

geffen« — das durchaus nicht — Nichterinnern überhaupt ist — geht also immer auf etwas, das im unmittelbaren Erinnerungsgehalt noch

im unmittelbaren Erwarten »ich mich als in meine Zukunft hineinlebend« gegeben. Im mittelbaren Erinnern hingegen ist die Zeit r i c h t u n g des Erlebens stets G e g e n w a r t » V e r g a n g e n h e i t: Hier geht es von der Gegenwart zum Vergangenen »zurück« und zwischen beiden ist ein scharfer Schnitt; ich lebe von der Gegenwart aus in die Vergangenheit hinein (gleichgültig hierbei, ob aktiv z. B. mich besinnend, oder passiv, eine Beute eines automatischen Prozesses). 3. Es ist klar, daß von »Erinnerungsbildern«, d. h. davon, es sei der Erinnerungsgehalt gleichzeitig nur als »Vorstellung von« . . . gegeben, und zwar im Gegensatz zur »Sache selbst«, nur beim mittelbaren Erinnern die Rede sein kann. Nur hier ist z. B. der erinnerte See gleichzeitig »als bloß vorgestellt« gegeben; sonst »als er selbst« genau so wie in der Wahrnehmung in dieser e i n e n Hinsicht, wenn auch in verhüllter Art. Wer das Wort »Wahrnehmung« also (willkürlich) definiert als Akt, darin etwas als »selbst da« gegeben ist, müßte konsequent auch hier von »Wahrnehmung« reden und dann wahrnehmendes und vorstellendes Erinnern unterscheiden. Das sog. »Erinnerungsbild« stellt hierbei seinem Gehalte nach (also von der Aktqualität »Vorstellung« abgesehen) niemals den v o l l e n Erinnerungsgehalt dar. Was es darstellt, ist vielmehr eine A f f i m i l a t i o n zwischen dem A u s g a n g s p u n k t und A n f a ß der mittelbaren Erinnerung und jenem Erinnerungsgehalt s e l b s t. Ich verstehe hierbei unter Affimilation eine auf B e r ü h r u n g s a f f o z i a t i o n ähnlicher Ausgangsglieder unverduzierbare Verbindung von Gehalten solcher Art, daß alle Teilähnlichkeiten der Gehalte (nicht etwa alle Ähnlichkeiten von Teilen der Gehalte) sich im Maße ihrer Ähnlichkeit steigern und ihrer Unähnlichkeit aufheben. Auf solche »Bilder« ist z. B. — makroskopisch gesehen — auch Alles, was (echte) »Tradition« heißt, zurückzuführen — im Unterschiede zur »lebendigen Geschichte« selbst, in der im Unterschiede zum bloßen objektiven Nacheinander der Naturvorgänge schon unmittelbares Erinnern die bloßen Vorgangssphären zur Einheit eines Bewußtseins eint; und im Unterschiede von aller E r k e n n t n i s der »Geschichte«, die ganz auf mittelbarer Erinnerung fundiert ist. Erst also die Zerteilung und A n a l y s e des »Bildes« resp. des Traditionsgehaltes gibt in einem und demselben Prozesse einmal den Gehalt des puren Gegenwärtigseins, den reinen Wahrnehmungsgehalt u n d den Gehalt des puren Vergangenseins, den puren Erinnerungsgehalt zurück und erlöst gleichsam beide voneinander. 4. In diesen Scheidungen der unmittelbaren Erinnerung und der mittelbaren spielt also g a r k e i n e Rolle die Frage, ob es sich um »eben Vergangenes« oder beliebig lange Vergangenes handelt. Mit der sog. »unmittelbaren Nachdauer von Erlebnissen«, hat daher diese Scheidung ebenfowenig zu tun wie mit »Nachbildern« irgendwelcher Art, auch mit sog. Erinnerungsnachbildern. Verwechselt man dies, so führt dies zu einer völlig irrigen Einschränkung der S p h ä r e unmittelbaren Erinnerns; und es wird dann unser Satz, es müsse alles mittelbar Erinnerte schon im Spielraum eines unmittelbar Erinnerten gelegen sein, natürlich zu einem Nonsens. Die »Tatsachen« aber, mit denen man — auch ohne so »unmittelbare Erinnerung« zu d e f i n i e r e n — den Satz unterstützt, es könne nur das eben Vergangene so erinnert sein, dürften nicht Tatsachen, sondern fallische Deutungen solcher sein. Prüfe ich z. B., wie viel Metronomschläge ich bei

angesprochen ist. Kommen wir dann in die Nähe dieses »An-
gesprochenen«, so erfolgt eine Wegwendung des geistigen Blickes
(im Erinnern), die den positiven Akt des »Vergeßens« ausmacht.
Darum kann man für »Vergeßen« noch verantwortlich machen, was
für eine Mangelhaftigkeit des Reproduktionsmechanismus sinnlos wäre.

Endlich ergibt sich ein drittes Wesensgesetz für die Bedingung,
an die wesensmäßig das Stattfinden einer möglichen Reproduktion
geknüpft ist: das Ähnlichkeitsprinzip.

In mittelbarer Erinnerung ist nicht nur so wie bei Erinnerung
und Wahrnehmung überhaupt ein mögliches Selbiges gegeben, sondern
es ist auch wesensnotwendig – trotz desselben Gegenstandes als eines
Gemeinten – ein Gehalt gegeben, der in Wahrnehmung und Er-
innerung verschieden ist. Dies aber darum, da aller Gehalt mittel-
barer Erinnerung in der, durch die Bedeutungsrichtungen der Gehalte
möglicher unmittelbarer Erinnerung umschriebenen Sphäre enthalten
gewesen sein muß, und aus dieser Sphäre die *A u s w a h l* eines Exem-
plares darstellt. Nun aber kann sich mittelbarer Erinnerungsgehalt
nie decken mit unmittelbarem Erinnerungsgehalt. Wir hatten ge-

optimalen Pausenlängen noch gleichzeitig hören kann – ohne mich mittelbar
an sie zu erinnern –, so habe ich etwas Bestimmtes festgestellt: 1. Nicht für
einen fog. unmittelbaren Bewußtseinsumfang, sondern für den Umfang des
in das »Hören von« ... eingehenden unmittelbaren Nachhörens, das sich von
dem Hören des aktuell »als gegenwärtig« gegebenen Schläges unterscheidet;
das sich aber gleichwohl unterscheidet von der unmittelbaren Erinnerung des
Nachhörens und des Nachgehörten, in der die sich als sukzessiv enthaltenen
Inhalte des Nachhörens selbst wieder zu einer *u n m i t t e l b a r e n* Bewußt-
seinsseinheit mit dem eben Gehörten und Nachgehörten geeint sind. 2. Ich
habe etwas für das Gegebene in der Perzeption, d. h. im Hören festgestellt,
wenn die Versuchsperson das ihr zur Gegebenheit Kommende »auffaßt« als
Hinweis auf reale Naturvorgänge und zwar als nicht gerade »Metronomschläge«
aber doch als die Zahl von Dingen herkommender Schalleinheiten. Für Ton-
qualitäten oder Klangqualitäten, Töne und Klänge – also ohne diese Auf-
fassung – habe ich nichts festgestellt. Ich habe auch gar nicht festgestellt,
wie weit auch nur unmittelbares Nachhören für melodische Formeinheiten
und rhythmische Gestalten und deren Wechsel reicht, die mir im Nachhören noch
gegeben sein können, ohne daß auch die Töne so mitgegeben sein müßten.
Auch wenn die Töne schon bloßer mittelbarer Erinnerung anheimgefallen
sind, ist daselbe nicht der Fall für die Stellenwerte, die sie im noch unmittel-
bar gegebenen Rhythmus und der melodischen Form einnehmen, die sich an
ihnen realisierte, die aber ein *s e l b s t ä n d i g e r* Gegenstand der Anschauung
und zwar des Hörens ist, und nicht etwa bloße Relationen ihrer darstellt.
Wie wäre es sonst auch möglich, die $\frac{1}{2}$ Stunde währende Aufführung einer
Komposition zu »verstehen«, gäbe es nicht irgendeine Art unmittelbaren Be-
wußtseins von ihrem musikalischen Sinn als Ganzem?

sehen, daß der Gehalt unmittelbarer Erinnerung wesensnotwendig und absolut verschieden vom Wahrnehmungsgehalt ist, und nicht nur faktisch verschieden und relativ auf eine Stelle der objektiven Zeit und ihren Inhalt. Jedes Ding und jeder mögliche Teil eines Dinges¹ (auch der kleinste), jedes Ereignis und jeder mögliche reale Teil seiner, jede Bewegung und jeder Teil ihrer usw. konstituiert sich ja (unter anderen Faktoren) wesensnotwendig mit in unmittelbarer Erinnerung und Erwartung; und dies ganz unabhängig von allen Schwellen der Auffassung der betr. Phänomene, und deren Wirklichkeit oder Scheinbarkeit. Eben darum muß auch jeder mittelbare Erinnerungsgehalt von dem ihm wesensnotwendig zugehörigen und ihm wesensnotwendig in der Zeitordnung vorangehendem Wahrnehmungsgehalt – und zwar trotz des gleichfalls wesensnotwendigen, identischen Bezugsgegenstandes mit jener Wahrnehmung in einer ganz bestimmten Art und Richtung verschieden sein. Diese bestimmte Art von Verschiedenheit aber ist die Ähnlichkeit beider Gehalte, was nun gezeigt sei.

Rationalistische und empiristische Forscher haben sich dem Phänomen der Ähnlichkeit gegenüber (z. B. der Ähnlichkeit von Rot und Orange) stets sehr verschieden verhalten; und dies wieder nach verschiedenen Richtungen. Man versuchte z. B. Ähnlichkeit auf Identität und Verschiedenheit einer jeweilig verschieden großen Anzahl oder doch »Menge« von Teilen (identitas partium) in den, als »ähnlich« gegebenen Sachen zurückzuführen (z. B. Herbart). Man machte auch den entgegengesetzten Versuch, von der Ähnlichkeit ausgehend als Grundphänomen, die Identität als den »Grenzfall« von Ähnlichkeit, nämlich als jenen, wo Ähnliches nicht mehr unterscheidbar oder »ununterscheidbar« ist, anzusehen und »Verschiedenheit« dann nicht als Voraussetzung der Ähnlichkeit (Gattung zu ihr), sondern nur als Nonidentität zu definieren (z. B. Hume und aller spezifische Nominalismus, dem alle »Begriffe« nur Namen sind, die auf Ähnlichkeitskreise von Objekten Anwendung finden). Doch all das ist logistische Willkür! Wir finden in Orange und Rot weder räumliche oder auch nur extensive »Teile«, die hier und dort identisch und verschieden wären – und nur an Zahl oder Art der Verteilung verschieden wären, z. B. gegenüber der größeren Ähnlichkeit Rot–Purpur. Und ist etwa die Zahl 2 der Zahl 3 nicht auch ähnlicher als der Zahl 10, ob sie zwar sicher nicht »an Zahl« von Teilen mit beiden identisch und nicht identisch (verschieden) sein kann, da es sich ja eben um Zahlen handelt? Und gälte nicht daselbe wieder auch von Mengen? Andererseits ist es – gegenüber dem

zweiten Versuch – evident, daß Ähnlichkeit die Identität der ähnlichen Gegenstände mit sich selbst und ihre Verschiedenheit voneinander voraussetzt (sowohl logisch, als in der phänomenalen Gegebenheit von Ähnlichkeit); dagegen ist es wieder eine Überbestimmung, wenn man fordert, es müsse auch, damit Ähnlichkeit sachlich möglich und damit sie außerdem erfassbar sei, eine identische »Hinsicht« gegeben sein, in bezug auf welche die verschiedenen Gegenstände ähnlich seien. Natürlich gibt es solche Ähnlichkeit, die sich nur unter dieser Voraussetzung heraushebt und als in dieser und jener »Hinsicht« bestehend bestimmbar und mitteilbar ist. So können mehrere Körper sich »in Hinsicht« auf Größe, Gestalt, chemische Zusammensetzung ähnlich und unähnlich sein und dies in den verschiedensten Graden. Aber dieser »mittelbaren« Ähnlichkeit, die eine begriffliche Fassung der Gegenstände, die ähnlich sind, voraussetzt, entspricht als ihre Voraussetzung eine unmittelbare Ähnlichkeit. Solche unmittelbare Ähnlichkeit besteht allein z. B. zwischen einfachen Qualitäten, wie zwischen Rosa und Purpur (gegenüber dem Grün etwa), eine Ähnlichkeit, die nicht voraussetzt, daß ich etwa in beiden Farben die Röte erfasse, oder daß sie in Ton, Helligkeit, Sättigung zerlegt werden – eine Zerlegung, die überdies an puren Qualitäten gar nicht vorzunehmen ist, sondern erst dann, wenn ich die Qualitäten zum mindesten als Erfüllungen vorher ins Auge gefaßter Flächeneinheiten erfasse. Aber auch da, wo es solche »Hinsichten« gibt und der Erfassung der Ähnlichkeit ein Vergleichen »in Hinsicht auf« vorhergehen kann (was auch dann keineswegs alle Ähnlichkeitserfassung nötig hat), ist uns häufig das Ähnlichsein, d. h. der Sachverhalt, daß A und B ähnlich sind, gegeben und bestimmt diese Gegebenheit erst den Hinblick auf eine mögliche »Hinsicht«, in der das Ähnlichsein stattfindet. Endlich gilt: Ähnlichkeit ist wesenhaft »Ähnlichkeit von etwas, X, mit einem anderen, Y«, und keine Ähnlichkeit kann gegeben sein, ohne daß auch der Hinblick auf zwei Träger mitgegeben ist. Aber gleichwohl wäre es irrig anzunehmen, es müßten X und Y auch anders als »nur gemeint« gegeben sein, damit ihre Ähnlichkeit erfaßt werden könne; es müßten also beide selbstgegeben oder in einem positiven Adäquationsgrad irgend gegeben sein. Vielmehr kann, daß ein anschaulich gegebenes Y einem X ähnlich ist, gegeben sein, ohne daß dies X anders als bloß gemeint gegeben ist; so daß erst die anschauliche Ähnlichkeit von Y zu X es ist, die eine Gehaltsbestimmung des X zur Folge hat – eine Tatfache, die für die Lehre von der Ähnlichkeit von größter Bedeutung ist. Auch müssen wir das anschauliche Wesen Ähnlichkeit nicht nur vom Begriff der Ähnlich-

keit völlig scheiden, sondern wir müssen auch Verschiedenheiten von anschaulichen Ähnlichkeiten selbst – nicht also nur auf Grund der Verschiedenheit ihrer Träger – zugeben; die sowohl sachlich als in ihrer Gegebenheit noch unabhängig davon verschieden sind, daß ihre Trägerpaare verschieden sind. Die Ähnlichkeiten von Purpur zu Rosa und jene von Orange zu Rosa oder Purpur zu Orange sind in sich qualitativ verschiedene anschauliche Ähnlichkeiten (wiewohl beide Relationen unter denselben Begriff Ähnlichkeit fallen); sie können auch bei Gegebenheit von nur je einem der beiden jeweiligen Glieder als verschiedene Ähnlichkeiten gegeben sein. Und endlich ist auch die Ähnlichkeit von A und B und die Ähnlichkeit von B und A ein anschaulich verschiedener Fall von Ähnlichkeit derselben Qualität, wiewohl der apriorische Satz gilt: Wenn A dem B ähnlich ist, ist auch B dem A ähnlich.

