist merkwürdigerweise das Urdatum für alle Begriffe von Leere (leere Zeit, leerer Raum). Das, woraus alle Leere quillt, das ist ganz ernstlich die Leere unseres Herzens. Der Leergang, der gleichsam stehende Leergang der nach allen Richtungen auslangenden Triebe, und der mit diesem Leergang verknüpfte Hintergrund der Perzeptionen ist stetig vorhanden. Und nur der in seinen Impulsen nach Kraft und Richtung wechselnde Bewegungsdrang des Menschen als Lebewesen ist es, der das seltsame Wunder, das unerhörte Fiktum der natürlichen Weltanschauung des Menschen hervorbringt, daß ihm eine bestimmte Art des Nichtseins (von μή ὄν) allem positiv Seinsbestimmten gleichwie ein fundierendes Sein vorherzugehen scheint: der leere Raum. In der natürlichen Weltanschauung erscheint der Raum als eine unbegrenzte, allen Dingen und Bewegungen wahrhaft vorhergehende, ruhende und in ihrem Sein von allen Dingen und Bewegungen unabhängige, also substantiale Leere. Und diese „Form“ scheint als Sein zu bleiben, wenn man auch alle Dinge und ihre Bestimmtheiten beliebig veränderte, ja sie völlig aufgehoben dächte; und auch zu bleiben, wenn man ganz andere Gesetze von Bewegungen finden und annehmen würde, als sie tatsächlich bestehen. Die natürliche Weltanschauung zeigt uns Dinge „im“ Raum, das heißt Dinge, die im Raum so vorgestellt werden wie Goldfische in ihrem Bassin; ja sie enthält das ungemene Paradoxon, daß sie uns das wahrhaft positive Sein, das der seienden Dinge, als bloßes Ausfüllsel eines im Sein vorhergehenden, „zugrundeliegenden“, „absoluten“, „leeren“, „ruhenden“ Raumes zeigt – als wären die Dinge nur darum da, diese Leere an bestimmten Stellen auszustopfen und um zuweilen so „in“ ihr sich zu bewegen wie die Goldfische im Glasgefäß.

Dieses durch die natürliche Weltanschauung nahegelegte, überaus seltsame Phänomen ist im Altertum zuerst von Demokrit zu einer strengen philosophischen Begriffsbildung erhoben worden. Während seine Vorgänger, die Eleaten, lehrten, daß nur das Volle (Pleon) „ist“ und das Leere (Kenon) „nicht ist“, behauptet Demokrit, daß auch dies Leere, auch dieses Nichtseiende, „sei“, und er bringt mit diesen schlichten Worten die Paradoxie dieses Phänomens uns mit größter Schärfe zum Bewußtsein. Kühn setzt er eine unendliche Leere als Seiendes an, die den

Dingen und ihrem kausalen Nexus vorhergehe. Und da es unter dieser Voraussetzung völlig unwahrscheinlich ist, daß die in diesem unendlichen Leer-Raum vorhandenen Dinge einen einzigen in sich noch zusammenhängenden Nexus von Kausalität (und von Gründen und Folgen in bezug auf ihr Sosein) bilden, setzt er auch konsequent eine unendliche Reihe von Materieninseln in dieser unendlichen Leere an, von denen wir Menschen nur auf einer leben, also auch nur von einer, das heißt derjenigen, in deren einheitlichen Nexus wir selbst eingeschlossen sind, Erkenntnis haben können. Die Zwischenräume zwischen diesen Welten nannte die Schule später „Intermundien“ und machte sie zur Wohnung für die Götter. Sehr entscheidend ist hier, daß der Raum nicht als etwas der einen Welt Immanentes oder nur als ein Ordnungsgefüge der Bilder verstanden wird, sondern vielmehr die „Welt“ selbst einem schon vorher seienden Raume eingeordnet wird. Es ist in der Tat keine wesentlich verschiedene Vorstellung, wenn auch Newton in seiner Raumlehre den „spatium absolutum“ seiner Physik zu Grunde gelegt hat. Die innere Unmöglichkeit einer solchen Raumlehre hat bereits Aristoteles mit schlagenden Gründen in seiner Physik zurückgewiesen. Er hat mit klassischer Klarheit die Aporien aufgedeckt, die sich aus dieser seltsamen Annahme ergeben. Müßten nicht, fragt er, zwei ineinander geschachtelte Räume – einer, den der Körper selbst „erfüllt“ und den er bei seiner Bewegung mit sich führt, und einer, der bei der Bewegung zurückbleibt – angenommen werden, wenn in diesem „Kenon“ überhaupt Bewegung möglich sein soll; oder müßte, wenn nur ein Raum angenommen wird und der Körper sich bewegt (und seinen Raum mitführt), der Körper nicht so etwas wie ein „Lodi“ in den Raum reißen? Wenn man später, zum Beispiel J. Locke, Bewegungsmöglichkeit ohne die Annahme eines Leerraumes bestritten hat, so bestreitet Aristoteles die Bewegungsmöglichkeit eben auf Grund dieser Annahme. Man wird diesen und ähnlichen Aporien nie entrinnen können, wenn man sich nicht den Ursprung dieses völlig fiktiven Seins, d. h. eines den Dingen vorhergehenden Leerraumes, vollständig und restlos klar macht. Suchen wir das zu tun.

Das Urerlebnis der Räumlichkeit und – wie wir später noch gesondert zeigen werden und etwas vorgreifend hier bereits mitberücksichtigen – auch das Urerlebnis der Zeitlichkeit wurzeln gemeinsam im Erlebnis der Macht der Selbstbewegung,

respektive der Selbstveränderung eines lebendigen Wesens. Ginge man noch etwas weiter in der Analyse, als wir hier beabsichtigen, so würde sich zeigen lassen, daß den Phänomenen, die wir Bewegung und Veränderung nennen, noch ein tiefer gelegenes Phänomen zu Grunde liegt, das man als Wechsel in einer Mannigfaltigkeit bezeichnen kann, der zwar Auseinander, aber noch keine scharfe Scheidung zwischen zeithaftem Na ch einander und raumhaften Nebeneinander zukommt. Jeder Wechsel in dieser vier-dimensionalen Mannigfaltigkeit des Auseinanderseins ist prinzipiell als Veränderung und auch als Bewegung interpretierbar. Entscheidend dafür, ob wir das eine oder das andere tun, ist ausschließlich die Umkehrbarkeit oder Nicht-Umkehrbarkeit des Wechsels. Wechselphänomene enthalten noch nicht eine Identifizierung der wechselnden Inhalte über die unmittelbare Gegebenheit des Augenblickes hinaus. Flächenfarben zum Beispiel und analoge Gegebenheitsstufen auf anderen Sinnesgebieten können „wechseln“; eine Oberfläche dagegen „verändert“ nur ihre Farbe oder ihre Härte und Weichheit. Erscheint uns ein Wechsel zweier oder mehrerer Inhalte als umkehrbar, das heißt so, daß nach Stattfinden des Wechsels die Ausgangsgegebenheit wiederhergestellt werden könnte, so neigen wir dazu, den Wechsel als Bewegung und nicht als Veränderung zu interpretieren. So etwa können wir den Wechsel von Lichtern und Schatten, die unter einem vom Winde bewegten und besonnten Baume auf dem Boden entstehen, ebensowohl als zeitliche Veränderung bestimmter Oberflächen wie als Bewegung, d.h. Ortsveränderung verschiedener Schatten, „flecken“ und Lichtflecken interpretieren. Die vorgegebene Mannigfaltigkeit aber, in der sich der Wechsel vollzieht, gleicht auf alle Fälle jenem unzeitlichen und unräumlichen „Zusammen“ von Vielheiten, das wir in einem Bewußtseinsaugenblick in uns finden, einer Mannigfaltigkeit, die wir als „Ineinander“ bezeichnen wollen. Das Wort „in“ hat in dieser Mannigfaltigkeit seinen Ursprung und ist nur nachträglich auf gewisse Verhältnisse der Dinge in Raum und Zeit gleichnishaft übertragen.

Nun ist es aber eine fundamentale Tatsache, daß Wechsel, Bewegung und Veränderung Phänomene sind, die in der Gegebenheitsordnung allem nicht wechselnden, unveränderlichen und unbeweglichen Sein vorgehen. Die Tatsache, daß wir kleinste Bewegungen und zwar auf allen Sinnesgebieten noch erfassen können, wo wir die zeitlichen und räumlichen Abstände der Bewegungs- und Veränderungsstrecke als

ruhende qualitative Verschiedenheit nicht mehr erfassen können, ist eine Tatsache, die von der Konstruktion unserer Sinnlichkeit, ihrer Organe und ihrer Funktionen völlig unabhängig ist und die ein, wenn auch nur biologisches, Apriori für alle Sinnesperzeptionen darstellt. Aus diesem Grunde darf man auch nicht sagen, daß Bewegung eine Vorgegebenheit von Raum und Zeit voraussetze; zum mindesten darf man es nicht sagen für die Lebensbewegung, bei der die Ortsveränderung auf die Tendenz fundiert ist. Wir haben also von diesen Urbegriffen (Wechsel, Bewegung, Veränderung) aus auf alle Fälle den Ursprung der Raum- und Zeitmannigfaltigkeit und ihren eigentlichen Sinn erst zu gewinnen und dürfen nicht meinen, das Phänomen der Bewegung aus Raum und Zeit zusammensetzen zu können.

Das Fiktum, von dem wir soeben sprachen, die den Dingen vorhergehende Leerform, entspringt nun erstens dadurch, daß wir da, wo wir ein Bewegungsphänomen erfassen, in der unmittelbaren und ekstatischen Erwartung eine Sphäre in der Vorstellung vorentwerfen, die den „möglichen“ zukünftigen Ort des Beweglichen schon in sich enthält. Da diese Vorstellung eine ekstatische, das heißt nicht „ichbezogene“ Perzeption ist, so erscheint uns der Ort, den der Körper in der nächsten Zeit einnimmt, wie ein „leerer Platz“, den er nur nachträglich „besetzt“: so etwa, wie ich mich auf einen „leeren“ Stuhl setze. Der Begriff des Ortes, der stets „Ort von etwas“ ist und der nie verabsolutiert werden darf, wird hier als etwas Absolutes gesetzt; er war „vorher“ schon da. Ferner wird ein Gesetz, das als allgemeines Gesetz aller, auch der primitivsten Wahrnehmungen angesprochen werden kann und das man neuerdings als das „Gesetz von Figur und Hintergrund“ gekennzeichnet hat – das heißt die Tatsache, daß bei aller Wahrnehmung in wechselnder, aber von aller willkürlichen Aufmerksamkeit sicher unabhängiger Weise ein Element sich aus dem Komplex heraushebt, gleichsam hervorspringt, während das andere nur „Hintergrundcharakter“ hat –, in dieser Weise verabsolutiert, als ob es einen einzigen ruhenden Hintergrund gebe, in dem alle Hintergründe sich zur Einheit zusammenschließen; und dieser eine Hintergrund wird dann außerdem zu einem dingartigen Sein erhoben.

Dieses Gesetz von Figur und Hintergrund ist, wie mir trotz des Widerspruches, den diese These gefunden hat, scheint, durchaus fundiert in den Dringlichkeitsver-

hältnissen zwischen den einzelnen Trieben des Organismus (die ja für mögliche Wahrnehmungen fundierend sind) und den Vordringlichkeitsverhältnissen, die für die einzelnen Impulse dieser Triebe bestehen. Der vom vordringlicheren Impuls fundierte Wahrnehmungskomplex wird je „Figur“ und das andere bleibt „Hintergrund“. So ergibt sich ein oszillatorisches Spiel des triebhaften Vorbemerkens und des „Übermerkens“ von Gegebenheiten – ein Spiel, das keineswegs an der fertigen Bildwahrnehmung erst angreift, sondern vielmehr die Bildgestaltung, ja in letzter Linie die entwicklungsgeschichtliche Ausbildung der Sinnes- und der Unterschiedsschwellen der einzelnen Sinnesmodalitäten allererst bestimmt. Da aber diese Vorgänge sämtlich vorbewußt verlaufen und die Gestaltung des im Bewußtsein Vorfindlichen erst bedingen, so erscheint das triebhaft Übermerkte je als das Phänomen der „Leere“. Auch „leer“ ist ein Ausdruck, der faktisch nur relativ als ein „leer von etwas“ gebraucht werden darf. „Leer“ bleibt zunächst das, was triebhaft „erwartet“ wird, ohne daß diese Erwartung durch eine der Triebrichtung entsprechende *perceptio* befriedigt wird. Das Fiktum der Leerform entspringt nun daraus, daß der nur sinnvolle Begriff des relativ „Leeren“ verabsolutiert wird und diese Leere dann den Dingen und ihren Ausdehnungen als vorgegeben gesetzt wird.

Dabei bleibt noch eine Frage offen. Wenn das Kernerlebnis des Raumes nur unsere erlebte spontane Bewegung „in potentia“ ist und sie es ist, die allen Sinnesräumen letzte Einheit und Zuordnungsfähigkeit gibt und alle anschaulichen Daten diesem Grunderlebnis gegenüber sekundäre Phänomene sind, so bleibt die Frage, wieso es denn kommt, daß dieses Erlebnis der Bewegungsmacht das seltsame Übergewicht annimmt über die aktuellen Bewegungen, die wir vollziehen. Es ist wahrscheinlich gemacht worden, daß die Primitiven, die Kinder einer bestimmten Entwicklungsstufe und noch mehr die Tiere, noch keine also von den Dingen und den wahrnehmbaren Inhalten abgelöste homogene und freischwebende Raumform besitzen, wie sie in der natürlichen Weltanschauung des erwachsenen Zivilisierten vorliegt. Es scheint ein ganz bestimmter Entwicklungsprozeß zu sein, der zu diesem Übergewicht des Bewegungsmachterlebnisses über die aktuelle Bewegung führte. Daß insbesondere nur der Mensch das seltsame Fiktum erwerben kann, dürfte mit Grundeigenschaften seiner Konstitution zusammenhängen, die mit

alles, was man „Vernunft“ zu nennen pflegt, nur mittelbar zu tun hat. Jenes Übergewicht kann nur bei einem Wesen eintreten, dessen unbefriedigtes Verlangen überhaupt stets größer ist als sein befriedigtes – d. h. ein Wesen, das konstitutiv in einem Überschuß unbefriedigten Verlangens lebt, das auch stets einen größeren Teil seines vitalen Bewegungsdranges zurückhält, als es ausgibt. Da dieser Überschuß unbefriedigten Dranges, und ein entsprechender spontaner Triebphantasieüberschuß über die von außen her bedingten Perzeptionen, aber ein Grundmerkmal des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen ist, ¹⁾ so erscheint mir die Hypothese nicht zu gewagt, daß jener Überschuß des „Leeren“ über das „Volle“, jene Vorgängigkeit eines ruhenden Leerraumes vor allem Rauminhalt, in dieser Ureigenschaft der menschlichen Natur wurzelt. Es scheint mir auch prinzipiell richtig gesehen zu sein, wenn O. Spengler das Wiederauftreten und das jahrhundertlang sogar wissenschaftliche Gültigwerden der Demokritischen Raumlehre zu Beginn der Neuzeit, insbesondere die Lehre von einer aktualen Unendlichkeit des Raumes, in Verbindung bringt mit dem unbegrenzten Machttrieb des neuzeitlichen oder, wie er sagt, des „faustischen“ Menschen. In keiner einzigen Tatsache erweist sich der Mensch aber so sehr als Triebverdränger und „Neinsager“ wie gerade darin, daß er die stets mangelhaft erfüllte Leere seines Herzens zu einem unendlich leeren Sein vergegenständlicht und den Dingen und den Kausalverhältnissen zwischen den Dingen diese Leere vorhergehen läßt. Daß es nur sein eigenes Nein, seine eigene Herzensleere ist, die ihm da scheinbar von außen her in jener „Grauen“ erweckenden Weise, wie es Pascal so erschütternd geschildert hat, entgegengähnt – das ist eine Weisheit der Vernunft, die spät gefunden und die, wenn sie gefunden, durch den automatischen Zwang der menschlichen Konstitution sofort wieder in Vergessenheit begraben wird. –

Wenn wir die räumliche Mannigfaltigkeit also seinsrelativ auf Lebewesen setzen, so folgt hieraus zweierlei. Einmal ein Satz, der außerdem auch ganz unabhängig von dieser Frage aus der Philosophie der Biologie folgt: daß das Leben selbst

1) Vgl. meinen Vortrag „Die Sonderstellung des Menschen“ im „Leuchter“, Reichl, 1927, der demnächst auch in einer Sonder-Broschüre erscheinen wird.

ein Prozeß in der Zeit und zwar, wie wir gleich sehen werden, in der absoluten Zeit, nicht etwas im Raume ist; daß also alle räumlichen Formen der Organismen und ihrer Einheiten, vom Organ bis zu den Zellen und deren Untereinheiten, erst aus gestaltenden Funktionen, in die der Lebensprozeß zerlegbar ist, aufgebaut gedacht werden müssen. Das Leben verräumlicht „sich“. Das Wort Leben ist hierbei in Bezug auf den Unterschied „psychisch“ und „physisch“ in indifferentem Sinne genommen. Zweitens aber folgt aus der dargelegten Auffassung des Urerlebnisses der Räumlichkeit, daß alle Gesetze, die an und auf Grund dieser Urgegebenheit eines Raumes gefunden sind, auch mitgelten müssen für die in Perzeptionen gegebenen Gegenstände, die sich in der Form des Räumlichen ordnen; daß hingegen die bestimmte Form des Soseins des Raumes, die der Raum als physikalisches Milieu anzunehmen hat, keineswegs durch reine Geometrie und ihre konstruktiven Ausgestaltungen des „gleichzeitigen Auseinander“ eindeutig bestimmt ist. Geometrie überhaupt muß für alles Wahrnehmbare gelten, darum, weil die Triebimpulse, in deren Möglichssein die ursprünglichste Raumgegebenheit gründet, ja auch Bedingungen aller möglichen Wahrnehmungen sind. Soweit sind wir mit Kant einig. Während aber Kant den Raum für eine mögliche Anschauung des Bewußtseins hält, lassen wir seine Grundgegebenheit der Anschauung und dem Bewußtsein vorhergehen. Der Raum ist uns daseinsrelativ auf das Lebewesen im Menschen (mit Einschluß der Besonderheit des Triebüberschusses der unbefriedigten Triebe), nicht aber bewußtseins-, anschauungs- und erkenntnisrelativ. Das Bewußtsein und die Anschauung „erfährt“ den Raum genau so von „außen“, wie es sinnliche Eindrücke erfährt.