Was die Gegebenheit von Ähnlichkeit betrifft, so steht sie mit der unmittelbaren Erinnerung in einem eigenartigen Wesensverhältnis, worauf auch schon sprachliche Wendungen hindeuten, wie: diese und jene Sache »erinnert an« diese und jene andere; »ich weiß nicht, an was dies und jenes erinnert«, – sicher ein sprachlicher Ausdruck eines Phänomens, das ganz verschieden ist von dem, welches der Wendung zugrunde liegt: »Ich erinnere mich bei dieser Sache an« usw. Ähnlichkeitserfassung ist konstitutiv an einen Akt unmittelbaren Erinnerens geknüpft; und zwar ist sie dann gegeben, wenn identische sensorische Gehalte zweier Wahrnehmungsakte α und β im ganzen Gehalt eines sie umspannenden Anschauungsaktes mit zwei verschiedenen Gehalten unmittelbarer Erinnerung γ und δ verknüpft sind. Wir sagen dann, es seien die wahrgenommenen Gegenstände einander ähnlich. Es ist also die Verschiedenheit des Gehaltes unmittelbarer Erinnerung bei identischem sensorischem Wahrnehmungsgehalt, resp., wie wir hinzufügen können, die Verschiedenheit des Gehaltes unmittelbarer Erwartung bei identischem sensorischem Wahrnehmungsgehalt, welche die in zwei Totalakten gemeinten (und in Wahrnehmung und Erinnerung als dieselben gemeinten) Gegenstände als »ähnlich« gegeben sein läßt. Haben wir dagegen identische unmittelbare Erinnerungsgelalte und Erwartungsgelalte plus identische sensorische Wahrnehmungsgelalte in zwei Totalakten, so ist »Gleichheit« gegeben.

Auch hieraus erhellt ohne weiteres, daß Ähnlichkeit niemals auf Identität von einfachsten Teilen (und Verschiedenheit anderer einfacher Teile) eines Gegenstandes zurückgeführt werden kann –, wie dies der alte Rationalismus konstruierte. Denn wie

jeder Gegenstand, so ist auch jeder Teil eines Gegenstandes nur in einem Totalakt gegeben, der Wahrnehmung, unmittelbare Erinnerung und unmittelbare Erwartung bereits in sich befaßt. Dies gilt sogar für den Gehalt eines völlig einfachen Raumpunktes und Zeitpunktes; desgleichen für jede unteilbare Phase eines Vorgangs einer Bewegung, einer Veränderung usw.¹ Und nicht minder ist ersichtlich, daß die Gegebenheit von Ähnlichkeit nichts von Vergleich voraussetzt und daß sie gegeben sein kann vor und unabhängig von dem Gehalt eines ihrer Träger. Daß es Vergleichbares in der Welt gibt, das setzt Ähnlichkeit der Gegenstände bereits voraus. Daß also Ähnlichkeit keine sogenannte Kategorie ist, die sich Gehalten beliebig aufpressen ließe oder wenn nicht beliebig, so auf Grund von (faktisch völlig transzendenten) Zeichen am Gegebenen, welche die Anwendbarkeit gerade dieser Kategorie anmeldeten; daß der Begriff von Ähnlichkeit und ihr anschauliches Wesen, daß Ähnlichkeiten wieder untereinander anschaulich verschieden sind, ohne daß diese Verschiedenheit nur in der Verschiedenheit und Ungleichheit ihrer jeweiligen Träger bestände; daß die Wahl einer »Hinsicht«, in der Gegenstände ähnlich sind, nur zwischen diesen verschiedenen anschaulichen Ähnlichkeiten (bei mittelbarer Ähnlichkeitsfeststellung) entscheidet – durchaus nicht aber Ähnlichkeit erst konstituiert – erhellt aus dem Gesagten. Denn all diese rationalistischen Vorurteile gehen auf Verwechslung unmittelbarer und mittelbarer Ähnlichkeit zurück; resp. auf Verwechslung von Ähnlichkeit, deren Feststellung mittelbare Erinnerung und von Ähnlichkeit, deren Feststellung nur unmittelbare Erinnerung voraussetzt.

Nicht weniger aber erhellt: Keineswegs können Gleichheit und Identität auf Ähnlichkeit »zurückgeführt« werden – so etwa, daß Gleichheit nur als maximaler Grenzfall von Ähnlichkeit betrachtet, Identität aber auf Ununterscheidbarkeit von Gleichem »zurückgeführt« würde. Zwischen Ähnlichkeit und Gleichheit besteht eine Verschiedenheit des Wesens und nicht eine bloß quantitative oder relative Verschieden-

1) Nur darum ist »Ruhe« eines Punktes von bloßem dauernden Sein des Punktes in der Zeit, »Bewegung« aber von »kontinuierlicher Ortsveränderung« völlig verschieden. In der Bewegung ist der Punkt, bzw. das Bewegliche an jedem unteilbaren Punkte seiner Bahn doch »in Bewegung«; andererseits kann ein Gegenstand, der kontinuierlich seinen Ort wechselt und hierbei als derselbe gegeben ist, prinzipiell an jedem seiner Punkte in Ruhe sein. Die Erscheinung kann ja durch eine Reihe kontinuierlich folgender Vorgänge des Vergehens und Neuentstehens desselben Gegenstandes (also ohne Bewegung) gleichfalls hervorgebracht gedacht werden.

heit. Ob uns in einem gegebenen Falle Gleichheit oder nur Ähnlichkeit vorzuliegen scheint —, das mag tausendfältig von unserem menschlichen Unterscheidungsvermögen, angefangen von unseren Unterscheidungsschwellen für Empfindungen bis zu anderen höheren und höchsten Unterscheidungsfähigkeiten abhängen. Darum bleibt die Verschiedenheit von Gleichheit und Ähnlichkeit gleichwohl eine absolute und im Wesen gegründete! Und ebenso natürlich die Verschiedenheit von Identität und Gleichheit. Natürlich identifizieren wir sehr häufig Gegenstände, die faktisch nur »gleich« sind. In der Sphäre der unmittelbaren Identitätsanschauung und Gleichheitsanschauung beruhen hierauf eine große Reihe bekannter Täuschungen. Aber all dies trifft lediglich die Anwendung und nicht das Wesen. Daß »Gleichheit« Identität der Beziehungsglieder mit sich selbst und deren Verschiedenheit voneinander voraussetzt; daß Ähnlichkeit eben dies und außerdem Ungleichheit voraussetzt —, das sind evidente Sätze, die durch keinerlei Untersuchung unseres menschlichen Unterscheidungsvermögens irgendwie in Frage gestellt werden können; sie gelten unter anderem auch für alles »Unterscheiden« selbst.

Diesen logischen Irrungen des Empirismus entsprechen nun aber genau seine Irrungen bezüglich der Gegebenheitsfrage von Ähnlichem usw. Es ist völlig ausgeschlossen, zu sagen, es seien Aussagen wie: »Ich erinnere jetzt den Ton c, den ich wahrnahm (vor 5 Sekunden z. B.)« eigentlich dem unmittelbaren Tatbestand unangemessen, da ja nur zwei verschiedene zeitlich getrennte ähnliche Erlebnisse vorliegen (Wahrnehmungserlebnisse und Erinnerungserlebnisse); oder: Jede Wahrnehmung eines Gegenstandes, die mehr als einen unteilbaren Moment dauere, sei der Wahrnehmung des nächsten Momentes nur ununterscheidbar ähnlich und nur darum würden sie als »identisch« (= ununterscheidbare Ähnlichkeit) genommen; und erst dann, wenn in einer Reihe jeweils ununterscheidbarer zeitlich benachbarter Wahrnehmungen zwei weiter voneinander entfernte Reihenglieder unterscheidbar würden, würde auch die zuerst angenommene »Identität« zwischen den Reihengliedern wieder aufgehoben; und es treibe dann dieser Widerspruch (oder Widerstreit) zwischen der Identitätsannahme und der Verschiedenheitsannahme der Reihenglieder erst zur Scheidung der Wahrnehmung als »Akt« und des Wahrgenommenen als »Gegenstandes« —, so daß jetzt die Akte »nur« ähnlich und zeitlich verschieden im Sinne der »Sukzession«, der »Gegenstand« aber als identisch und kontinuierlich »dauernd« genommen werden; dies aber wiederum treibe erst zur Annahme einer von

allen Erlebnissen abgetrennten und unabhängig davon existierenden Substanz.¹

Hier wird erstens verkannt, daß die psychischen Erlebnisse (z. B. Wahrnehmungs- und Erinnerungserlebnisse, oder zwei sich unmittelbar folgende Wahrnehmungserlebnisse), von denen man ausgeht, genau solche dinglichen (oder vorgangsartigen) Gegenstände sind wie die Gegenstände und die Dingenheit, die man daraus genetisch erklären will; und daß das Problem, das für die innere Wahrnehmung von Erlebnissen, für ihre »Beobachtung« sowie die Möglichkeiten der Aussage usw. über sie vorliegt, sich in dieser Hinsicht in nichts unterscheidet vom Problem des äußeren Naturgegenstandes. Zweitens wird von der Ähnlichkeit von Erlebnissen, die zu verschiedenen Zeiten stattfinden, ausgegangen, ohne daß auch nur die Möglichkeit des Bewußtseins von dieser Ähnlichkeit aufgewiesen würde. Die faktische Aufgabe aber ist, zu zeigen, wie es vom Bewußtsein unmittelbarer Identität des jetzt wahrgenommenen und im nächstfolgenden Moment wahrgenommenen Gegenstandes zur Annahme zweier verschiedener Wahrnehmungserlebnisse kommt (die bei sonst gleichen Umständen nur gleichen Gehalt besitzen) und wie es kommt, daß die Intentionen von Wahrnehmung und Erinnerung auf unmittelbar »denselben« Ton (an derselben Zeitstelle) in zwei nur »ähnliche« psychische Erlebnisse zerbrochen werden. Und hier ist nun klar: Jedes psychische »Erlebnis« ist selbst nur in einem Totalakt von Wahrnehmung, unmittelbarer Erinnerung und Erwartung »gegeben«; gleiche Erlebnisse aber sind solche, die in einem, zwei solche Totalakte umspannenden Akt innerer Anschauung denselben Gehalt jener Totalakte, aber im unmittelbaren Verschiedenheitsbewußtsein ihres Gehalts vom Gehalt jenes Totalaktes aufweisen; »ähnliche« sind solche, die bei Identität bloß des Wahrnehmungsgehalts in dem Gehalt der beiden Totalakte gleichwohl verschiedene Totalgehalte, und zwar als »unmittelbar verschieden« ergeben. Das heißt zwischen Wahrnehmung und unmittelbarer Erinnerung bedarf es keiner Vermittlung durch Ähnlichkeit der Gehalte. Es bedarf keines Prinzipes der »Ähnlichkeitsassoziation«, um verständlich zu machen, daß unetwas als »daselbe« gegeben ist, was wir sinnlich wahrnehmen und unmittelbar erinnern; es bedarf ihrer so wenig wie einer »Reproduktion«. Erst für die mittelbare Erinnerung (und Erwartung und mittelbare Identität)

1) So das bekannte Grundschema, nach dem D. Hume den »Glauben an identische und vom Bewußtsein getrennte Gegenstände« erklärt«, S. Traktat über die menschliche Natur, Teil I.

tifizierung durch sie, seien es zwei Sternbeobachtungen, seien es zwei innere Wahrnehmungsgehalte desselben psychischen Ereignisses usw.) ist die unmittelbare Ähnlichkeit der Gegenstände des reproduzierenden, wahrgenommenen Gegenstandes und des erinnerten, früher wahrgenommenen, eine konstitutive Bedingung des Stattfindens des mittelbar erinnernden Aktes. Wir kommen daher zu den Sätzen: Daß das Stattfinden der »Reproduktion«, die nach Satz II wesensmäßig zu mittelbarer Erinnerung und zu mittelbarer Erwartung für jedes leibliche Wesen überhaupt gehört, an Ähnlichkeit der früher wahrgenommenen Gegenstände von Erinnerung und Erwartung mit dem Gegenstände der sie reproduzierenden Wahrnehmung geknüpft ist, das ist weder im Wesen alles Psychischen überhaupt gegründet, noch ist es ein induktiver Satz der empirischen Psychologie. Es ist der Satz vielmehr für die empirische Psychologie ein Axiom, das nie durch Beobachtung verifiziert und nie durch solche widerlegt werden kann. Aber es ist zugleich ein Satz, der durch Phänomenologie noch aus der Wesensverknüpfung eines Ich mit einem Leibe überhaupt verstanden werden kann. Insofern ist der Satz ein einsichtiger und material apriorischer Satz — gleichwohl aber nur wahr für Gegenstände, die auf einen möglichen Leib daseinsrelativ sind. Für einen leiblosen Geist gäbe es so etwas wie »Ähnlichkeit« nicht. Es gäbe für ihn allein Identität und Verschiedenheit. Seine Anschauung von Innenwelt und Außenwelt wäre nicht in Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung zerfallen — und ebensowenig ihr Gehalt in die Erstreckungen: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft. Gleichwohl ist der Bestand von Ähnlichkeit und die zu ihrer Erfassung gehörige unmittelbare Erinnerung nicht relativ auf irgendeinen empirischen Tatbestand leiblicher Organisation, z. B. auf jene des Menschen. Und auch das Ähnlichkeitsprinzip der Reproduktion ist für alle nur mögliche Erfahrung des Menschen (im Sinne der Beobachtung und Induktion) ein apriorisches Prinzip. Und zwar ein solches der inneren und äußeren Anschauung. Formulieren wir noch schärfer, so können wir sagen: das Prinzip der »Ähnlichkeitsassoziation« ist ein Prinzip, demgemäß ein anschauendes und erkennendes Wesen überhaupt, das durch einen äußeren und inneren Sinn eines möglichen Leibes Gegenstände umfaßt, diese Gegenstände und deren Gehalt seligiert. Es ist insofern auch als »Form« seiner (induktiven) Erfahrung zu bezeichnen.

Das Ähnlichkeitsprinzip liegt aller möglichen Assoziation nach Berührung, ja der Bildung der Anschauung von Mannigfaltigkeiten, in denen solche »Berührung« möglich ist, sowie diesen Mannigfaltigkeiten selbst (als das Sachprinzip, es gäbe Ähnliches und darum

Affoziables in der Welt) bereits als Voraussetzung zugrunde. 1) ist also nie aus einem vorausgesetzten Bestande von Raum und Zeit sowie aus dem Prinzip der Berührungsafoziation erst herzuleiten. Jede dieser bekannten Herleitungen hat ja den zurückgewiesenen Satz zur Voraussetzung, Ähnlichkeit sei partielle Identität und Verschiedenheit einfacher Teile in den Ähnlichen. Das Ähnlichkeitsprinzip sowohl der Gegenstände der Erkenntnis als der Bilder möglicher Vorstellungen von ihnen ist aber weiter auch eine Voraussetzung der Annahme einer sogenannten »Naturkaufalgesetzmäßigkeit«; nicht aber eine mögliche Folge dieser Annahme – wie z. B. Kant zeigen zu können meinte. Unter »Naturkaufalgesetzmäßigkeit« verstehen wir hierbei wie üblich den Satz: Es gibt der Zeit wiederkehrende Ereignisse und Veränderungen identische Gehalts, und diese sind Ursachen und Wirkungen so, daß in unmittelbarer Zeitfolge an ein X als Ursache stets ein Y als Wirkung geknüpft ist; sowie den zugehörigen Satz: Es gibt Dinge identische Gehalts (seien es psychische oder physische), die verschiedene Stelle im Raume einnehmen können und die im Verhältnis von Ursache und Wirkung so zueinander stehen, daß ein Ding X auf ein Ding Y nur wirken kann, wenn es daselbe räumlich berührt.¹ Dahingegen besteht das sogenannte Kaufalprinzip, d. h. der Satz: »Alles Reale ist Wirkung einer Ursache« und der Satz: »Alle Variation (ein Wort das hier »Anderssein« eines Etwas von einem Etwas und »Anderwerden« umfasse) eines Gegenstandes ist eindeutig an die Variation eines anderen Gegenstandes in gegenseitiger Abhängigkeit geknüpft« – ein Satz, der keinerlei Scheidung von Realem und Idealem, sowie erst recht keinerlei Voraussetzung von Raum und Zeit macht –, in völlig unabhängiger Wahrheit und Gültigkeit vom Ähnlichkeitsprinzip. Wohl aber sind beide Sätze, das Kaufalprinzip wie das »Prinzip der gegenseitigen Abhängigkeit aller Variationen möglicher Gegenstände« strenge Voraussetzungen für das Prinzip der Naturkaufalgesetzmäßigkeit, das also nur eine besondere Anwendung ihrer darstellt. Aber gleichwohl ist es nicht ohne Zuhilfenahme des Ähnlichkeitsprinzips aus ihnen herzuleiten. Während das Kaufalprinzip für reale Gegenstände überhaupt gilt und das »Abhängigkeitsprinzip« – wie wir es nennen wollen – sogar für alle Gegen-

1) Auf die Zusammengehörigkeit der Bedingung der zeitlichen Sukzession und Berührung mit der Bedingung der räumlichen Berührung (und damit der Ausschaltung der Zugidee gegenüber der Stoßidee aus der naturwissenschaftlichen Grundvorstellung) hat neuerdings Planck hingewiesen. S. Schluß seines Buches über das Energieprinzip.

stände überhaupt, also ein rein logisches Prinzip ist, ist das Prinzip der Kausalgesetzmäßigkeit zwar a priori gegenüber aller möglichen induktiven Erfahrung — aber zugleich wahr nur für Gegenstände, die daseinsrelativ auf einen möglichen Leib sind.¹

Endlich zerfällt das »Naturkausalgesetzesprinzip« in zwei methodische Unterformen, für welche dieselbe phänomenologische Basis im Außereinander der Leibmannigfaltigkeit überhaupt aufgewiesen ist: 1. In die Prinzipien der mechanischen Naturlehre: Alle Veränderungen außerleiblicher Naturkörperdinge sind als Abhängige von Bewegungsvariationen anzusehen; alle qualitativen Verschiedenheiten der Körper als Abhängige einer Zusammenfassung von sich berührenden, irgendwie konstanten Raumerfüllungen. 2. In das Prinzip der Berührungsassoziation: Alle Veränderungen des Ich sind als Abhängige von Berührungsassoziationen anzusehen; alle seelischen Komplexe sind als Abhängige gleichzeitiger Modifikationen eines möglichen Leibes anzusehen —, welche Modifikationen je nachdem Empfindungen, Triebregungen usw. sind.

Befchränken wir uns zunächst auf mittelbare Erinnerung (und Erwartung), Reproduktion und Ähnlichkeit. Da ergeben sich die Fragen: Was muß ähnlich sein, damit eine Wahrnehmung zur Reproduktion führe? Ist diese Ähnlichkeit »gegeben«, und wie ist sie gegeben, wenn sie gegeben ist? Was ist es, was diese Ähnlichkeit prinzipiell »erklären« kann? Gibt es eine mit der Berührungsassoziation gleich ursprüngliche Ähnlichkeitsassoziation, die das Auftreten bestimmter mittelbarer Erwartungsinhalte »erklärt« oder ist diese durch eine Berührungsassoziation bedingt? Wie verhält sich prinzipiell Ähnlichkeit zu Berührungsassoziation? Ist die Ähnlichkeitsassoziation die Voraussetzung oder die Folge der generellen vitalen Erscheinung von Übung und Gewöhnung? Gibt es ein denkbares »Korrelat« der Ähnlichkeitsassoziation im Leibkörper und seinen Teilen (z. B. im Gehirn)? Endlich: Spielt die Ähnlichkeitsassoziation schon in der Bildungsweise der natürlichen Weltanschauung von Ich und Körperwelt eine konstitutive Rolle oder setzt sie deren Gegebenheiten schon voraus?

1) Es verliert daher im Gegensatz zum Kausalprinzip und dem Prinzip der Abhängigkeit von Variationen für die Biologie jede Spur von Gültigkeit, für die innerhalb des Rahmens des Kausalprinzips und des Abhängigkeitsprinzips ein völlig selbständiges Kausalprinzip gilt, das wir an anderer Stelle genau zu entwickeln gedenken. Inwiefern alle Realität der Gegenstände einer mechanischen Naturerklärung auf einen Leib relativ ist, gedenke ich in einer demnächst erscheinenden Arbeit »Phänomenologie und Erkenntnistheorie« eingehend zu zeigen.

Auf die erste Frage gibt es — scheint mir — nur eine sinnvolle und klare Antwort: Damit eine Wahrnehmung zur Reproduktion einer mittelbaren Erinnerung oder des mittelbaren Erinnerens eines bestimmten Gegenstandes führe, muß der Gegenstand dieser Wahrnehmung (so wie er in der Wahrnehmung gemeint ist) dem Gegenstand einer früheren Wahrnehmung, die zu jener Erinnerung »gehört« und deren Stattfinden in der Zeitordnung Voraussetzung dieser Erinnerung ist, ähnlich sein. (Analoges gilt für Wahrnehmung und Reproduktion einer mittelbaren Erwartung.) Was also ähnlich sein muß, sind nicht etwa »Äkte« oder »Gehalte« dieser Äkte, sondern allein die Gegenstände ihres Meinens. Eine Rede wie die, es träten in Assoziation »ähnliche Vorstellungen«, ist also grundirrig. Freilich kann ich mich auch mittelbar »an« Vorstellungen, Phantasiabilder, Träume usw. erinnern (sogenannte Vorstellungserinnerungen); desgleichen auch wieder »an« Erinnerungsvorstellungen, die ich früher erlebte. Dann sind diese eben die Gegenstände einer früheren inneren Wahrnehmung und unmittelbaren Erinnerung, die den Gegenständen einer jetzt bestehenden inneren Wahrnehmung »ähnlich« sind und mittelbar erinnert werden. Die »Ähnlichkeit«, die Reproduktionsbedingung ist, ist also ausschließlich eine Ähnlichkeit zwischen Gegenständen. Es ist also auch keine Rede davon, daß diese ähnlichen Gegenstände als ähnliche Gegenstände in bestimmten Gehalten gegeben, erkannt, vorgestellt, bewußt usw. sein müßten, um die Reproduktion zu bedingen; oder daß ihre Merkmale und Eigenschaften, vermöge deren sie ähnlich sind, überhaupt gegeben oder außerdem noch als solche gegeben sein müßten, welche die Ähnlichkeit fundieren. Die reproduktiv wirksame Ähnlichkeit schließt sogar eine Anschauung ihrer Träger selbst und der Ähnlichkeits-Fundamente, die in deren Merkmalen und Eigenschaften liegen, offensichtlich aus. Soll die Reproduktion z. B. den einem wahrgenommenen Gegenstand (z. B. einem Tiger) ähnlichen Gegenstand (z. B. einen Löwen) erst in mittelbare Erinnerung bringen, wie könnte dann dieser Gegenstand (der Löwe) vorher gegeben sein, so daß erst hierdurch Ähnlichkeit beider Gegenstände erlebt würde? Reproduktion wäre ja dann unnötig. Man müßte unter solcher Voraussetzung alle sogenannte Ähnlichkeitsassoziation auf Ähnlichkeitserlebnisse zurückführen, die früher an denselben gleichzeitig gegebenen Gegenständen erlebt wurden — eine völlig ungangbare Lösung der Frage. Gewiß: Wenn die Reproduktion »auf Grund« der Ähnlichkeit der Gegenstände wirksam geworden ist, so kann die Ähnlichkeit des erinnerten Gegenstandes

mit dem wahrgenommenen aus deren Gehalten (als Fundamenten für die Ähnlichkeit) auch erkannt werden. Aber auch dies muß nicht fein. Wo sie z. B. nicht erkannt wird, da führt gerade die echte Ähnlichkeitsaffoziation tatsächlich auch nicht zu einem Ähnlichkeitsurteil, sondern zu einem Gleichheitsurteil, ja gegebenenfalls zu einem Identitätsurteil. Das nur Ähnliche, z. B. Vogel und Schmetterling, erscheint dem Kinde als »gleich«, und es urteilt auch über den Schmetterling: »Dies ist ein Vogel« anstatt »gleich einem Vogel«. Und ebensowenig setzt die Reproduktion nach Ähnlichkeit voraus — auch wenn sie zu einem Ähnlichkeitsurteil führt —, daß in der Wahrnehmung, auf welche die Erinnerung zurückgeht, zu der sie »gehört«, die Eigenschaften und Merkmale des Gegenstandes, auf Grund deren er dem jetzt wahrgenommenen (oder vorgestellten) Gegenstande ähnlich ist, auch gegeben gewesen sein müssen. Es ist vielmehr sogar die Regel, daß dies nicht der Fall ist und daß erst in dem Gegenstand der mittelbaren Erinnerung Merkmale und Züge des seinerzeit wahrgenommenen Gegenstandes »in die Erscheinung treten« —, auf Grund davon, daß sie Fundamente für die Ähnlichkeit mit einem jetzt wahrgenommenen Gegenstand sind, die seinerzeit nicht in den Gehalt der Wahrnehmung eingingen. Nicht nur, daß wir im Erinnern Merkmale eines Wahrgenommenen »beachten, bemerken, beobachten« usw. können, die im Wahrnehmen des Gegenstandes unbemerkt, unbeachtet usw. blieben (desgleichen natürlich auch lieben, hassen, begehren und verabshen usw.); daß wir im Erinnern z. B. Ähnlichkeit, Gleichheit usw. zweier Gesichter finden können, die in der Wahrnehmung beider nicht enthalten war: Wir vermögen auch Gehalte, die überhaupt nicht in den früheren Wahrnehmungsgehalt eingingen, aber zum »möglichen Wahrnehmungsgehalt« dieses Dinges gehören, im Erinnern auf Grund der Ähnlichkeit zu haben, die zwischen dem gegenwärtig Wahrgenommenen und dem Teil des Gehaltes der früheren Wahrnehmung besteht, auf Grund dessen der gegenwärtig wahrgenommene Gegenstand dem früher wahrgenommenen Gegenstand »ähnlich« ist. Erst vermöge der Ähnlichkeit mit einem später Wahrgenommenen gewinnen wir in diesem Falle durch Erinnerung eine Kenntnis von Merkmalen und Eigenschaften, die wir früher nicht wahrnahmen, und es tritt nun an Stelle eines früheren Gleichheits- und Identitätsurteils ein Ähnlichkeitsurteil (resp. ein Gleichheitsurteil). So erfasse ich (in innerer Anschauung) z. B. im erinnernden Nachfühlen einen Gefühlszustand, im erinnernden Sehen (in Form von äußerer Anschauung) eine Landschaft, vermöge deren Ähnlichkeit mit einem gegenwärtigen