Es erscheint nun aber ferner auch gewiß, daß sich Eigenschaften wie Einheit des Raumes – im Verhältnis zu den vielen Sinnesmodalitäten, ferner im Verhältnis zu der Vielzahl der Individuen –, daß Kontinuität, Homogenität und Dreidimensionalität der Raumgegebenheit der natürlichen Weltanschauung sich nur vom Boden unserer Grundanschauung verständlich machen lassen können. Von der Einheit wurde das schon gezeigt. Die Kontinuität des Raumes stammt ausschließlich aus dem Einigen, was streng kontinuierlich ist, aus der Kontinuität der Bewegung, deren Möglichssein ja nur der Raum ist, und zwar ihrer dynamischen Kontinuität. Die extensive Kontinuität ruht in letzter Linie auf der intensiven Bewegung, deren Möglichssein der

Raum ist. Die in keiner Sinnesmodalität gegebene ebene Dreidimensionalität des natürlichen Raumes stammt in letzter Linie aus den drei Richtungsmöglichkeiten der Selbst-Bewegung des Menschen nach den ursprünglich erlebten Gegensätzen: rechts-links, oben-unten, vorn-hinten. Die Homogenität aber ist nach unserer Auffassung eine analytische Wahrheit für die natürliche Raumschauung, da ja die Identität des Beweglichen in der Bewegung das Bewegungsphänomen mitkonstituiert, Raum aber nur der Inbegriff der Bewegungsmöglichkeiten ist. Keine dieser Eigenschaften aber würde verständlich werden, wenn wir das Kernerlebnis des Raumes aus den sinnlichen Gegebenheiten oder aus einer nur logischen Bearbeitung dieser Gegebenheiten ableiten wollten. Die genannten Eigenschaften sind ja auch Eigenschaften schon des Raumes der natürlichen Weltanschauung und haben mit den geometrischen Grundbegriffen und ihren Definitionen noch gar nichts zu tun. Auch die Unbegrenztheit des natürlichen Raumes, die keine sensualistische Theorie verständlich machen kann, stammt aus dem Könnenserlebnis, spontane Bewegungen in einer und derselben Richtung beliebig fortsetzen zu können.

Es wird nun unsere Aufgabe sein, zu zeigen, wie sich bei der Objektivierung dieser primären Raumgegebenheiten zu einem Weltraum das Realitätserlebnis zu Art und Weise dieser Objektivierung verhält:

Trifft ein Impulszentrum auf mehrfachen Widerstand, so werden die widerstehenden $x, y \dots z$, sofern sie in ihrer Beziehung zueinander erfaßt werden, je in einem Spielraum von Wirk- und Bewegungsmöglichkeiten auf- und zueinander vorgestellt. Man kann auch sagen: das vorher auf das Individuum bezogene Schema des „Herumerlebnisses“ – als Urerlebnis von Räumlichkeit – wird nunmehr vergegenständlicht, es wird damit vom Dasein und Sosein des individuellen Menschen unabhängig. Insofern also geht das Widerstands- oder Realitätserlebnis dem Sein des objektiven Raumes vorher, auch schon demjenigen, der in der natürlichen Weltanschauung gegeben ist. Der organisch relative „Umwelt“raum wird nun „Welt“raum, und erst jetzt kann der Mensch seinen Leibkörper „in“ den Weltraum ebenso verlegen wie andere Körperdinge auch. Mit dieser Setzung einer vom Menschen unabhängigen Raummannigfaltigkeit ist es notwendig verbunden, daß jede naturwissenschaftliche Bestimmung des Raumes der realen Dinge ab-

hängig ist von den Gesetzen der Bewegungen der ausgedehnten Dinge, sofern ihre Ausdehnung selbst jetzt nicht mehr als bloße Eigenschaft und Bestimmtheit der Erscheinungen und Körperbilder gefaßt ist, sondern je als ein Teil des einen stetigen objektiven Weltraumes, der durch die Körper nur „erfüllt“ wird. Wie unsere subjektive Raumgegebenheit primär nur der Inbegriff unserer spontanen Bewegungsmöglichkeit ist, so ist der „objektive“ Raum der Inbegriff der Bewegungsmöglichkeiten und möglichen Lageänderungen der Körperbilder selbst.

Was diese unsere Auffassung von der Lehre Kants scheidet, ist also das Folgende: Wir gehen von den Erscheinungen des Wechsels, der Bewegung und der Veränderung als den eigentlichen Urphänomenen aus und definieren Räumlichkeit erst in Bezug auf diese Phänomene. Nicht also ein irgendwie geformter, z. B. euklidisch bestimmter Raum ist es, der mit dem physikalischen Raum notwendig zusammenfallen müßte. Nur die Möglichkeit der Anwendung irgendeiner bestimmten, am Grundphänomen von Räumlichkeit überhaupt gewonnenen Geometrie auf das Sein von Körpern ist absolut und a priori gesichert. Die Wahl aber einer in bestimmten Axiomensystemen definierten Raumform wird ausschließlich vorgeschrieben oder nahegelegt durch die Beobachtungen und Messungen der Lageveränderungen, die zwischen den Körpern oder sonstigen Naturphänomenen eintreten. Die Gesetze des wirklichen Verhaltens der letzten Subjekte unserer physikalischen Aussagen entscheiden also umgekehrt erst die Wahl einer Geometrie. Nicht nach irgend einer Geometrie des Phantasieraums haben sich die Gegenstände der Erfahrung zu „richten“, sondern die Wahl einer Geometrie hat sich zu richten nach den Gesetzen beobachtbarer Bewegungen. Die Frage endlich, ob der damit vorgenommenen Objektivierung unserer Bewegungsmöglichkeit nur die Bedeutung einer Vereinheitlichung unserer möglichen Erfahrungen zukomme oder aber die, den Sachen selbst eine solche raumhafte Ordnung zuzuschreiben, hängt ausschließlich davon ab, ob wir ein einziges übersingulares „Leben“ annehmen oder nicht. Die Daseinsrelativität der Räumlichkeit auf Leben überhaupt – und keineswegs auf Vernunft – muß auf alle Fälle erhalten bleiben. Wird ein übersingulares Leben angenommen, so besteht auch das Recht, den gewählten physikalischen Raum als unabhängig vom Sein des Menschen bestehend

anzunehmen. Wird es nicht gesetzt, so besteht dieses Recht keineswegs, und was wir Raum nennen, ist dann eine ausschließlich menschlich das einsrelative Erscheinungsform.¹⁾ –

Ganz analog liegen die Probleme von Realität und ihrer Gegebenheit im Verhältnis zur Zeitlichkeit. Zeitlichkeit ist ein Auseinandersein wie Räumlichkeit; aber sie ist ein Auseinandersein des Werdeseins²⁾, d. h. des Überganges von Sosein in Dasein, ferner von Sosein in Anderssein. Auch das Kernerlebnis der Zeitlichkeit ist uns ursprünglich gegeben in einer besonderen Modalität unseres triebhaften Strebens: in der Macht, d. h. dem Könnenserlebnis des Menschen, als Lebewesen seine qualitativen Zustände zu ändern, und zwar spontan d. h. „durch sich selbst“. Zu dem Urphänomen des Lebens gehört nicht nur, daß es Selbstbewegung darstellt, sondern auch Selbstveränderung. Ein Wesen, das sich nicht selbst veränderte, hätte keinen Zugang zur Zeit. Auch die Zeitgegebenheit ist eben, ursprünglich nicht eine solche für die Anschauung oder die Perzeption, sondern eine Modifikation unseres tätigen und praktischen Verhaltens. „Erst“ das eine, „dann“ das andere tun zu sollen, zu müssen, zu wollen, es eben noch oder „eben schon“ tun zu können – eine dynamisch erlebte Anordnung von Projekten, nicht aber eine Anordnung von Objekten ist das Grunderlebnis der Zeitlichkeit. Für dieses Erlebnis gelten Worte, die periodische Verhaltensweisen des Alltags ausdrücken, z. B. „jetzt ist Aufstehenszeit“, „Essens- oder Mahlzeit“, „Schlafenszeit“, „Arbeitszeit“, Zeit „eben noch“ für diesen Gang oder jenen Griff innerhalb eines Arbeitsprozesses, Zeit „gerade das noch“ zu tun.

Zeitlichkeit ist also eine Tätigkeitsform, ehe sie eine Anschauungsform ist, und erst recht, ehe sie in eine gedankliche Bestimmtheit eingeht. Die praktische zeitliche Ordnung unserer Vornahmen geht hierbei auf die Dringlichkeitsstufen von Trieben und die Vordringlichkeitsordnung von Triebimpulsen zurück. Das Vordringliche ist es, das den Charakter des „Zuerst“ gegenüber dem weniger Vor-

1) Eine Entscheidung in dieser Frage wird meine „Philosophische Anthropologie“ geben.

2) „Werdesein“ ist im Unterschied zu „Seinwerden“ eine Art des Seins; es setzt Zeit keineswegs voraus, wie das logische „Werden“, z. B. die genetische Definition, zeigt.

dringlichen als dem „Nachher“ besitzt. Da die Triebimpulse aber *Werdenvoraussetzung* für alle möglichen Perzeptionen, seien es Phantasie- oder Wahrnehmungsinhalte, sind, geht das Urerlebnis der Zeit auch allen möglichen Perzeptionen oder Empfindungen vorher und kann schon aus diesem Grunde niemals unserer äußeren Erfahrung entstammen; und ebensowenig derjenigen inneren Erfahrung, die wir durch reflexive Beobachtung der Perzeptionen machen. Die Zeitlichkeit ist also beiden Erfahrungen gegenüber *apriori*, und ihre Gesetzmäßigkeiten müssen für alles Gegenständliche gelten, das wir perzipieren. Auch Dinge wie Atem, Herzschlag und andere innerorganischen Vorgänge bilden nicht den Ursprung unseres Zeiterlebens, sondern nur ein primäres Formungsmaterial. Wohl kommt es zu einem subjektiven Zeitbewußtsein erst durch Reflexio der Person auf den Wechsel ihrer Perzeptionen und durch Hemmung und Widerstand in der Abwicklung der in die Selbstveränderung eingeschlossenen Triebaufgaben – durch ein vermöge dieser Hemmung erfolgreiches Zurückgeworfenwerden auf die Gegenwart und ferner auf das als „schon gewesen“ Gegebene.

Unser ursprünglichstes Zeiterleben geht also auf das hin, was später – nach Entdeckung der Gegenwart und des Gewesenen – „Zukunft“ genannt wird. Diese Gerichtetheit einsinniger Art auf Zukunft ist der Existenzart des Lebens wesentlich. „Zukunft“ heißt alles das für ein Lebewesen, was es durch seine Selbstveränderung erleben kann, im weiteren Sinne das, was es „eben noch“ lenken, was es „noch“ beherrschen, wofür es „noch“ sorgen kann. Zukunft ist das Möglichein spontanen Selbstwerdens durch spontane Selbstveränderung. Zeitlichkeit ist „zunächst“ also eine Ordnung in der Abhängigkeit von Projekten voneinander, nicht aber Ordnung eines erkennbaren Verlaufs von gegenständlichen Sachvorgängen. Erst die künstliche Enthaltung vom spontan lebendigen Verhalten führt zur theoretischen Zeit als einer Werdeform von sachlichen Vorgängen. Gegenwart aber ist ursprünglich das, woran wir aktual handeln und wirken, Vergangenheit ist das, worüber wir nichts mehr vermögen und wogegen unsere Ohnmacht anstößt. Was „eben noch“ durch uns veranlaßt oder abgewendet werden kann, das ist das je „nächst Kommende“; was eben „nicht mehr“, das eben Vergangene. Es sind also drei Modalitäten, die unser Tunkönnen als „eben tun“, „nicht mehr tun können“ und „noch

tun können" annimmt – in denen uns die drei Sphären von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit ursprünglich gegeben sind. Das Tier dürfte kaum ein anderes Zeiterleben haben als die dynamische Ordnung jener Tätigkeitszeiten, die Worte wiedergeben wie „Schlafenszeit“, „Brunstzeit“, „Zeit zu“ diesen oder jenen Vornahmen des Nestbaues usw.

Auch das Erlebnis des Alterns und Sterbens als eines Hingehens auf ein Nicht- und Nichtmehrleben können ist dem Menschen schon in dem eigenartigen Wechsel der je erlebten Zeitstruktur von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gewiß.¹⁾ Auch wenn wir alle möglichen Erfahrungen, die ein Mensch von Altern und Tod an anderen Menschen oder Lebewesen gewinnen könnte, ausgeschlossen denken; ferner alle Erfahrungen, die der Mensch durch den Ablauf seiner Organgefühle und Zustände machen würde, als da sind steigende Mattigkeit und steigendes Unvermögen zu gewissen Verhaltensweisen, so würde einzig der Wechsel seiner erlebten Zeitstruktur selbst ihm die Einsicht geben können, daß er einem „Nichtmehrlebenkönnen“ überhaupt, also dem Tode entgegenschreitet. Denn das dynamische Erleben der Zukunft hat je einen bestimmten Spielraum von miterlebter Mächtigkeit, der im Alternsprozeß ständig abnimmt, wogegen die andere Sphäre, die Sphäre des „Unabänderlichen“-Gewesenen in Form eines intensiv steigenden dynamischen Widerstandserlebnisses seiner auf die „Gegenwart“ drückenden und lastenden „Vergangenheit“ ständig zunimmt; die Gegenwartssphäre selbst aber wird von der Kindheit bis zum Greisenalter immer enger und „flüchtiger“. Es ist eine bekannte Tatsache, daß, ganz angemessen diesem Gesetz des Strukturwechsels, dieselbe objektive Zeit (z. B. eines Jahres) mit wachsendem Alter immer rascher und rascher zu verlaufen scheint. Aus diesem Grunde sind auch Altern und Tod – so wenig wie Leben selbst – keine Erfahrungsbegriffe, sondern sind mit jenem Grundgesetz, das als Wesensgesetz des Lebens (als psychophysisch indifferenten Faktums) angesehen werden muß, daß nämlich jeder Schritt der spontanen Selbstveränderung den Spielraum möglicher Selbstveränderungen und Entwicklungen

1) Eingehend habe ich diesen Gedanken bereits ausgeführt in einem Vortrag über den Tod, den ich 1914 in Göttingen gehalten habe.

selber einengt, notwendig mitgesetzt. Das steigende Determinationserlebnis und das Erlebnis des abnehmenden „Noch könnens“spielraums ist nichts, was die Zeit als Gegenstand der Anschauung oder des Gedankens schon voraussetzte, sondern etwas, was wesensgesetzlich mit Leben und Erleben des Lebens verknüpft ist.

Wie sehr das Zeiterleben in dem dynamischen Verhältnis der Triebimpulse zueinander gründet, das beweisen aber nicht nur die angegebenen Veränderungen der Zeitstruktur, sondern auch die Tatsache, daß eine undatierbare Ordnung der Lebensinhalte allen datierbaren zeitlichen Ordnungen von perzipierbaren Vorgängen des äußeren und inneren Lebens vorhergeht. So ist alle Wirksamkeit des unbewußt Psychischen wohl noch zeithaft, nicht aber datierbar. Was das Tier betrifft, so dürfte ihm eine datierbare zeitliche Ordnung seiner Erlebnisse – Meßbarkeit setzt Datierbarkeit voraus – überhaupt nicht zukommen. Eine analoge Undatierbarkeit hat für die Gruppe das, was in der Form von Mythos, Märchen, Sage ihr gegeben ist, wenn auch natürlich die geschauten Vorgangseinheiten, die also genannt werden, in ihren Teilen untereinander eine bestimmte successive Ordnung aufweisen. –

Ganz wie beim Raume tritt nun beim Menschen und ausschließlich beim Menschen auch hier wieder das so seltsame Phänomen einer Leerform des Werdekönens auf, eine Leerform von Zeit, die kontinuierlich weitergeht oder weitergehend angeschaut wird, auch wenn garnichts Bestimmtes geschähe, ja wenn überhaupt garnichts wechselte oder sich veränderte, – die allen Vorgängen (ihrem Sein oder Werden) vorherzugehen, ihnen „zugrunde“zuliegen und in „Dauer“ und „Veränderung“ zwei völlig gleich ursprüngliche Weisen zu bilden scheint, wie Inhalte sich zur Zeit verhalten. Das „tempus absolutum quod aequabiliter fluit“ Newtons, das „unendlich“, schlechthin homogen (d. h. Begebenheiten durch sich selbst weder verlangsamend noch beschleunigend) sein soll, dem ferner strengste Kontinuität zukommen soll in seinem Abfluß, (auch wenn der Weltprozeß beliebige Jahrtausende pausieren würde), ist nur die begrifflich strenge Fassung jenes Phänomens der Leerzeit der natürlichen Weltanschauung. Genau wie man sich den Raum im Sinne des großen Forschers über die Materie, aus der die physische Welt besteht, unendlich hinausragend denken müßte, so müßte man sich auch die Zeit unendlich „weitergehend“ denken, auch wenn man alle Weltvorgänge vernichtet dächte. Natur-

lich aber ist auch dieses Phänomen rein fiktiv. Es resultiert aus dem Übergewicht des unerfüllt bleibenden Triebhungers des Menschen nach Selbstveränderung über den je befriedbaren Teil seines Triebhungers. Genau wie beim Raume gewinnt das bloße Möglichsein der Selbstveränderung jenes seltsame Übergewicht über das Wirklichsein von Selbstveränderungen. Das Möglichsein ist hier nicht gemeint als Gedanke oder als logische Möglichkeit, die wir reflexiv erfassen, sondern als das dynamische Könnenserlebnis unseres eigenen Selbstwerdens. Wie ein Auto in der Nacht seinen Lichtkegel voranwirft, so wirft das Leben selbst sein Lebenkönnen vor sich her, solange es lebt und sofern es lebt. Es entsteht das fiktive Bild eines einzigen immateriellen Werdeprozesses, als dessen Werdeelemente die abfließenden Zeitpunkte und -strecken selbst erscheinen und der auch ohne alles inhaltliche Geschehen abliefe.