Gefühl resp. einer gegenwärtig wahrgenommenen Landschaft (desgleichen vermöge ihrer Ähnlichkeiten mit noch unmittelbar erinnerten Gehalten), in steigend reicherem Maße, und fühle ihn reicher und sehe das Objekt allseitiger, als es mir damals gegeben war. Die Meinung, daß dies dann eben nachträgliche, fälschende Zutaten seien, ist lediglich eine Folge des sensualistischen Vorurteils, es müsse Erinnerung immer ärmer sein als die wessensgesetzmäßig zu ihr gehörige Wahrnehmung, und es sei Reproduktion ein mysteriöses »Wiederkehren« der alten Wahrnehmung und ihres Gehaltes – in »abgeschwächtem Maße« – und ähnlicher lächerlicher Mytizismen der Vulgärpsychologie mehr. Faktisch aber ist Erinnerung an daselbe, was wir wahrnahmen, ein *Vordringen* in die ganze Anschauungsfülle des in den Akten der Wahrnehmung und der Erinnerung als identisch angeschauten und seinem Gehalte nach identisch gemeinten Gegenstandes, dessen Anschauung sich also nur für ein leibliches Wesen notwendig in Erinnerung und Wahrnehmung zerbricht. Gewiß ist freilich, daß in der Erinnerung niemals ein neues Ding oder ein neuer realer Dingteil zur Anschauung kommen kann, d. h. solches, das in der Wahrnehmung nicht gegeben war. Den Späßen auf dem Dache, den ich in der Wahrnehmung des Daches nicht sah, werde ich auch in der Erinnerung nicht sehen. Auch sind es nicht irgendwelche objektiven Eigenschaften und Merkmale eines Dinges (oder Ereignisses), die ich, sofern sie auf Grund dieser Eigenschaften und Merkmale eines wahrgenommenen Dinges jenes Ding dem wahrgenommenen ähnlich machen, erinnern könnte. Sie müssen vielmehr in dem Gehalt des Totalaktes, in dem sich das wahrgenommene Ding konstituierte (also auch in unmittelbarer Erinnerung und Erwartung), seiner Totalintention nach miteingeschlossen gewesen sein; aber dies hindert nicht, daß sie erst in der nachträglichen Erinnerung eine über das bloße »Gemeintsein« hinausgehende Anschauungsfülle finden.

Muß nun weiter die Ähnlichkeit irgendwie »gegeben« sein oder ist das, was wir Ähnlichkeitsassoziation nennen, eine pure Hypothese und ganz ohne unmittelbar erlebtes Fundament? Gibt es für den Begriff Ähnlichkeitsassoziation selbst eine phänomenale Grundlage im unmittelbaren Erleben? Gäbe es keine, hätte man also bloß durch Beobachtung festgestellt, daß Vorstellungsreihen sich so folgen, daß die Vorstellungen oder daß ihre Gegenstände »ähnlich« sind – so etwa, wie man aufgeschriebene Assoziationsreihen einer Versuchsperson unter allen möglichen Gesichtspunkten ordnen kann, z. B. Ursache – Wirkung, Zweck – Mittel, Ganzes – Teil usw., so wäre zu fragen,

wie man denn dazu kommt, die Ähnlichkeit zu einer strengen Bedingung der Reproduktion zu machen (anstatt zu einem bloßen Glied der Systematik der Typen faktischer Vorstellungsfolgen, Strebungsfolgen usw.). Die Ähnlichkeitsassoziation ist doch und soll doch wohl auch nach aller Psychologen Meinung mehr sein als einer der möglichen Gesichtspunkte der Einteilung von Vorstellungsreihen? Ist sie aber eine strenge Bedingung möglicher Reproduktion, so fragen wir, wie man diesen Satz durch Beobachtung festgestellt hat – und ob es auch nur einen möglichen Sinn hat, so etwas durch Beobachtung festzustellen. Man erwäge: Auch der Psychologe (wie er leicht vergißt) untersteht in seinem forschenden Verhalten natürlich allen Sätzen, Gesetzen usw., die er selbst über psychische Vorgänge aufstellt, von denen er behauptet, sie gingen in solches Forschen ein. Psychologie darf nie etwas behaupten, was – wäre es wahr – die Auffindung dieser Wahrheit als evident unmöglich und widersinnig erscheinen ließe. Dann aber ist die Frage: Wieso kann der Psychologe durch Selbstbeobachtung feststellen, es sei eine Bedingung der Reproduktion eines bestimmten (mittelbaren) Erinnerungsgehalts, daß der erinnerte Gegenstand einem wahrgenommenen Gegenstande ähnlich ist? Ganz abgesehen von »Bedingung« – woher weiß er doch von dieser Ähnlichkeit? Er weiß von seinem wahrgenommenen Gegenstand und was er darin von ihm wahrnimmt; er weiß auch von dem Gegenstand seiner Erinnerung. Aber woher weiß er von dem früher wahrgenommenen Gegenstand oder von einer früheren Wahrnehmung dieses Gegenstandes? Durch Erinnerung etwa? Aber deren Gehalt soll doch durch Reproduktion des früheren Wahrnehmungsgehalts erklärt werden! Und diese Erscheinung ist ja ein Teil des *deklarandum*. Er behauptet, daß deren Gehalt einem Gegenstand früherer Wahrnehmung »ähnlich« sei. Ist dann aber nicht auch seine Erinnerung, die ihn zu jenem Gegenstand doch allein führen kann, durch »Reproduktion nach Ähnlichkeit« bedingt? D. h. er müßte doch sagen: »Ich weiß nur, daß der Gegenstand der jetzigen Erinnerung einem Wahrnehmungsgegenstand ähnlich ist, von dem ich selbst nur dies Eine weiß, daß er dem Erinnerungsgegenstand ähnlich ist!« D. h. er würde sich im Kreise drehen oder zugeben, seine behauptete Ähnlichkeit sei – wesenhaft unfeststellbar! Hier ist nun das über unmittelbare Ähnlichkeitserfassung früher Gesagte zu beachten: Das Ähnlichsein eines Wahrnehmungsgegenstandes mit einem anderen früher wahrgenommenen Gegenstand ist in der Tat als eine erlebte Tatsache »gegeben«, und eben dies bedingt, daß jener Gegenstand früherer Wahrnehmung zum Gegenstand einer mittelbaren Erinnerung durch

Reproduktion wird. Infofern also liegt der Ähnlichkeitsaffoziation ein unmittelbares Erlebnis zugrunde.

Was allein aber kann (prinzipiell) diese Ähnlichkeit als Bedingung der Reproduktion »erklären«? Sie kann erstens nie und nimmer erklären den Gehalt der mittelbaren Erinnerung, zweitens nicht das Erinnern dieses Gehalts. Trotz des Wesenszusammenhangs, es »gehöre« zu aller mittelbaren Erinnerung eine Wahrnehmung, die ihr in der Ordnung der Zeit vorhergehe (der erst zur Annahme des Begriffes »Reproduktion« führte), ist die Erinnerung ja durchaus auf den Gegenstand der früheren Wahrnehmung gerichtet, nicht auf die Wahrnehmung dieses Gegenstandes;¹ und ihr Gehalt »stammt« nicht aus dem Gehalt jener Wahrnehmung, sondern durchaus aus dem Gehalt dieses Gegenstandes selbst; und dies natürlich auch, wenn ich mich an ein psychisches Erlebnis erinnere und dieses jener »Gegenstand« (einer inneren Wahrnehmung) ist. Immer schaue ich – erinnernd auf diesen Gegenstand hin. Und so wenig diese Wahrnehmung ein bloßes »Bild« des Gegenstandes war, das wieder auftauchen könnte, so völlig ungegründet ist die Annahme einer »Disposition« (sei sie psychisch oder physiologisch gedacht), welche die Wahrnehmung zurückgelassen habe und die nun in »Erregung« verfaßt werden müßte. Jene Wahrnehmung ist vielmehr absolut vernichtet und nichts blieb von ihr zurück; nichts, »irgendwo« in der sog. »Seele« oder im »Gehirn«! Wird aber weder der Gehalt des Erinnerns, noch das Erinnern des Gehalts durch die Ähnlichkeit »erklärt« – so bleibt nur Eines, das denn hier auch faktisch das einzige declarandum ist: Es wird erklärt – und es kann nur erklärt werden – die Einreihung des im Spielraum der unmittelbaren Erinnerungssphäre im oben bestimmten Sinne noch Gelegenen in den Lebenszusammenhang meiner zufälligen Gegenwart, d. h. der Tatbestand, daß der betreffende Gegenstand gerade jetzt und nicht ein andermal – faktisch – erinnert wird. D. h. es ist allein das Verhältnis, das die Erinnerungswelt einer Person zu ihrer jeweiligen »Gegenwart« betrifft, oder – wie wir

1) Gewiß enthält die mittelbare Erinnerung (im Unterschied zur unmittelbaren) wesensnotwendig das Bewußtsein des »schon Erlebthabens«. Aber nicht dies ist der Gegenstand des Erinnerns, und ebenfowenig ist es Teil des Gehaltes. Erst bei Hinzutritt eines »Wiedererkennens« ist auch der Gegenstand als Selbiger »schon erlebter« gegeben. Hier ist Identität als Selbigkeit Teil des Gehalts. Dagegen ist das wesensmäßige, Erinnerung begleitende Bewußtsein des Schonerlebthabens ein Bestandteil der Aktqualität des Erinnerns.

auch fagen können – zu ihrer Leibgegebenheit, das durch das Prinzip der Reproduktion durch Ähnlichkeit einer Regelung in dem Sinne unterworfen ist, daß Ähnlichkeit der beiden Wahrnehmungsgegenstände (d. h. des jetzt und früher Wahrgenommenen) eine *conditio sine qua non* der Einreihung eines überhaupt Erinnerungsbaren in den als gegenwärtig »gegebenen« Lebenszusammenhang ist. Ist solche Ähnlichkeit in diesem Sinne reproduktiv wirksam geworden – und zwar eine bestimmte qualifizierte Ähnlichkeit –, eine Qualifikation, die sie unabhängig von den Eigenschaften ihrer Träger hat –, so mag, ja muß für die Wiederholung der schon stattgehabten Assoziation (das Wort als Bezeichnung eines Vorganges genommen) auch eine Disposition angenommen werden. Aber daß solche »Assoziationsdisposition« nicht das mindeste zu tun hat mit der verkehrten Lehre, die umgekehrt die Assoziation selbst durch mysteriöse Disposition von Wahrnehmungen und Vorstellungen erklären und ihre »Möglichkeit« begreifen will – das ist wohl selbstverständlich. Wir können das, was Ähnlichkeit erklären kann, auch sinnäquivalent in anderer Form ausdrücken: Sie kann an faktischen, mittelbaren Erinnerungsgehalten, die einem Individuum im Augenblick seiner jeweiligen Gegenwart gegeben sind, erklären, daß es gerade diesen und nicht jenen Gegenstand von all jenen Gegenständen, die es wahrnahm und erlebte und die im Erinnern reproduzibel sind, faktisch jetzt erinnert. Sie erklärt insofern die Auswahl, die im Spielraum der Sphäre unmittelbaren Erinnerns durch mittelbares Erinnern getroffen wird.