Erst auf Grund dieses fiktiven Bildes kann der Gedanke auftreten, es sei die „Dauer“ den Dingen ebenso ursprünglich möglich wie die Veränderung und die Succession. Das „Dauern“ der Dinge erscheint nun wie ein seltsamer tätiger Widerstand, wie eine Selbstbehauptung, die sie gegenüber dem dahinrasenden Strom der Zeit von sich aus leisten, und es scheint gleich ursprünglich möglich zu sein, daß Dinge, die in diesem Strome und von ihm irgendwie umschlossen da sind, dauern, als daß sie sich verändern. Auch das ist eine pure Fiktion. Mit Recht hat schon Thomas Hobbes gesagt, daß ein einfacher Eindruck z. B. eines roten Fleckes, der als einzige Erfahrung eines Menschen gegeben wäre, keinerlei Grund gäbe, die Idee der Zeit zu bilden. Die Zeit ist also faktisch durchaus an Veränderung und Succession von Vorgängen gebunden und wäre auch mit solchen vollständig aufgehoben. Dauer ist niemals etwas anderes als der relative Hintergrund von Unveränderlichkeit irgend eines Etwas, an dem sich die gesteigerte Veränderlichkeit eines anderen Etwas abhebt. Aus diesem Gesetze der notwendigen Abhebung des Veränderlichen vom relativ Dauerhaften darf nicht gefolgert werden, daß es ein absolut Dauerhaftes auch nur geben könne. Der Begriff der Dauer kann realiter niemals auf etwas anderes angewandt werden als auf solches, das sich relativ weniger rasch verändert. Positiv ist der Begriff der Veränderung, negativ der des Unveränderlichen oder Dauerhaften – und auch das nur in einem relativen Sinne.

Die Tatsache, daß nun eine Reihe von Bestimmtheiten dem Phänomen der Leerzeit und dem des Leerraumes identisch gemeinsam zukommen, so die Reihenform, die Kontinuität, die Homogenität, die Einheit, die Unbegrenztheit und die Dimensionalität, zeigt, daß Raum und Zeit auf ein partiell identisches Urerlebnis zurückgehen. Die Kontinuität von Raum und Zeit wird niemals anders gesichert sein, als daß wir beide Phänomene aus Wechsel, Bewegung und Veränderung herleiten. Die Identität des „sich selbst“ bewegenden Subjekts, in dessen Bewegung und Veränderung die Formen erst entstehen, ist es allein, die die Kontinuität sichert. Eine statische „Anschauung“ würde sie nie zu sichern vermögen, auch wenn sie von den stets nur diskreten und auf bestimmte Minima beschränkten sinnlichen Empfindungen unabhängig und ihnen vorgängig wäre. Die Homogenität von Raum und Zeit wird, wenn man Raum und Zeit aus der Bewegung und Veränderung herleitet, ein analytischer Satz. Die Einheit beider Formen, unabhängig von ihrem Inhalt, folgt ohne weiteres aus der Einheit des Lebenszentrums, von dem die Triebe ihren Ausgang nehmen. Die Unbegrenztheit, die selbstverständlich mit Unendlichkeit nichts zu tun hat, ist eine Folge des reflexiven Bewußtseins, den Prozeß der Selbstbewegung und Selbstveränderung an sich beliebig fortsetzen zu können. Ein Entweder – Oder von „endlich“ und „unendlich“ fällt, wie schon Kant in seiner Antinomienlehre gezeigt hat, eben damit dahin, da diese Alternative eine bestimmte Größe voraussetzt. –

Hier haben wir nun aber wiederum zu fragen, wie die Objektivierung der also erlebten Zeitlichkeit vor sich geht. Sie erfolgt genau analog, wie wir es für den Raum gezeigt hatten. Die Selbstveränderungsmöglichkeit – die erlebte potentia, das „Können“ für sie und die „leer“-bleibende Sucht nach ihr – wird auf die Umweltgegebenheiten übertragen. Ganz so wie die Bewegungsmöglichkeit, so scheint auch die Veränderungsmöglichkeit als „Möglichsein“ den tatsächlichen Veränderungen der Umweltgebilde anschaulich vorherzuschreiten, so als ob diese Veränderungen „die“ vorgegebene Zeit nur nachträglich „auszufüllen“ hätten. Das Fiktum einer Leerzeit überträgt sich ebenfalls auf die Dinge.

Nun aber erhebt sich die entscheidende Frage: Geht bei dieser Objektivierung das Realitätserlebnis der Unterscheidung der objektiven Ereigniszeit von

der subjektiven Tuns- und Erlebniszeit, respektive der Bewußtseinszeit (die von jener abhängt), vorher – oder liegt die Objektivierung der Zeit schon vor wenn das Realitätserlebnis einsetzt? Es ist, nur in etwas anderer Form, das Kant-Hume-Problem, das wir damit stellen: Bestimmt die Realität und die Kausalität allererst die objektive zeitliche Ordnung der Erscheinungen, sodaß gilt: „propter hoc, ergo post hoc“ oder aber besteht das „propter“ nur in dem „regelmäßigen post hoc“ der Begebenheiten in der objektiven Zeit? Die Frage ist natürlich unabhängig von der besonderen Form, die Kant seiner Entscheidung gegeben hat, seiner Lehre von der Verstandesgesetzgebung der Natur. Auch Leibniz hatte die Frage (Nouveaux Essais) dahin entschieden, daß erst das „propter“ das objektive „post“ garantiere; er aber hatte das getan in einem rein ontologischen Sinne ohne Annahme der Verstandesgesetzgebung und der „kopernikanischen“ Wendung. – Das Realitäts- und Widerstandserlebnis gegen unser Streben nach Selbstveränderung ist es, das diese Objektivierung der Zeitlichkeit als des Möglichseins dinglicher Veränderung erzwingt. Das Realitätserlebnis ist es, das uns ja auch erst sehr allmählich echte Wahrnehmungen von Phantasiebildungen aller Art langsam scheidend lehrt, und damit auch die Phantasiezeit (z. B. Traumzeit) von derjenigen Zeit, in der die Gegenstände unserer Wahrnehmungen liegen. Da Wahrnehmungen und Phantasiebilder aber selbst schon durch Triebimpulse stets mitbedingt sind, die Wahrnehmung nur außerdem noch mitbedingt ist von dem erlebten Widerstand gegen diese Impulse, muß gleichwohl die Zeitlichkeit in der objektiven Sphäre allen möglichen Bildern und Wahrnehmungen vorhergehen. Die objektive Zeit folgt also einerseits in der Gegebenheitsordnung der Realität und den realen Kausalverknüpfungen, geht aber gleichwohl allen möglichen wahrnehmbaren Bildern der Welt vorher. Darum, und nur darum, ist es der dynamische Wirkzusammenhang der Geschehnisse in der Richtung „Grund und Folge“ –, d. h. des Widerstandes, den nun die Dinge nicht mehr auf „mich“, sondern aufeinander als relativ selbständige Wirkzentren ausüben –, der allererst eine objektive Zeitbestimmung nach „vorher“ und „nachher“ möglich macht und der es gestattet, die subjektive und geschichtliche Succession der Auffassung und der Erkenntnis der Welt von der Succession und relativen Dauer des objektiv weltimmanenten Geschehens zu scheiden.

Die Objektivierung der erlebten Zeitlichkeit hat also folgende Vorstufen: 1. die Objektivierung des Realitätserlebnisses, 2. die Objektivierung des Erlebnisses unseres Wirkens und Handelns auf die Dinge zu einem Wirken der Dinge untereinander, 3. die Objektivierung der Selbstveränderungsmöglichkeit zu einer Werdeform der Veränderungsmöglichkeit der Dinge. Auf die Tunszeit, die primär auf die Zukunftsrichtung geht, folgt bei innerer Hemmung die Entdeckung von Gegenwart und Gewesensein. Durch Reflexion auf die mit den Triebimpulsen wechselnden Perzeptionen entsteht das Zeitbewußtsein. Auf Grund des Realitätserlebnisses und seiner Objektivierung aber ergibt sich die Scheidung von Erlebniszeit und objektiver Zeit. Die zeitliche Stellung endlich einer Begebenheit und ihr Folgeverhältnis zu anderen ergibt sich aus den kausalen Verhältnissen der Begebenheiten.

Die Objektivierung des ursprünglichen Zeiterlebnisses des Individuums geht hierbei durch eine Reihe von Stufen hindurch, die je einen eigentümlichen Zeitbegriff zur Folge haben, an dessen Merkmalen immer mehr Bestimmtheiten der Erlebniszeit wegfallen. An erster Stelle entspringt die intersubjektive „soziale Zeit“ der ganzen Gruppe, in der das betreffende Individuum lebt. In ihr fällt alles, was individuell und einzigartig an der Erlebniszeit des Individuums ist, weg. Insbesondere reicht diese Zeit selbstverständlich über den Tod des Individuums hinaus in eine unbestimmte Ferne. Nicht minder läuft diese Zeit vor die Geburt des Individuums zurück, um sich in eine „Vorzeit“ des geschichtlichen Daseins der Gruppe zu verlaufen, die primär nur im undatierbaren Mythos inhaltlich erfüllt ist. In dieser sozialen Zeit, deren es ebensoviele gibt als lebensgemeinschaftlich zusammenhängende Gruppen, laufen die Gesamtrythmen der Gruppengeschehnisse, ferner der sogenannten „geschichtlichen Perioden“ ab. Sie werden zu besonderen Einheiten gebildet durch das Dasein abfolgender Häuptlinge, Herrscher und ihrer Dynastien, ferner durch zusammenhängende Gruppenschicksale. In dieser sozialen und historischen Zeit gibt es je eine „Wirgegenwart“, eine „Wirvergangenheit“ und „Wirzukunft“, in deren Zeitschema das Zeiterlebnis des Individuums, das mit der Geburt beginnt und mit dem Tode endet, wie eingeschlossen erscheint. Eine zweite Stufe der Objektivierung ist die Zeit des organischen Lebens selbst, die vor allem in die „Jahreszeiten“ eingeteilt auftritt. Sie enthält auf alle Fälle noch die

Erstreckungen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, wenn auch unabhängig von der individuellen Erlebniszeit und der Zeit des „wir“.

Eine dritte Stufe der Objektivierung ist erst die Zeit, die man gemeinhin als physikalische Zeit bezeichnet. Für sie ist vor allem charakteristisch der vollständige Wegfall der drei Dimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die selbstverständlich nur auf Lebewesen daseinsrelativ sind. Erst diese Zeit ist ferner völlig entstaltet und entrythmisiert. Sie erst ist jenes „tempus quod aequabiliter fluit.“ Erst diese Zeit ist ferner streng relativ und in ihr erst muß alles Vorher und Nachher der Geschehnisse in einer eindimensionalen Grundrichtung, auf Grund kausaler Relationen – nicht mehr auf Grund eines den Vorgängen selbst immanenten Rythmus – festgestellt werden. Da es ausgeschlossen ist, die Succession der Begebenheiten mit successiven Teilen der Zeit in dem Sinne zu vergleichen, daß man feststellen könnte, in welchen „Teil der Zeit“ ein Ereignis hineinfällt, so sind alle Zeitbestimmungen der Ereignisse auf einander relativ. Irgend ein Vorgang, der der gleichförmigen Bewegung nahe zu kommen scheint, wird als Vergleichsvorgang willkürlich festgelegt, und gezählt wird dann die Anzahl irgendwelcher Vorgangseinheiten dieses Vergleichsvorgangs, die in den anderen Vorgängen enthalten sind. Unmittelbar gemessen wird diese Zeit stets durch räumliche Bestimmungen, durch die Einteilung des Weges des gewählten Vergleichsvorgangs in bestimmte Strecken. Erst diese physikalische Zeit ist es, die wesensgesetzlich unwirksam ist und darum auch streng homogen. Bei vitalen Vorgängen, physiologischen wie psychischen, bedeutet eine andere Zeit immer auch notwendig ein anderes So-Sein. Dauer wird hier von vornherein nur als etwas Scheinbares angenommen, wogegen man in der physikalischen Sphäre alle Vorgänge auf die Verknüpfung, Mischung und Entmischung dauerhafter Einheiten zurückzuführen sucht. Während also in der vitalen Zeit Zeitinhalt und Zeitstelle niemals reinlich voneinander abzulösen sind und daher jedes Geschehnis nur eine Folge des ganzen vorhergehenden Lebensstromes ist, kann in der physikalischen Zeit prinzipiell ein und dasselbe Ereignis „wiederkehren“. Die physikalische Zeit ist endlich eine Zeit, die dadurch zustande gekommen ist, daß die Vergangenheits- und Zukunftssphäre vollständig weggestrichen sind. Nicht so auch die „Gegenwart“!

Die physikalische Zeit ist vielmehr eine kontinuierliche Folge von Jetztpunkten, unabhängig von aller Besonderheit der Lebewesen, deren „Jetzt“ die Punkte sind. In ihr kann es „Geschehen“ geben, aber keine „Geschichte“, zu deren Natur es gehört, daß eine Vergangenheit in jedem Augenblick noch tätig und lebendig ist und diese Vergangenheit ihrem Inhalt nach von den Zukunftsaufgaben her ihr wechselndes Relief bekommt. Ursache und Wirkung sind daher in der physikalischen Zeit stets sich zeitlich berührend und „folgend“ in der Richtung nach Vorher und Nachher. Da die Gliederung der physikalischen Zeit ausschließlich abhängt von der Gliederung der Geschehnisse, so würde bei Wiederkehr desselben Weltzustandes auch die Zeit selbst in sich zurücklaufen. Daß es etwas wie Zeit, d. h. eine Werdeform in einer bestimmten Richtung auch für die tote Natur gibt, beweist eigentlich erst der zweite Wärmesatz, um dessentwillen allein es so etwas wie „Spuren“ in der toten Welt gibt, die auf vorhergehende Zustände nicht nur Schlüsse erlauben, sondern auch symbolisch auf sie hindeuten.

Endlich ist noch die Frage zu stellen, was es mit dem Begriff der absoluten Zeit auf sich hat. Absolut könnte im Gegensatz zur physikalisch-relativen Zeit nur eine solche Zeit genannt werden, in der Zeitstelle und -lage einerseits und Zeitinhalt anderseits notwendig aneinander gebunden sind. In diesem Sinne ist die Erlebniszeit des Individuums die strengste absolute Zeit. Absolute Zeit ist ferner auch die sozialhistorische Zeit des „Wir“, und endlich auch noch die vitale Zeit. So werden die Zeitperioden der Artentstehung geologisch ausschließlich gemessen nicht durch die vorhandenen periodisch wiederkehrenden Lebensvorgänge, sondern durch die Sprungmutationen der Arten. Wenn also das Sein von absoluter Zeit gar keinen Zweifel duldet und es nur die physikalische Zeit ist, der die Absolutheit fehlt, so fehlt doch angesichts der bisher gegebenen Beispiele von absoluter Zeit vollständig die Einheit einer absoluten Zeit. Absolute Zeiten gibt es so viele, als es Individuen, Gesellschaften und organische Einheiten gibt. Die physikalische Zeit ist im Gegensatz zu diesen Zeitbegriffen eine einzige; sie bezahlt aber diese ihre Einheit durch ihre schrankenlose, erst in der Relativitätslehre ganz erschlossene Relativität. Es bleibt die Frage bestehen: Gibt es auch eine einzige absolute Zeit, eine Zeit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht mehr relativ

sind auf ein bestimmtes Lebewesen und in der diese Dimensionen erhalten sind; in der ferner Sosein und Zeitstelle derartig aneinander geknüpft sind, daß ein einziger absolut unumkehrbarer Prozeß in ihr ablaufe, niemals also „das selbe“ Sein und Geschehen wiederkehren kann? ¹⁾

Hier bemerken wir einen sehr wesentlichen Unterschied zwischen Raum und Zeit. Für den Raum ist eine solche Frage überhaupt nicht mehr zu stellen. Die Annahme eines „absoluten Raumes“ setzt das Fiktum der Leerform voraus und ist widersinnig. Keineswegs gilt dasselbe für die Zeit. Ich beantworte die gestellte Frage hier nur hypothetisch. Es wird eine solche absolute eine Zeit anzunehmen sein, wenn es ein übersingulares und überindividuelles All-Leben gibt, das in allen lebendigen Gebilden lebt, und wenn die Welt selbst auf einer Stufe der Daseinsrelativität, die nicht mehr relativ auf Leben ist, ein organismenartiges Werdesein ist, das sich erst in der Zeit bildet und vollendet. Dann wäre auch der Welt als Ganzer Ursprung, Altern und Tod gewiß. Da ich aus Gründen, die nicht hierher gehören, ein solches All-Leben annehme, nehme ich auch eine einzige absolute Zeit für das Ganze des Universums an. Wiederkehr derselben Vorgänge gäbe es dann nur in künstlich isolierten Systemen. Nach dieser Auffassung gibt es dann aber das, was die Griechen einen „Kosmos“ nannten, nicht mehr. Die Welt „hat“ dann nicht eine Geschichte, sondern sie ist eine Geschichte.

Raum und Zeit verhalten sich daher in Bezug auf ihre Daseinsrelativität auf alle Fälle sehr verschieden. Der in seinem Sein in sich selbst relative Raum ist außerdem daseinsrelativ auf Leben, auf ein Ding also mindestens vom Wesen des Lebendigen. Die Zeitlichkeit dagegen ist die Werdeform des Lebens selbst als ontischen Werdeseins; sie ist also nicht daseinsrelativ „auf“ Leben, sondern die Werdeform des Lebens selbst. Wohl aber ist nach unserer Lehre auch die Zeitlichkeit noch daseinsrelativ auf den Geist, der, ontisch erhoben über das Leben, den Lebensprozess selbst und seine Werdeform noch zu schauen vermag.

1) Siehe die im letzten Hauptabschnitt unserer Abhandlung gegebene Auseinandersetzung über diesen Punkt mit M. Heidegger.