Auch hierzu aber bedarf es eines Zusatzes: Das Ähnlichkeitsprinzip erklärt – eben da es auf einem einsichtigen Wesenszusammenhang beruht und ein echtes »Prinzip« ist – und keine induktive Regel, die aus Beobachtung stammt – niemals für sich allein irgendein konkretes Geschehen. Es ist ja ein Prinzip der gegenwärtigen Bewußt-werdung der Erlebnisse der Vergangenheit, nicht eine Regel, die aus dem abgeleitet wäre, was da gegenwärtig bewußt ist. Nach ihm, ihm gemäß, vollzieht sich das mittelbare Erinnern; d. h. es ist ein Prinzip der Bildungs-weise des mittelbaren Erinnerns selbst. Was es daher allein sein kann, ist allein die Angabe einer einzigen, aber notwendigen und gleichwohl nicht hinreichenden Bedingung für das, was nun faktisch erinnert wird. Nur eine *conditio sine qua non*, eine ganz allgemeine Bedingung, ohne welche die Einreihung eines früher erlebten Gegenstandes in den gegenwärtigen Lebenszusammenhang durch mittelbare Erinnerung nicht möglich ist, stellt es dar. Das ist schon daraus klar,

daß die Ähnlichkeiten des wahrgenommenen Gegenstandes – resp. des jetzt erlebten psychischen Erlebnisses in innerer Wahrnehmung bei Erinnerung an Psychisches – mit früher Wahrgenommenem und Erlebtem sowohl qualitativ als graduell untereinander ganz verschieden und an Zahl unermessliche sind. Erst mit Hinzunahme aller besonderen Qualitäten und Richtungen der Akte, die im Erinnern eines Individuums sich abspielen, seiner Aktrichtungen von Liebe und Haß, von Interesse und in letzter Linie aller Arten geistiger und sensorisch-funktioneller, aktiver und triebhafter Aufmerksamkeit – die hier nicht geschieden seien –, die ihrerseits wieder hindurchgreifen durch die Scheidungen von Wahrnehmen, Erinnern und Erwarten, kann aus der Sphäre, die jene *conditio sine qua non* der Ähnlichkeit als Reproduktionsbedingung setzt, das faktisch Erinnernte verständlich gemacht werden. Doch sei darauf hier nicht weiter eingegangen.

Doch nicht nur eine »Reproduktionsbedingung« für mittelbare Erinnerung, sondern eine gleich ursprüngliche Bedingung der Determination für mittelbare Erwartung ist das »Ähnlichkeitsprinzip«. Was in unmittelbarer Erwartung gegeben ist – selbstverständlich »als« zukünftig – bedarf keiner Determination, sowenig wie das in unmittelbarer Erinnerung Gegebene einer Reproduktion bedarf. Die Determination überhaupt aber ist ein genau so ursprünglicher, auf unmittelbar Erlebtes und auf Wesenszusammenhang zwischen solchem zurückgehender Begriff wie die Reproduktion. Es wäre also völlig irrig, die determinierend erlebte »Kraft«, die ein unmittelbar in der Erwartung Gegebenes hat, z. B. für jetzt auftauchende Vorstellungen, für Triebimpulse und Willensakte usw., die z. B. der im Vorfühlen gegebene Wert eines Projekts des Wollens für mein jetziges Tun hat – eine der Arten unmittelbaren, nämlich fühlenden Erwartens von etwas – auf eine vorangängige Reproduktion zurückzuführen.

Vielmehr »gehört« zu jeder Erwartung eine Wahrnehmung desselben Gegenstandes, zu einer »mittelbaren« außerdem eine solche Wahrnehmung, die einer unmittelbaren Erwartung desselben Gegenstandes in der Zeitordnung folgte – durchaus aber keine Erinnerung an diese Wahrnehmung, resp. an ihren Gegenstand, oder gar eine Reproduktion dieser Wahrnehmung. Bin ich z. B. jetzt frühmorgens schlecht aufgelegt und unfähig, etwas Bestimmtes zu tun, weil ich nachmittags 6 Uhr eine Vorlesung über formale Logik zu halten habe – ein Beispiel von W. James –, so determiniert der Gegenstand der unmittelbar erwarteten 6 Uhr-Vorlesung meinen gegen-

wärtigen Gemütszustand; nicht also determiniert ihn eine Erinnerung an die letzte Vorlesung¹; oder eine Vorstellung des Inhalts, daß ich diese Vorlesung zu halten habe. Es gibt eben unmittelbare Erwartung – ganz unabhängig, ob sich der Erwartungsgehalt »als« vorgestellter, »als« geurteilter usw. gibt, es gibt auch solche ohne solche bestimmte Aktqualität. Ob dieser Tatbestand in – vorher gemachte – genetische Theorien hineinpaßt, ist ganz gleichgültig, da sich »Theorien« eben nach Tatsachen zu richten haben. Nur das sagt der Wesenszusammenhang, daß zum unmittelbar Erwarteten eine Wahrnehmung desselben Gegenstandes »gehört«. Das ist in diesem Falle die Wahrnehmung resp. das aktuelle Erlebnis der früher gehaltenen 6 Uhr-Vorlesung. Alle »Determinationen« durch von außen gesetzte »Aufgaben«, aber auch solche, die der eigene »Vorfaß«, dergleichen die Befehle und Versprechungen usw. unabhängig von Erinnerung, Reproduktion und Vorstellung an die Vorkommnisse der Sehung bestimmen, sind prinzipiell der gleichen Art; keinerlei Reproduktion schiebt sich zwischen sie und ihre Wirkung! Wie meine Vergangenheit als unmittelbar erinnerte auch unmittelbar in meinen gegenwärtigen Lebenszusammenhang hin einwirkt, so unmittelbar wirkt auch meine »Zukunft« als unmittelbarer Erwartungsgehalt herein. Ich bin z. B. froh, wenn sie »breit« und »hell« vor mir liegt, und traurig, wenn sie »eng« und »dunkel« dasteht. Nicht mein gegenwärtiges Gefühl färbt dann den Erwartungsinhalt so oder so – sondern dieser Inhalt mein gegenwärtiges Gefühl. Zu einer mittelbaren Erwartung (in der mir in der Zukunftssphäre Erwartetes auch noch »als erwartet« gegeben ist) aber gehört, daß sich ein früher unmittelbar Erwartetes auch als Wahrnehmungsgegenstand realisierte; und es ist nun die Ähnlichkeit des gegenwärtigen Wahrnehmungsgegenstandes mit diesem Gegenstand früherer Wahrnehmung, welche die Auswahl des mittelbar Erwarteten aus dem Spielraum des unmittelbar Erwarteten bedingt – und dies in analogem Sinne wie oben bei der Erinnerung.

Unser Satz, daß Reproduktion und Determination (im obigen Sinne) evidentermaßen unter der Bedingung der Ähnlichkeit der Gegenstände der Wahrnehmung und der mittelbaren Erinnerung (und Erwartung) stehen, scheint nun aber durch alle jene Theorien hinfällig zu werden oder in Frage gestellt zu sein, die behaupten, es sei die Ähnlichkeitsassoziation auf die sogenannte »Berührungsa^{ff}o^ziation« zurückzuführen. Das Motiv, das zu jenem Veruche

1) Vgl. auch meinen Aufsatz: Zur Psychologie der sog. Rentenhysterie in M. Webers »Archiv für Sozialwissenschaft«.

einer »Zurückführung« Anlaß gab, ist ein sehr durchsichtiges: Es ist nämlich evident undenkbar, für die Ähnlichkeitsaffoziation einen Korrelatprozeß im Nervensystem und im Gehirn anzunehmen. Denkbar ist – natürlich – für die steigende Einübung einer schon vollzogenen Ähnlichkeitsaffoziation solche Prozesse anzunehmen, niemals aber für die erstmalige Stiftung einer Ähnlichkeitsaffoziation. Es ist undenkbar – ganz unabhängig vom Maße unseres positiven Wissens vom Nervensystem –, da es evident ausgeschlossen ist, daß die Ähnlichkeit zweier Dinge, die ja an die Grundbedingung der Naturkausalgesetzmäßigkeit, die Berührung von U und W in Raum und Zeit nicht gebunden ist, selbst eine Wirkfamkeit äußern oder doch ein ihr streng zugeordnetes mechanisches Analogon besitzen könne, das diese Wirkfamkeit äußert.¹ Gibt es selbständige Ähnlichkeitsaffoziation, so ist dies eben einmal der negative Beweis dafür, daß es so wenig wie für Erinnerungsgehalte und für das Erinnern auch für den durch sie bedingten Wechsel dieser Inhalte ein mechanisches Korrelat geben kann und gleichzeitig der positive Beweis für unsere These, daß im unmittelbaren Ähnlichkeitserlebnis die – unter Abhebung vom Leibe – bestehende Einheit und identische Gegenständlichkeit des in Wahrnehmung und Erinnerung Gemeinten noch sozusagen phänomenal durchscheinend wird, indem doch die Ähnlichkeit von Dingen hier noch unmittelbar wirksam zu werden vermag, die selbst – oder von denen das eine Ding – nicht gegeben sind. Es ist also das gleichzeitig mechanische und parallelistische Vorurteil, was Grundmotiv jener »Zurückführung« ist. Nun ist aber diese »Zurückführung« der Ähnlichkeitsaffoziation auf Berührungsaftoziation schon aus dem einfachen Grunde irrig, da sie eine irrije Vorstellung von Ähnlichkeit voraussetzt. Sie setzt ja eben voraus, es ließe sich Ähnlichkeit überhaupt und ihrem Wesen nach auf eine teilweise Identität und eine teilweise Verschiedenheit der »einfachsten« Teile der ähnlichen Gegenstände zurückführen. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann man sagen: Bestimmt die aktuelle Wahrnehmung W, deren Gegenstand G die Merkmale a b c d e habe, die Erinnerung eines Gegenstandes, dessen frühere Wahrnehmung W₁ einen Gegenstand G₁ mit den Merkmalen a b c g h befaß, so ist es nicht nötig, daß die Ähnlichkeit von G und G₁ als

1) Sehr klar tritt dies Motiv der Zurückführung schon in der Darstellung von H. Ebbinghaus (Grundzüge der Psychologie, Leipzig, Veit u. Co.), als völlig bewußte »Forderung« (die freilich darum nicht weniger willkürlich ist) bei H. Münsterberg hervor.

Ganzer für den Eintritt der Erinnerung an G_1 wirksam werde; es genügt, daß die in G mit G_1 identischen Merkmale $a b c$, die sich in G_1 mit $g h$ »berühren«, ohne weiteres auch $a b c g h = G$ zur Erinnerung bringen. Dies ist ja das bekannte Schema der »Zurückführung«, wie es beispielsweise Lehmann, Ebbinghaus, Münsterberg und andere ausführten.¹ Und es ist hier – soll die Zurückführung ausführbar sein – sogar notwendig, daß das »Einfache«, auf dessen teilweiser Identität und Verschiedenheit die Ähnlichkeit beruhen soll, irgendwelcher »Berührung« in einem raumzeitlich Mannigfaltigen überhaupt fähig sei. Diese Voraussetzungen sind aber nicht nur ungegründet, sondern wesentlich ausgeschlossen. Ähnlichkeit ist eben kein ausschließliches Beziehungsphänomen zwischen bloßen »Komplexen«; sie vermag auch zwischen streng einfachen Teilen eines jeden Komplexes noch zu bestehen oder nicht zu bestehen. Und wenn es auch innerhalb des Ähnlichen, das innerhalb der Beziehungen von Gegenständen, an denen sich das Wesen der Ähnlichkeit (etwas Absoletes wie jedes Wesen) vorfindet –, Steigerungsgrade gibt, also »weniger« und »mehr« Ähnlichkeit, so gibt es doch kein bloß quantitatives Verhältnis zwischen dem Ähnlichen als Wesenheit und dem Enthaltensein identischer und verschiedener Teile in zwei Komplexen. Und ebensowenig ist das identische $a b c$ – in jenem Schema – einer »Berührung« fähig. Denn wer sähe nicht, daß hier die Identität doch gar nicht zwischen den $(a b c)$ des Gegenstandes G_1 und den (a, b, c) des Gegenstandes G besteht, die vielmehr doch sowohl zeitlich als durch ihre Zugehörigkeit zu G und G_1 verschieden, im äußersten Falle also nur gleich sind – sondern daß sie allein besteht bezüglich den Begriffsgegenständen »das a «, »das b «, »das c «, die genau wie »die Zahl 3«, »das Rot« doch nur zeitlose ideale Gegenstände, d. h. echte »Spezies« (im Husserlschen Sinne) sind, von denen es eo ipso sinnlos ist, eine »Berührung« in einem zeiträumlich Mannigfaltigen auszusagen. Merkwürdig genug: Gerade diese hypernaturalistische Theorie verfällt hier jener Verdinglichung der Spezies, die das Wesen gerade – des falschen Platonismus ausmacht! Gewiß ist jene »Zurückführung« zuweilen auch mit falschen Gründen bestritten worden. So sagte man, es sei, wenn ich mich angefichts eines Baumes in einem schönen Garten Adams und Evas erinnere, doch zunächst notwendig, daß ich mich auf Grund der Ähnlichkeit zuerst des Baumes im Paradiese erinnere, da ja dessen »Vorstellung

1) Vgl. gegen diese Versuche auch Otto Selz »Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs«, Stuttgart 1913, bef. II. Abschnitt.

zunächst reproduziert werden« müsse, wenn Adam und Eva auf Grund von »Berührung« erinnert werden sollen. Denn nur mit dem Baume im Paradiese gäbe es hier »Berührung« und nicht mit dem gesehenen Baume (Höfding). Hier ist es offenbar die Annahme jenes falschen Reproduktionsbegriffes, der ein mysteriöses »Wiederkehren« der Vorstellung der früheren Wahrnehmung oder die Erregung einer »Disposition«, die jene zurückgelassen hat, voraussetzt, was diese Argumentation veranlaßt. Sieht man nun ein, daß es solche mysteriöse Wiederkehr nicht gibt, daß die Wahrnehmung weder wiederkehrt noch durch sie eine »Disposition« existiert, so kann man eine, die Berührung hier vermittelnde Ähnlichkeitsassoziation überhaupt für unnötig halten und meinen, es sei eben das Identische in beiden »Bäumen«, das durch Berührung jene Erinnerung wachruft. Aber eben nicht solche mysteriöse Annahmen (die vom Glauben an Gespenster nur dem Grade, nicht der Art nach verschieden sind), sondern die klare Einsicht der Unreduzierbarkeit von Ähnlichkeit auf Identität und Verschiedenheit einfacher Teile schließt jene Reduktion wesensmäßig aus. Auch die mittelbare Erinnerung an einfache Teile eines wahrgenommenen oder vorgestellten Gegenstandes fordert Ähnlichkeit mit den einfachsten Teilen des aktuell Gegebenen. Mag man die Gesamtähnlichkeit zweier Komplexe, z. B. zweier Gesichter, wie immer analysieren — wozu man sie allein analysieren kann, das sind immer wieder nur Teilähnlichkeiten, die sich unmittelbar mit ihren Fundamenten in den jeweiligen Teilen oder Teilgegenständen der komplexen Gesamtgegenstände geben. Erst die Teilähnlichkeiten (die natürlich nicht Ähnlichkeiten der Teile sind) führen durch die Vermittlung der ihnen wesenhaft zugehörigen »Fundamente« zu den Teilen der Gegenstände, deren Ähnlichkeit die Ähnlichkeit der Gesamtgegenstände ausmachen. Immer müssen dabei die Teilähnlichkeiten erblickt sein, soll es zu einer Fassung der ähnlichen Fälle kommen.¹ Keine denkbare Analyse aber führt

1) Auch die Selbigkeiten als unmittelbare Phänome und das »Verschiedensein von«, besser die Unselbigkeiten geben der Feststellung der Identität des Gegenstandes oder der Verschiedenheit der Gegenstände voran als ihre anschaulichen Fundamente. Und nur die Wesenszusammenhänge bestehen hier: Wo Selbiges, da auch identischer Gegenstand. Wo Unselbigkeit, da auch Verschiedenheit von Gegenständen. Wo Teilähnlichkeit, da auch ähnliche Teile. Desgleichen die Wesenszusammenhänge: Mit aller Ähnlichkeit sind Fundamente gegeben, vermöge deren Gegenstände ähnlich sind. Mit aller Verschiedenheit von Ähnlichkeiten sind verschiedene Fundamente gegeben. Alle Fundamente gehören zu Gegenständen. Dagegen wäre es z. B. grundirrig zu sagen: Verschiedene Ähnlichkeiten forderten auch verschiedene ähnliche Gegenstandspaare.

von Gesamthähnlichkeit auch nur auf Selbigkeiten und Unselbigkeiten – geschweige gar auf Identität und Verschiedenheit von Teilen. Es besteht indes nun aber gleichwohl ein für das Verhältnis von Berührung und Ähnlichkeit wichtiger Weisensunterschied darin, wie Ähnlichkeit zwischen Gegenständen einmal Bedingung für mittelbare Erinnerung und die zu ihr gehörige Reproduktion, ein andermal schon Bedingung für die Dingerfassung eines konkreten Dinges selbst wird. Beachten wir: Vermöge der Tatsache, daß Ähnlichkeiten unabhängig von den Gegenständen (Trägern) erfassbar sind, die ähnlich sind, erst recht unabhängig von irgend einer möglichen Angabe, worin (d. h. in welchen Teilen der Gegenstände die Ähnlichkeit besteht) und auch verschiedene Ähnlichkeiten so erfassbar sind (z. B. die drei Ähnlichkeiten des Gesichtes A zum Gesichte B, des Gesichtes A zum Gesichte C, des Gesichtes B zum Gesichte C auch als untereinander verschieden schon in sich sind und nicht erst auf Grund der verschiedenen Paare der Gegenstände, so daß wir sogar sehr häufig die Verschiedenheit eines Gesichtes von einem anderen erst auf Grund der verschiedenen Ähnlichkeit beider zu einem dritten, bei Schwanken, ob es wohl derselbe Mensch ist, erkennen), – vermöge dieser Tatsache gibt es auch noch zwischen Ähnlichkeiten selbst noch Ähnlichkeit, die sich nicht in größere oder kleinere Ähnlichkeit aufteilen läßt. Die Gegebenheitsweise dieses Phänomens besteht (nach früher Gesagtem) darin, daß der in Wahrnehmung und unmittelbarer Erinnerung als selbig gemeinte Gegenstand in zwei Totalakten denselben Wahrnehmungsgehalt besitzt, aber verschiedene Ringe unmittelbaren Erinnerungs- und Erwartungsgehalts um ihn herum, die beiden Totalakte A und B selbst aber noch (im unmittelbaren Erinnern des Gehaltes von A bei B) geeint sind. In den, die beiden Totalakte umspannenden Akt haben wir dann nur einen, als denselben gemeinten Gegenstand und doch bei völliger phänomenologischer Analyse der vier Partialakte (erster Wahrnehmungsakt und erster unmittelbarer Erinnerungsakt, zweiter Wahrnehmungsakt und zweiter unmittelbarer Erinnerungsakt), vier Teilgegenstände (nicht Gegenstandsteile!) dieses einen Gegenstandes (eo ipso auch jedes seiner Teile), zwischen denen ähnliche Ähnlichkeiten bestehen und bestehen müssen. Bietet uns der Gegenstand in beiden Totalakten so verschiedene »Ansichten« dar, so sind diese dann noch in zwei verschiedene unmittelbare Ähnlichkeitsphänomene zu analysieren. Dieser Fall und nur dieser darf »Assimilation« im Unterschied von Assoziation in strengem Sinne heißen – deren Weisen es also ist, daß uns bei ihrem Stattfinden nur ein

Gegenstand, nicht wie bei mittelbarer Erinnerung und Erwartung zwei Gegenstände intentional gegeben sind. Assimilation ist also auf Assoziation von Elementen unzurückführbar und setzt — selbstverständlich die Dingheit, deren Erfassung sich — wie wir sahen — in Wahrnehmung, unmittelbarer Erinnerung und Erwartung konstituiert, also auch schon in jedem der beiden Totalakte voraus.¹ Sie ist weder auf eine Ähnlichkeitsassoziation der einfachen Elemente oder Teile noch auf eine Berührungsassoziation der Teile zurückzuführen; denn was sich durch Ähnlichkeit assimiliert, sind »Teilähnlichkeiten«, nicht aber ähnliche Teile.

Beachten wir nun die Frage: Unter welchen konstitutiven Bedingungen wird »Berührungsassoziation« möglich? Doch zuerst: Was ist »Berührungsassoziation«?

Das Prinzip befragt: Was an Gegenständen »zusammen« erlebt ist, hat bei Gegebenheit eines dieser Gegenstände die Tendenz, die Erinnerung an die anderen hervorzurufen. Aber was befragt dies »Zusammen«? Ist es soviel wie »gleichzeitig« und in »unmittelbarer Folge«? Ist es eine Bestimmung des Erlebens oder der erlebten Gegenstände? Soll zeitliche »Berührung« dabei einen Vorrang vor räumlicher haben? Ist der Satz eine empirische Regel oder ein einsichtiges Prinzip? Wie verhält es sich dann zum Ähnlichkeitsprinzip?

Da wir im Gegebenen innerer Anschauung überhaupt eine objektive Zeit so wenig wie einen objektiven Raum finden, ja selbst ein bloßes Außereinander überhaupt (mit seinen Qualitäten des Neben- und Nacheinanders) erst in der Gegebenheit »Leib«, als des jeweiligen »Jetzt hier«, so hat das »gleichzeitig« und in »unmittelbarer Folge« für uns zunächst — für dieses Gegebene — keinen Sinn. »Zusammen« ist an erster Stelle »im Bewußtsein« das und nur das, was zusammen-erlebt ist, d. h. was in einem, einen einheitlichen Akt innerer Anschauung gegeben ist. Dies kann alles

1) Die Seinsform des Dinges kann daher — selbstredend — nie auf Assoziation (wie D. Hume will), nie auf einen Erwartungszusammenhang oder auf »Wahrnehmungsmöglichkeiten« oder ein »Gesetz von Erscheinungen« usw. zurückgeführt werden; ebensowenig aber auf Assimilationen früherer Wahrnehmungsgehalte und deren Reproduktionen zu gegebenen Gehalten. Vielmehr ist die phänomenale Selbigkeit des Dinges, von dessen sensuellen Wahrnehmungsgehalten man sagt, sie assimilierten sich mit früheren sensuellen Gehalten, die Voraussetzung, um von Assimilation — sinnvoll — zu reden. Vgl. hierzu neuerdings auch W. Specht: »Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäufungen« (II), Zeitschrift für Pathopsychologie II, 4, S. 516.

Mögliche sein: Gleichzeitiges und Ungleichzeitiges, ein jetzt Wahrgenommenes und ein Erlebnis vor zehn Jahren. In der äußeren Anschauung ist stets ein Außereinander da – aber seinem Wesen nach nicht gebunden an das Jetzt-hier eines Leibes, und »zusammen«, ist in einem solchen Akte (äußerer Anschauung) wieder Alles in dieses Mannigfaltige irgendwie Gedachte oder Vorgestellte – nicht nur Gleichzeitiges oder sich raumzeitlich Berührendes. Erst mit der Setzung eines Leibes, zu dem wesensmäßig ein Jetzt-hier gehört, und dem Nebeneinander seiner Teile, dem Nacheinander der leiblichen Sensationen im Ganzen seines Außereinander, gewinnt es einen Sinn zu sagen, es sei Einiges als gleichzeitig in unmittelbarer Folge oder sich räumlich berührend, – sagen wir, da all diese Fälle als Spezialfälle darin enthalten sind, es sei Einiges sich in einem »Außereinander berührend« auch dem »Bewußtsein von« gegeben. Dann ist so gegeben Alles (als Teil des dem Bewußtsein überhaupt Gegebenen), was noch als unmittelbar wirksam auf den Leib erlebt ist, und hierdurch seinem Jetzt-hier zugeordnet. Eine Scheidung von Raum und Zeit oder auch nur Räumlichkeit und Zeitlichkeit steckt hierin noch nicht; daher auch keine Scheidung von räumlicher und zeitlicher Berührung.¹ Die Scheidung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit ist erst durch die verschiedene Orientierung zweier Elemente außerleiblicher=physischer Phänomene gegeben – insofern diese als räumliche umkehrbar, als zeitliche unumkehrbar sind in Bezug auf die leibliche Jetzt-hier-Gegebenheit – eine Scheidung, die natürlich auch für den Leib-Körper selbst vorausgesetzt ist.² Die »Berührung«, um die es sich bei der Berührungsassoziation handelt, darf

1) Es ist irrig, die zeitliche Mannigfaltigkeit die räumliche fundieren zu lassen, wie es z. B. für seine Lehre von dem Erwerb der Raumanschauung Berkeley, wie es in metaphysischer Form Leibniz versuchten, wenn jener erst in der Umkehrbarkeit einer Folge von Eindrücken eine Linie gegeben sein läßt, dieser aber (in metaphysischer Form) die »extension« erst durch »quelque chose, qui s'étend« gewinnen läßt. Auch Kants Lehre, es sei alles Mannigfaltige »zunächst« als ein solches des »inneren Sinnes« in der Zeit gegeben, auch die Punkte einer Linie also zuerst in zeitlichen Folgen der sie fallenden Akte, teilt diesen Irrtum. Es ist aber nicht minder irrig, das zeitliche Nacheinander von der räumlichen Mannigfaltigkeit fundiert sein zu lassen, wie es im Sinne der Konzeptionen des Descartes und Spinoza liegt und wie es neuerdings H. Bergson versuchte, der den Raum für das einzige homogene Milieu erklärt, und Zeit, die im Gegenlaße zu seiner durée ein Außereinander der Teile enthält, erst auf Grund des gegebenen Raumes verstehen will.