2. Realität und Kausalität.

Noch ein Wort ist endlich zu sagen über das Verhältnis, das zwischen der Realitätsgegebenheit und der Kausalkategorie obwaltet. Unsere Auffassung des Realseins im Unterschied vom Realitätsmoment geht dahin, daß alles real ist, was wirkfähig ist. Realität und Kausalität gehören für uns wesensmäßig zusammen. Was nicht wirkfähig ist, ist auch nicht wirklich. Die Einheit des Körperdinges geht für uns daher sowohl ontisch, wie in der Gegebenheit der Aufbauordnung seiner sinnlichen und sonstigen Qualitäten vorher. Ein Körperding hat diese und jene Eigenschaften, weil es dies Ding, d. h. diese Widerstandseinheit und Wirkungseinheit ist, und nicht umgekehrt ist es dies Ding, weil es diese und jene sinnlichen Bildeigenschaften besitzt. Die Einheit des Körperdinges ist daher auch allen seinen sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten vorgegeben und stellt keineswegs bloß den Inbegriff oder die Aufbauordnung dieser Qualitäten dar; geschweige ist es gar nur der geordnete Möglichkeitsinbegriff seiner Wahrnehmbarkeit. Das Sein einer realen rein passiven „Materie“, die außerdem „Subjekt“ des Wirkens wäre, die aber auch unwirksam sich verhalten könnte, ist also nach unseren Darlegungen ausgeschlossen – ihr Begriff sinnwidrig.

Fragen wir nach dem Ursprung der Kausalidee, so ist sie primär gegeben an unserem eigenen spontanen Wirken auf die Dinge, nicht sofern wir Geistwesen, sondern sofern wir Lebewesen sind. Alles, was wir Geist nennen, ist ursprünglich nur ein Inbegriff völlig wirkungsunfähiger Intentionen.¹⁾ Der Ursprung des Kausalbegriffes kann daher nicht liegen in dem erlebten Verhältnis, das zwischen unserer geistigen Person und unserm Handeln besteht. Die Kausalidee hat daher auch

1) Auch das „geistige“ Wollen ist nur tätigkeitsloses „Ja“ und „Nein“ („fiat“ aut „non fiat“) zu Projekten; es „motiviert“ ferner je schon vorhandene Triebimpulse, indem es ihnen Vorstellungen je vorhält oder entzieht - ohne die geringste „Wirksamkeit“ auf diese Impulse selbst. Da es durch dieses „Vorhalten“ und „Entziehen“ indirekt Triebimpulse nur zu hemmen oder zu „enthemmen“ vermag, ist seine Determination unseres Handelns und Tuns stets negativ.

keineswegs ihren Ursprung in dem geistigen fiat aut non fiat des Willensaktes, dem keinerlei Tätigkeitsgrad zukommt, sondern der nur Accept oder Ablehnung von „Vorhaltungen“ ist. Auch der Kausalbegriff hat vielmehr seinen Ursprung in der Auswirkung des Vitalzentrums eines Lebewesens auf die Umwelt. Daß ich ein Projekt als durch mich und mein Tun nach einiger Zeit verwirklicht vorfinde, darin habe ich das Urphänomen, an dem der Kern der Kausalkategorie, das „Wirken“, reflexiv erfaßbar ist. Es ist dabei vollständig gleichgültig, wie diese Realisierung erfolge und durch welche Mittelglieder hindurch die Evidenz, daß vieles „durch mich“ ins Dasein treten kann, was vorher für mich nur Sosein – „projektum“ – war, sich bilde. Die Evidenz „dies Sosein ist real geworden durch mich“ ist völlig unabhängig von der Erkenntnis, wie solches stattfindet oder erfolge; sie ist ebenso sonnenklar als das Wie dunkel ist. Auch liegt diese Urerfahrung viel früher als alle Scheidung, die ich an mir selbst zwischen Leib, Seele, Körper und dergleichen vornehme. Sie ist auch unabhängig von allem Ichbewußtsein und Ichleben. Auch in der ekstatischen Triebhandlung, bei der der Triebimpuls ohne vorhergehende Ichbeziehung in Verwirklichung sich umsetzt, ist ein „Beispiel“ für dieses „Wirken“ gegeben.

Humes Einwände gegen diese Ursprungslehre des Kausalbegriffes, es liege auch bei der Handlung nichts weiter vor als eine lustbetonte Vorstellung und eine zeitlich folgende Empfindungsreihe, die durch die schon erfolgende Körperbewegung ausgelöst sei, und es fehle uns jedes Erlebnis und Wissen des Überganges, auf dem unser Wollen die Glieder in Bewegung setze, beruhen auf mangelhafter Analyse des Tatbestandes. Das ursprüngliche Projekt eines Willensaktes ist überhaupt keine „Körperbewegung“. Wenn ich meinen Hut vom Ständer nehme, um ihn aufzusetzen, so sind nicht die in diese Handlung eingehenden Körperwendungen und Bewegungen „Projekt“, sondern ausschließlich der zu realisierende Inhalt, daß „mein Hut auf dem Kopfe sei.“ Indem ich nach Vollzug dieses Willensaktes konstatiere, daß das Projekt verwirklicht ist, ich außerdem weiß, daß diese Verwirklichung „durch mich“ erfolgt ist, darin ist der ganze Tatbestand gegeben, den wir im Auge haben. Es beweist ferner das Hemmungserlebnis, z. B. bei plötzlich eintretender Lähmung oder sonstig bedingter Akinesie, daß sehr wohl ein Erlebnis des Überganges zwischen dem Impuls des Bewegungsantriebs und der Ausführung der Bewegung gegeben

und erlebt ist.¹⁾ Es ist hier also keineswegs nur ein zeitliches Nacheinander von Wille, Triebimpuls und Bewegung gegeben, sondern es ist unmittelbar *schaubar*, daß sich der erlebte Triebimpuls – enthemmt durch den Willensakt im Sinne der Projektbejahung – in die sich vollziehende Bewegung übersetzt. Auch wenn wir von aller Rücksicht auf Bewußtseinserlebnisse Abstand nehmen und eine rein objektiv gegebene Lebensbewegung, einer Pflanze oder eines Tieres, verfolgen, ist die in die Bewegung als notwendiges Moment eingehende Ortsveränderung von Körperteilen des Lebewesens als „durch“ (und nicht nur als „nach“) Bewegungsimpulse spontaner Art hervorgebracht gegeben. Ist das Urerlebnis der Kausalität an solchem Beispiel gegeben und wird in Reflexion auf das Erlebnis die Kausalkategorie erfaßt, so wird eben diese Kategorie auch auf das Verhalten der Umweltdinge untereinander übertragen.

Daß hier – wie schon John Herschel und Maine de Biran gesehen haben – der eigentliche Ursprung des Kausalgedankens zu sehen ist, beweist auch mit Strenge die Entwicklungsrichtung, die der Kausalbegriff in der Geschichte des menschlichen Geistes genommen hat. Die Warumfrage tritt bei Primitiven und Kindern nur ein, wo ein gewohnter unmittelbarer Erwartungszusammenhang (der schon triebmäßig angeboren sein kann) in bezug auf das Umweltgeschehen durchbrochen wird, also in einer Erscheinung, die mit dem Charakter der „Neuheit“ umkleidet eintritt. Diese Tatsache wird eben daraus verständlich, daß der Triebimpuls, den wir ursprünglich an unserer eigenen Handlung erleben, zu einer Tätigkeit, deren Subjekt die Dinge sind, objektiviert wird. Eine weitere Eigenschaft der primitiven Kausalfrage ist durch die Frageform angedeutet: „Wer ist schuld?“. (Das Wort *αἰτία* bedeutet z. B. im Griechischen „Schuld“ und „Ursache“ zugleich.) Die Kausalfrage geht ursprünglich stets mehr auf unerwünschtes und negativwertiges Geschehen als auf positivwertiges: („Wessen Verdienst ist das?“). Das beweist klar den moralischen Ursprung des Kausalbegriffes. Sehr eng hängt damit auch zusammen, daß zwischen

1) Ich habe in meinem „Formalismus“ die hierhergehörigen Erscheinungen (Bewegungsintention unabhängig von der jeweiligen Lage der Leib-Glieder, Bewegungs-Impuls, die eine stattfindende Bewegung rückmeldenden kinaestetischen Empfindungen) eingehend analysiert und gehe daher hier nicht weiter auf die Sache ein.

dem, was später Naturgesetz und Sittengesetz (Gesetz des „Sollens“) genannt wird, ursprünglich kein Unterschied gemacht wird. Noch viel schärfer aber zeigt diesen Ursprung des Kausalgedankens die tausendfältig zu belegende Tatsache, daß alle Ursachen ursprünglich als persönlich-moralische angesehen wurden, indem jeder Naturvorgang als Folge des Verhaltens eines „Geistes“ oder eines „Dämons“ angesehen wurde – selbst solche Vorgänge, deren empirische Vorbedingung sehr wohl bekannt waren, wie zum Beispiel die Geburt eines Menschen, die auch nach eintretender Erkenntnis des Zusammenhangs von Zeugungsakt und Geburt auf die Besitzergreifung des Weibes durch einen Dämon zurückgeführt wurde.¹⁾