2) Desgleichen eine Scheidung des Bewegungsphänomens vom Veränderungsphänomen auf Grund des sie beide fundierenden »Wechselphänomens«.

daher weder durch räumliche Berührung noch durch zeitliche Berührung bestimmt werden; auch nicht durch »Gleichzeitigkeit«, ein Begriff der Raum und Zeit als geschieden voraussetzt und nur das Verhältnis von Raumpunkten zur Zeit bezeichnet; darum auch nie Fundament für die Idee der Räumlichkeit sein kann, als wäre Raum ein »Art des Gleichzeitigen« (Leibniz). Gerade das ist ihr wesentlich, daß diese Berührung im bloßen Außereinander ist, dessen sich berührende Elemente den Charakter als Raum- oder Zeitpunkt noch annehmen können (als variable Bestimmungen), und deren »Berührung« noch die variablen Bestimmungen eines Nach- und eines Nebeneinander gewinnen können, ohne ihn aber von Hause aus zu besitzen. Das Bewußtsein von Räumlichkeit und Zeitlichkeit innerhalb des Gegebenen äußerer Anschauung überhaupt, und da Verschiedenheitsbewußtsein ihrer, setzt das Prinzip der Berührungsaffoziation also bereits voraus. Berührungsaffoziation ist also durch aus nicht die bloße Folge davon, daß der Leib ein Körper wie ein anderer Körper in Raum und Zeit wäre (und von derselben Gegebenheitsweise) und die anderen Körper eben auf ihn einwirkten hierbei aber räumliche Berührung der ihn treffenden Reize mit ihm und zeitliche Berührung der Reizvorgänge mit seinen inneren Vorgängen stattfände. Bindet man alle Bewußtseinstatsachen von Hause aus an solche Reize und ihre Nachwirkungen im Körper (sei es im Sinne der Kausalität oder eines sog. Parallelismus), so wird das Prinzip der Berührungsaffoziation zu einer willkürlichen Definition, die weder wahr noch falsch sein kann.¹ Bewußtsein von Räumlichkeit und Zeitlichkeit steht also mit Leiblichkeit, steht mit einem »Jetzt-hier« überhaupt in Wesenszusammenhang und ist durchaus kein Gehalt eines »reinen transzendentalen Bewußtseins«. Für Gott existierte diese Schwierigkeit nicht. Selbstverständlich bleibt das Bewußtsein von ihr darum doch für alle positive Wissenschaft, für alle Sinnesphysiologie und Sinnespsychologie absolut unerklärlich; denn aller Verschiedenheit der Sinnesfunktionen und ihren möglichen Gehalten geht diese Gegebenheit ebenso vorher und alle in ihr waltenden Wesenszusammenhänge (darunter auch alle mögliche Wissenschaft von Räumlichkeit, also die gesamte Geometrie) wie natürlich erst recht den für die Funktionsgesetze wieder zufälligen Sinnesorganen die ja bereits als Körper dies Alles voraussetzen. Der Leib selbst aber ist nicht »in« Raum und Zeit, so wie es die Körper

1) So bei den Festsetzungen, die Münsterberg in seiner Psychologie getroffen hat. Aber »Festsetzungen« sind eben Sachen, die jenseits von wahr und falsch liegen.

wesenhaft sind. Er ist vielmehr wesenhaftes Bezugszentrum von Raum und Zeit und aller Berührungskausalität darin (die an Ausdehnung mit dem Wesen der formalen mechanischen Kausalität zusammenfällt). Gleichwohl ist der Leib nicht nur extensiv, sondern auch im selben Außereinander wie die außerleiblichen physischen Phänomene enthalten und allen den reichen Gesetzmäßigkeiten der Wissenschaften und Prinzipien unterworfen, die für materiale Mannigfaltigkeiten solcher Art gelten und auf die hier nicht weiter einzugehen ist.¹

Das Bewußtsein von einem »Nacheinander« unferer Erlebnisse (und einem »Nebeneinander«) ist für die Begriffe der Zeitfolge und der Raumlínie also wesenhaft vorausgesetzt, da sich in ihm die Fassung jener Gegenstände konstituiert. Es ist also eo ipso z. B. niemals das Bewußtsein von einem Nacheinander aus solcher Zeitfolge von Bewußtseinslebnissen irgendwie abzuleiten, wie sie die empirische Psychologie voraussetzen muß. Wohl aber ist dies eigenartige »Bewußtsein von« noch phänomenologisch zu klären. Diese Klárung gibt sich aus früher Gefagtem. Das Phänomen des Nacheinander von Erlebnissen ergibt sich, indem wir im selben Totalakt des inneren Bewußtseins »denselben« Gegenstand, der in Wahrnehmung und unmittelbarer Erinnerung und Erwartung gegeben ist, von einem wahrgenommenen zu einem unmittelbar erinnerten, resp. von einem unmittelbar erwarteten zu einem wahrgenommenen »werden« sehen, wobei das Selbigkeitsbewußtsein beharrt. Wir sehen so seinen Wahrnehmungsgehalt »vergehen« und seinen unmittelbaren Erinnerungsgehalt erstehen – und dies ohne jede Veränderung des Gegenstandes, sondern bei evidenter Selbigkeit des Gegenstandes. Sein Wahrnehmungsgehalt »wird« so – und zwar in jeder unteilbaren Phase, die wir aus seiner Wahrnehmung irgendwelcher objektiver Dauer herausgreifen –, also in jedem punktuellen Moment der objektiven Zeit, zum Gehalt unmittelbarer Erinnerung. Dieses »Nacheinander« also wäre gegeben, auch wenn sich Nichts außer uns oder in unserem

1) Siehe hierzu die Abschnitte zur Grundlegung einer Phänomenologie der Biologie in meinem in Kurzem erscheinenden Buch über Phänomenologie und Erkenntnistheorie. Hierzu gehört (mit Sicherheit) formal die Mengenlehre und die Funktionstheorie, material gewisse Prinzipien, die einer philosophisch richtig fundierten, auf dem Relativitätsprinzip ruhenden Physik zugrunde liegen und in der nur »Weltpunkte« und »Weltlinien« – im Sinne von Minkowsky – vorausgesetzt sind. Außerdem aber völlig unableitbare, rein biologische Prinzipien, die unabhängig von den uns bekannten irdischen Lebewesen für alles Lebendige gelten, – da sie im bloßen Phänomen des Lebendigen gründen.

Leibe »veränderte«, und ist Voraussetzung jeder Veränderungserfassung.

Es wird nun hieraus aber auch klar: In jedem einheitlichen Bewußtseinsakt, nicht erst in einer Mehrheit solcher, ist die evidente Einsicht mitgegeben, daß das in ihm Gegebene Teilglied eines Stromes ist, der in einer Richtung dahinfließt und weder nach der Erinnerungsrichtung, noch nach der Erwartungsrichtung abgeschlossen ist, und in dessen »Nacheinander« sich jeder besondere Inhalt eines Gehaltes innerer Anschauung konstituieren muß. Das Stromphänomen — die Voraussetzung dafür, daß nun auch sekundär die Erlebnisse als Vorgänge in die objektive Zeit, in der mit allen anderen Körpern auch der Leib-Körper ist, eingeordnet werden können — ist also nie selbst auf irgendeine Art »Synthese« oder gar Assoziation von Gehalten einzelner Bewußtseinsakte zurückzuführen, sondern ist in jedem möglichen Gehalt evident mitgegeben. Daß jedes meiner Erlebnisse solchem Strome, und daß es einem unteilbaren Strome angehört, das sagt nicht induktive Erforschung von diesem Strominhalt, sondern ist in jedem Erlebnis evident mitgegeben, das ich als das meine weiß. Nicht also, daß es in einem Strome enthalten ist, dessen Glieder einen realen oder sonstigen Zusammenhang darstellen, macht es zum Erlebnis eines bestimmten Ich, sondern da es dieses bestimmten Ichs Erlebnis ist, muß es auch einem solchem Strome angehören. Die Akte aber, in denen das Erlebnis erlebt gegeben ist — gehören in keiner Weise dem Stromgehalt an. Nur das gelebte Leben — nicht das Erleben dieses Lebens — ist »im Strome«. Dieser Strom aber als eine Form dieses Erlebens der Icherlebnisse gehört wesentlich zum Leibe und nicht zum Ich selbst.¹

»Assoziation nach Ähnlichkeit« und »Assoziation nach Berührung« sind erstens also beide in Wesensabhängigkeit davon, daß ein Leib mit dem Ichindividuum in Wesenszusammenhang steht. Und was sich uns empirisch als »Assoziation« darstellt, als Verbindung vorher geschieden gedachter Einheiten, das ist — phänomenologisch angesehen — im Prinzip nur eine fortwährende Wiederherstellung der

1) Die Ichakte dürfen als unzeitliche Akte auch nicht als punktuell angesehen werden; denn ein Zeitpunkt setzt bereits die Gegebenheit eines unendlichen zeitlichen Ablaufes voraus. Wohl aber haben sie, in ihren allgemeinen Wesenheiten angesehen, noch eine Ordnung des Ursprungs in die Zeit hinein und als Akte einer konkreten Person (resp. als Ichakte eines konkreten Ich) noch eine konkrete Ursprungsordnung »in die Zeit hinein«, die sich wesentlich als Zeitlage ihrer Gehalte darstellen muß.

urprünglichen Einheit des Ich und des puren »Ineinander« feiner Erlebnisse; jener Einheit im Ineinander, die – gleichsam und im Bilde gesagt – erst durch die verschiedenartige Bedeutung, welche die Icherlebnisse für eine jeweilige Leibgegenwart besitzen zerteilt und zerbrochen worden ist. Und eben darum sind beide Prinzipie nicht Regeln, die an den beobachtbaren und induzierbaren Erlebnissen festgestellt würden, sondern Bedingungen der Beobachtung von psychischem Erlebten und Bedingungen einer induktiven Erfahrung von ihm. Sie sind Wesensbedingungen davon, wie einem leiblichen Wesen sein Ich und dessen Erlebnisse allein zur Gegebenheit kommen kann, nicht aber Bedingungen dieses Ich und seiner Erlebnisse selbst.

Aber sie sind es in verschiedener Weise, und damit kommen wir auf das Verhältnis von Ähnlichkeitsaffoziation und Berührungsaffoziation zurück. Wir hatten bisher nur gezeigt, daß sich das Ähnlichkeitsprinzip nicht auf jenes der Berührung zurückführen läßt. Nun ist von einer »Zurückführung« des Berührungsprinzips auf das der Ähnlichkeit aber ebensowenig eine Rede.¹ Wohl aber kann gefragt werden, ob es eine Berührungsaffoziation zwischen Gehalten, die nicht schon durch Ähnlichkeitsaffoziation ihrer sie umfassenden Bewußtseins-einheiten bedingt ist, geben kann.

Gehen wir davon aus, daß die Berührung von Gegenständen, die bei der Berührungsaffoziation zur Reproduktionsbedingung wird, einmal davon abhängig ist, daß die Gegenstände in einem Bewußtseinsakt gegeben waren (sei es vorgestellt oder nur gemeint, oder der eine vorgestellt oder wahrgenommen und der andere nur ge-

1) Man beachte, daß David Humes Versuch, die Raumvorstellung auf ein Mosaik qualitativer Empfindungsinhalte zurückzuführen, auch den Versuch enthält, Berührung im Raum auf Ähnlichkeit zurückzuführen. Jeder dieser qualitativen Punkte hat seine Extension nur als Bestimmung seiner Qualität nach dem falschen Satz: »Da, wo keine Farbe oder kein Tastinhalt, da ist auch keine Extension; oder alle Extension ist durch eine Qualität anschaulich fundiert«, ein Satz, den Hume mit Berkeley teilt; Berkeley drückt ihn aus mit den Worten: »Keine Ausdehnung ohne Farbe«, im Gegensatz zu Kants (gleichfalls irrigem) Satz: »Keine Farbe ohne Ausdehnung«. Nur die nicht mehr unterscheidbare Ähnlichkeit dieser Punkte soll das Phänomen der Homogenität und deren unterhalb des minimum sensible liegende Kleinheit die Idee des geometrischen Punktes ergeben, während die Kontinuität einer Linie oder Fläche daraus resultieren soll, daß in der Phantasie gleichzeitig das Gebilde als Teilinhalt eines größeren, in dem jeder Teil über das minimum sensible hinauswachsend vorgestellt wird, gleichwohl aber wieder als mit dem Ausgangsgebilde identisch erscheint. Dasselbe gilt bei der gleichförmigen Theorie der Zeit. Auch alle späteren Verschmelzungstheorien, z. B. jene Herbarts und W. Wundts setzen solche Reduktion voraus.

meint), und daß sie zweitens als sich in einem Jetzt-hier berührend gegeben waren. Es ist dann dies jedenfalls klar, daß von einem Gehalt eines Jetzt-hier zu einem Gehalt eines anderen Jetzt-hier keine Berührungsaffoziation je hinübergeleitet werden kann, sondern dies nur Ähnlichkeitsaffoziation, bzw. »Verschmelzung« oder Assimilation vermag. Wir müssen sehr vorsichtig wiederum sein um die »Berührung der Gegenstände«, die Bedingung solcher Affoziation ist, weder unterzubestimmen, noch überzubestimmen (genauso, wie diese Vorsicht bei der Ähnlichkeitsaffoziation geboten war). Es ist klar: die rein objektive zeitliche Folge oder Nähe der Gegenstände, soweit diese auf den Organismus kausal wirksam gedacht sind, genügt nicht, daß bei der Gegebenheit eines der Gegenstände der andere mittelbar erinnert wird. Ein Gegenstand A mag einen anderen B wie innig immer räumlich und zeitlich berühren: Ist B keinem Sinne perzipiert worden, so kann auch die Wahrnehmung desselben A und derselbe Gehalt dieser Wahrnehmung – wenn es möglich wäre – das B nicht zur mittelbaren Erinnerung bringen. Ist er aber perzipiert worden, so ist es – damit eine Berührungsaffoziation bei demselben A möglich werde – nicht nötig, daß sein Nebeneinander mit B oder sein Nacheinander zu B in einer besonderen räumlichen oder zeitlichen Beziehungsanschauung gegeben gewesen sei (oder gar ein Urteil darüber ergangen sei); nur in einem Außereinander eines Jetzt-hier (d. h. einer »Situationseinheit«) muß er nicht nur gewesen, sondern auch (anschaulich) gegeben gewesen sein; es ist auch nicht notwendig, daß B auch in einem besonderen Gehalte von Wahrnehmung wahrgenommen gewesen sei – und darin sich berührend mit A –; es genügt auch, daß B bloß gemeint oder vorgestellt gewesen sei oder phantasiert usw. Auch diese Berührungen von Gegenständen im Zusammenerleben sind eigentümliche, von Fall zu Fall wechselnde, noch qualitativ verschiedene Beziehungstatsachen, die nicht etwa durch die Qualitätsperzeption der sich berührenden Gegenstände fundiert sein müssen. In der Berührung, z. B. von Teilen einer Situation, die als Ganzes erlebt wurde, liegen immer qualitativ eigenartige Berührungen vor, die zusammen eine »Berührungskonstellation« ergeben, die von der Besonderheit der sich in ihr berührenden Gegenstände unabhängig ist und deren Wiederkehr auch diese konkrete Situation wieder ins Bewußtsein rufen können; nicht in der Erinnerung selbst wird dann das Nebeneinander dieser Gegenstände aufs neue aufgefaßt. Diese Eigenarten des »Zusammentreffens« von Dingen und Vorgängen in der Einheit einer »Situation« innerhalb des Ganzen des jeweiligen »Um-