Der Kausalbegriff hat sich in der Geistesgeschichte nur sehr langsam und in Stadien versachlicht. An Stelle der Frage „wer ist schuld“ trat zunehmend die Frage „was ist schuld“, so daß man sagen muß, daß der langsame Abbau moralischer Erklärungen zu Gunsten sachlicher, daß eine langsame Entschuldung und Verunschuldung in der Auffassung der Weltvorgänge eine Grundrichtung menschlicher Geistesentwicklung ausmacht. Alle mythischen Kosmogonien zeigen ferner anfänglich ein Vorwiegen der historischen Erklärungsart vor aller Erklärung nach Gesetzen. Und es ist ein weiteres Grundgesetz der Entfaltung des Kausalbegriffes, daß die Versachlichung von diesem ersten Stadium nicht direkt auf das Verhalten anorganischer und als anorganisch erfaßter Vorgänge übergeht, sondern dieser Übergang vermittelt ist durch jene organologische Kausalauflassung auch der toten Natur, wie sie z. B. in der Physik des Aristoteles noch vorliegt. Die Reinigung der Kausalkategorie von den konkreten Begleitumständen des Urerlebnisses bis zur Annahme eines bloßen zweck-, ziel- und wertfreien und gegenseitigen Wirkverhältnisses der Dinge untereinander beruht auf einer fortwährenden Wegnahme bestimmter Komponenten des ursprünglichen Erlebnisses. Woher also der Kausalbegriff kommt, zeigen die Phasen dieser Entwicklung in voller Deutlichkeit.

Die Gültigkeit der also entsprungenen Kausalidee für alles, was wir wahrnehmen und in perzeptive Erfahrung bringen können, hat aber ihren letzten Ursprung darin,

1) Fast alle die hier genannten Merkmale des ursprünglichsten Kausalgedankens sind auch herausgestellt bei Levy-Brühl „Mentalité primitive“ F. Alcan, Paris. Vgl. ferner meine „Soziologie des Wissens“.

daß das Zustandekommen jeder möglichen Wahrnehmung überhaupt triebhaft und durch Bewegungsimpulse gegen und wider das den „Bildern“ zugrunde liegende uns Widerstehende (das heißt „Reale“) bedingt ist. Alles, was wir wahrnehmen, muß, bevor wir es wahrnehmen, auch unser Triebleben irgendwie ansprechen. Aus diesem Grunde muß auch unabhängig von allen zufälligen Erfahrungen, die wir durch unsere Wahrnehmung machen, die Objektivierung der Urerfahrung stets möglich sein. Das heißt: obzwar der Kausalbegriff aus unserer Lebenserfahrung im Handeln geschöpft ist und mit rein rationalen Akten und Prinzipien in seiner Herkunft nicht das mindeste zu tun hat, also keineswegs als ein „rationales“ Apriori unserer Erfahrung angesehen werden kann, ist er gleichwohl notwendig anwendbar auf alles, was ein Lebewesen überhaupt zu erfahren und wahrzunehmen vermag. Ohne weiteres resultiert nach Objektivierung der Kausalkategorie auf die gegenständliche Welt auch der Satz, daß nichts für uns erfahrbar sein kann, was nicht Glied eines einzigen und desselben Kausalnexus ist, innerhalb dessen auch unser eigener, zu einem Körper (unter Körpern) objektivierter Leib ein Glied bildet. Wir sahen dabei bereits, daß die zeitliche wie räumliche Einheit der Dinge und Gegebenheiten diesen Grundsatz von der universellen Wechselwirkung schon voraussetzt und die Objektivierung von Raum und Zeit erst durch ihn und seine Anwendung möglich wird. Auch die Einheit (= Eins-heit) von Raum und Zeit setzt die Einheit des dynamischen Wirknexus bereits voraus und ist keineswegs deren Folge.

Diese eben aufgewiesene Priorität unseres Wirkerlebnisses, das wir in jeder unserer Bewegungen und Handlungen haben vor der eintretenden Rückwirkung unserer Bewegungen durch „Empfindungen“, überträgt sich auch auf das Verhältnis, das im Wirkvorgang zwischen toten Umweltdingen besteht. Hume hat gemeint, daß, wenn eine Billardkugel eine andere Kugel trifft und, wie wir sagen, „in Bewegung versetzt“, das hier miterfaßte Wirkverhältnis zwischen Kugel A und zwischen Kugel B nichts weiter sei als eine Folge häufiger Erfahrungen, die wir an dem Nacheinander ähnlicher Bewegungserscheinungen machten; daß also nur eine Vorstellungsnötigung kraft der sogenannten Assoziationsregeln uns bestimme, das Eintreten einer Ortsveränderung der Kugel B anzunehmen. Nehmen wir den Fall, daß ein

wahrnehmendes Subjekt erstens nur einen einzigen Fall dieses Vorganges wahrgenommen habe und daß zweitens die Kugel B (aus irgend einem Grunde der Wirkbarkeit einer dem Subjekt unbekannt fixierenden Kraft) stehen bliebe und sich nicht in Bewegung setze, so müßte Hume folgern, daß diesem Subjekt der Begriff des „Wirkens“ gänzlich unbekannt geblieben sein müsse. Erst die Regel des mehrmaligen Eintrittes analoger Vorgänge soll nach ihm den Wirkgedanken hervorrufen: Diese Meinung ist sicher falsch. Auch in dem Fall, den wir ansetzten, würde das Subjekt das „Wirken“ der Kugel A auf die Kugel B erleben und würde, indem es sich „wundert“, daß die Kugel B das dynamische, der Ortsveränderung vorausgehende Bewegungsphänomen der Kugel A nicht übernimmt, von selbst einen besonderen „Grund“ dafür suchen, daß die Kugel stille steht. –

Es ist hier nicht beabsichtigt, die besondere Ausgestaltung dieses Kernelements der Kausalkategorie auf bestimmten Sachgebieten zu verfolgen. Diese Ausgestaltung ist ja völlig abhängig von der Eigenart der Wesensregionen des Seienden und den Gesetzesformen, die zu diesen Wesensregionen gehören. Die formal-mechanische Gesetzesform, die das Stattfinden eines Wirkens an die raumzeitliche Nachbarschaft der Wirksubjekte bindet, ist nur eine Gesetzesform unter vielen anderen. Sie setzt voraus, daß streng identisches Sosein des Wirklichen in verschiedenen Orten und Zeiten identisch wiederkehren könne – eine Voraussetzung, von der wir bereits zeigten, daß sie keineswegs rational apriori ist, ebensowenig aber der sinnlichen Wahrnehmung und der Induktion aus ihr verdankt wird, sondern in letzter Linie daraus resultiert, daß all das, was an dem Weltgeschehen gleichförmig wiederzukehren vermag und darum durch unsere Handlungen und Bewegungen beherrschbar ist, einen ausgezeichneten Vorrang für mögliche Wahrnehmbarkeit besitzt. Bestünde dieses Gesetz der Bevorzugung des Gleichförmigen vor dem Ungleichförmigen des Weltgeschehens in allem möglichen Wahrnehmen von Lebewesen nicht, so könnte es auch zur Ausbildung der Leerformen von Raum und Zeit nicht kommen. Nichts würde dann in der Bewegung identisch verharren können. Die formal-mechanische Gesetzlichkeit ist es ja erst, auf deren Voraussetzung hin Bilder allererst bestimmte „Stellen“ in Raum und Zeit erhalten und Stelle und Inhalt der Stelle sich für die Vorstellung von einander loslösen und unabhängig veränderlich

voneinander zu sein scheinen. Das zeigt, daß relativer Raum und relative Zeit und das Prinzip formal-mechanischer Kausalität nur Teile sind einer und derselben Seinsstruktur, in der man kein Glied entfernen kann.

Auf die Weltbeschaffenheit unabhängig von ihrer Daseinsrelativität auf Lebewesen hat diese gesamte formal-mechanische Struktur keinerlei Anwendung. Sie hat sie nicht, da sie ja ganz daseinsrelativ auf Lebewesen und ihr Sensomotorium ist. Selbstverständlich hat diese Struktur auch keinerlei Gültigkeit für den Lebensprozeß selber, auf den sie ja eben daseinsrelativ ist. Die Gesetzesform der Lebensgesetze muß also demnach eine von dieser Form des Kausalgesetzes völlig abweichende sein.

Noch selbstverständlicher aber ist es, daß die beschriebene Struktur keinerlei Gültigkeit besitzt für die geistigen Akte von Personen. Die Struktur entspringt ja erst daraus, daß gefragt wird: wie würde der Naturprozeß ablaufen, wenn es keine vitalen Bewegungssubjekte und Lebewesen überhaupt und wenn es keine freien geistigen Personen gäbe, die nach ihrer eigenen Gesetzesform sich selbst bestimmen. Erst das künstliche Absehen von der Daseinsrelativität der Struktur auf das Leben und des Lebens seinerseits auf den Geist muß – wenn man sich seiner nicht bewußt ist – den Schein hervorbringen, daß dieser Struktur Gültigkeit für das absolut Wirkliche der Welt zukomme.¹⁾

1) Vgl. hierzu meine Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis“ in dem Buche „Die Wissensformen und die Gesellschaft“.