weltgehaltes«¹ – nicht aber Identität oder Gleichheit der zusammen-treffenden Gegenstände – sie vor allem scheinen mir die jeweiligen, noch phänomenalen Ausgangspunkte der Berührungsassoziation zu sein. Sie sind als erlebte Tatsachen geradezu das anschauliche Fundament für den Begriff »Berührungsassoziation«. Nur durch sie läßt sich die Tatsache, daß es Assoziation dieses Wesens gibt, feststellen. Denn wäre Berührungsassoziation nur die Assoziation eines Gegenstandes, der früher einen wahrgenommenen in der Wahrnehmung berührte und zudem noch Bedingung mittelbarer Erinnerung – wie wäre es dem Psychologen möglich, solche »Berührung« festzustellen? Daß der Gegenstand objektiv neben oder nach dem in der Ausgangswahrnehmung identischen noch da steht oder damals stand, das – genügt doch nicht! War er nicht auch irgendwie miterlebt – so könnte er ja ebenfugut auf dem Sirius verborgen gewesen sein. Daß er aber miterlebt war, als sich berührend mit dem jetzt Gegebenen – kann doch nicht wieder durch Berührungsassoziation gegeben sein! Dies hieße ja: Ich erinnere durch Berührung von A und B bei Gegebenheit von A mich des B; und diese Berührung »besteht« darin, daß ich mich bei A des B erinnere. Man sieht: die reproduktive Bedeutung der »Konstellation« läßt sich nicht auf einen Komplex von Berührungsassoziationen zurückführen. Sie bedingt vielmehr die Möglichkeit der Berührungsassoziation einzelner Gegenstände zu Einzelnen! Gegenstände müssen also innerhalb der Einheit einer Umwelt eines Individuums (und deren »Struktur«) in der elementaren Einheit einer »Situation« bereits enthalten sein und eine eigenartige Berührungskonstellation miteinander bilden, soll ein später gegebener Gegenstand, der als derselbe wie »damals« gegeben ist, eine Berührungsassoziation mit den anderen, in der Situation enthaltenen Gegenständen, bestimmen.

Was aber ist es, wovon die Gegebenheit der eine Berührungsassoziation ja erst ermöglichenden Gegebenheit des Konstellationsbewußtseins (nicht der »Bewußtseinskonstellation«, ein Begriff, der jenes voraussetzt) selbst abhängt? Es ist, da die Konstellation jeder Situationsgegenwart (was immer ihr besonderer gegenständlicher Gehalt ist) eine einmalige und eigenartige ist – und also nicht erst »eigenartig« als die eindeutige Folge aus der Natur der in ihr verborgenen Gegenstände und des von ihnen Erlebten oder dessen Summe – die Ähnlichkeit dieser Konstellationen. Wir behaupten

1) Umwelt ist – nach Früherem – das noch als wirksam auf ein Individuum Erlebte; ihr Gehalt entfaltet sich in einem Nacheinander von »Situationen«.

also (als Antwort auf unsere Frage): Erst das Ähnlichkeitserlebnis der Konstellation eines Jetzthiergehaltes (im räumlich noch unbefimmten »Außereinander«) mit der Konstellation eines früheren Jetzthiergehaltes macht eine »Assoziation durch Berührung« möglich. Und insofern ist alles mögliche Stattfinden einer »Assoziation durch Berührung« durch das Stattfinden einer Ähnlichkeitsassoziation bedingt.¹

Was ist es nun, was die beiden Assoziationsprinzipie noch prinzipiell verständlich machen und was mit ihrer Hilfe innerhalb der empirischen Psychologie noch »erklärt« werden kann?

Was zunächst die Geltungsweite der Prinzipien betrifft, so ist aus dem Gefagten klar, daß sie keineswegs nur für den »Menschen« gelten. Auch aller positiven Wissenschaft fällt es ja gar nicht ein dies anzunehmen — ob sie es zwar annehmen müßte, wenn sie nur durch empirische Beobachtung am Menschen und nicht aus dem Wesenzusammenhang eines Bewußtseins und eines Leibes gewonnen sind. Hätten wir doch dann nicht eine Spur von Recht, sie z. B. auch für das tierische Seelenleben vorauszusetzen, wie es doch überall — und mit vollem Recht — geschieht. Faktisch sind diese Prinzipien einsichtige Sätze, die für alle möglichen Wesen gelten, die eine leiblich-geistige Existenz besitzen. Eben darum aber, weil sie das sind, sind sie auch ganz unzureichend, irgend ein konkretes seelisches Erlebnis voll verständlich zu machen. Denn völlig unabhängig von ihnen bleibt der Sinnzusammenhang der geistigen Akte und ihrer Gehalte, nicht nur der von der allgemeinen Phänomenologie festzustellende Sinnzusammenhang der allgemeinen Aktweisen, sondern auch der Sinnzusammenhang jedes konkreten Individuallebens, ein völlig selbständiges Problem. Ja, es bleiben diese Sinnzusammenhänge die Voraussetzung, unter denen es selbst nur irgendeinen Sinn haben kann, nach Assoziationsgesetzen und deren Anwendung zu fragen. Daß uns die Assoziationsgesetze den Sinngehalt auch nur eines einzigen Aktes sollten erklären können, oder seinen

1) Was wir also erstens entschieden leugnen, ist, daß alles Beliebige, was nur objektiv »gleichzeitig« oder »in unmittelbarer Folge« erlebt war — z. B. Muskelempfindungen mit Gedanken an Polygone, Seelenleiden mit Hautjucken usw. usw. —, eine Tendenz zur Reproduktion zeige, wenn irgend etwas davon »wieder da« ist. Abgesehen von der Unbestimmtheit dieser Reden: Wie völlig unsinnig und aller Erfahrung ins Gesicht schlagend ist eine solche Annahme! Was objektiv gleichzeitig erlebt ist (oder sich folgend), hat aus diesem Grunde so wenig Tendenz zur Reproduktion als ein nichtwahrgenommenes oder gemeintes Ding, das direkt hinter einer wahrgenommenen Wand steht, bei Wiederwahrnehmen dieser Wand Tendenz »zur Reproduktion« hat.

Zusammenhang mit einem anderen Sinngehalt, dies ist also evident widersinnig. Das, was diese Prinzipien regeln, das ist ja immer nur nicht etwa der Gehalt einer inneren oder äußeren Anschauung, sondern allein die Gegebenheit eines solchen Gehalts in irgendeinem Jetzt-hier unseres Leibes – oder wie wir auch sagen können, die Art und Weise der Abhängigkeit, welche die bloße Gegebenheit eines einheitlichen Lebensinnes und die Gegebenheit des Sinnzusammenhanges seines Erlebens – nicht aber diese beiden Dinge selbst, vom Leibe besitzen.

Für alle beobachtende, beschreibende und erklärende Wissenschaft ist aber immer ein ganz bestimmter konkreter Sinnzusammenhang, sowie ein bestimmt organisierter Leib und Leibkörper vorausgesetzt. Es muß daher auch jede Beschreibung und Erklärung dieser Art bereits von der Voraussetzung ausgehen, daß erst eine Superposition von Sinn, Sinngesetzmäßigkeit und Assoziation und Assoziationsgesetzmäßigkeit im Gegenstande der Beobachtung enthalten ist. Es gibt empirisch also so wenig »reine Assoziationen«, als es reine Sinnzusammenhänge gibt, sondern nur konkrete Tatsachen, die nach beiden Gesichtspunkten hin zu analysieren sind und erst durch eine Superposition beider Gesetzmäßigkeiten voll zu begreifen sind.¹

1) D. Hume geht von den Prinzipien wie von rein ontologischen Axiomen aus und erklärt mit ihnen die Idee des identischen Gegenstandes, des Dinges, der Kausalität, und zwar reiflos. Mill setzt sie dem »Gravitationsgesetz« an Dignität gleich. (Für Hume ist das Gravitationsprinzip wie jedes »Naturgesetz« nur ein Spezialfall der Assoziationsgesetze.) Wundt gibt ihnen eine analoge Stellung wie den Prinzipien der Mechanik, schränkt aber ihre Kraft der Erklärung durch seine »Apperzeption« bedeutend ein. Andere halten sie für empirische Regeln von nur statistischer Bedeutung, die ihre Erklärung aus physischen Gesetzen der äußeren Natur und der Nerven- und Gehirnphysiologie finden sollen: Also für bloße Derivatererscheinungen rein physischer Gesetze. Auch Natorp kommt – Kant im Prinzipie folgend – zu einer ähnlichen Auffassung; desgleichen Ebbinghaus und Münsterberg. (Siehe Grundzüge der Psychologie I.) Diese letztere Ansicht ist eine notwendige, wenn man das Ähnlichkeitsprinzip auf das der Berührung, dieses aber wieder auf objektiv gleichzeitige, oder unmittelbar sukzessive Reizung des Organismus durch die Gegenstände der Wahrnehmung zurückführt. Dies aber hält W. Ebbinghaus nicht ab, die Idee des Naturgesetzes selbst auf unser vorwiegendes Interesse an dem Ähnlichen zwischen den sich folgenden Wahrnehmungsinhalten zurückzuführen (siehe Einleitung in die Psychologie), so daß also das Ähnlichkeitsprinzip, verbunden mit jenem Interesse, auch wieder die Naturgesetzmäßigkeit erklären soll, durch deren Voraussetzung doch dieses Prinzip durch die Vermittlung des Berührungsprinzips früher »erklärt« wurde! Bergson hinwiederum macht den völlig undurchführbaren Versuch, die Idee der Ähn-

Noch bedeutamer aber ist die Frage nach der eigenartigen »Stellung« der sog. Assoziationsprinzipien. Irgendwelche Klarheit besteht darüber heute nicht. Die Eigenart und Unvergleichlichkeit dieser Stellung liegt – wie sich aus dem schon Gefagten ergibt – darin, daß die Assoziationsprinzipie ebenso für die auf einen Leib daseinsrelativer Gegenstände der äußeren Anschauung (also prinzipiell »physische Gegenstände«) wie für die auf einen Leib daseinsrelativer Gegenstände der inneren Anschauung gelten. Will man hierfür einen Namen, so könnte man sie etwa »noosomatische Prinzipien« heißen, um mit dieser Wortverbindung anzudeuten, daß sie die Art und Weise regeln, wie sich die Akte des Geistes und ihr Gehalt, gleichgültig, ob sie auf physische außerleibliche Gegenstände gehen oder auf psychische Vorgänge und Erlebnisse eines Ich, einer Leibgegenwart einfügen. Sie spielen daher für das Verständnis der Gegenstände und der gegenständlichen Struktur der »natürlichen Weltanschauung« von der Außenwelt genau dieselbe Rolle, die sie für das Verständnis der natürlichen Seelenanschauung (d. i. eines Abflusses seelischer »Ereignisse« vorbei an einem konstanten Ich) spielen und setzen diese – da sie nicht auf Beobachtung und Induktion beruhen – auch nicht voraus. Wohl aber sind sie Prinzipie, nach denen die Bildungsweise beider Arten natürlicher Anschauung noch begriffen werden kann. Nennen wir die eigenartige Wissenschaft, die sich mit den Wechselbeziehungen von Leib und Umwelt beschäftigt, »Biophysik«, die Wissenschaft aber, die sich mit den Wechselbeziehungen von Leib und empirischem Seelenleben beschäftigt, »Biopsychologie«, so sind die noosomatischen Prinzipien für beide Wissenschaften als Axiome anzusehen. Zwischen dem Gehalt reiner Anschauung also, wie sie ein leibloser »Geist« vom Ich und von der Natur besäße und dem faktischen Gehalt der natürlichen Anschauung eines mit einem Leibe irgendwelcher Organisation überhaupt verknüpften Geistes stehen vermittelnd die Assoziationsprinzipien. Sie sind also durchaus nicht nur »psychische« Prinzipien, sondern ebenso ursprünglich »physische«; nur gelten sie nach beiden Richtungen hin nicht für die Sphäre absoluter Gegenstände, wie sie reiner Anschauung ohne Leib gegeben wären,

lichkeit selbst darauf zurückzuführen, daß verschiedene Komplexe »reiner Wahrnehmung« dadurch, daß sie die leiblichen Triebe und Bedürfnisse gleichartig befriedigen, zu identifizieren tendiert werden. Abgesehen von diesem Grundirrtum, sieht aber Bergson in der ganzen Sache wohl noch am richtigsten. Daß sich die oben ausgeführte Ansicht mit keiner der hier genannten, so weit auseinandergehenden Lehren deckt, lehrt ein Vergleich.

sondern für die daseins- und wirkungsrelativen Gegenstände zu einem Leibe überhaupt.

Wir sind bei diesen Fragen, welche das prinzipielle Verhältnis von rein feelischem Ich und Leib betreffen und die uns schließlich bis zur phänomenologischen Fundierung der Assoziationsprinzipien – also an die Schwelle der erklärenden Psychologie – führten, so lange verweilt, weil uns der für die Ethik grundlegende Begriff der Person erst dann seine volle Bedeutung erschließen kann, wenn wir nicht nur (negativ) die für alle Ethik tödlichen Ansprüche der Assoziationspsychologie, uns die Einheit der Person zu erklären, klar zurückweisen können, sondern auch (positiv) den Assoziationsprinzipien ihren fest umschriebenen Sinn und aller Erklärung nach ihnen ihren zwar untergeordneten aber in dieser Unterordnung wohlberechtigten Spielraum zuweisen können. Dies mag zur Rechtfertigung dafür dienen, daß wir die letzten, vom ethischen Problemkreis scheinbar weit abliegenden Untersuchungen in einer den Grundfragen der Ethik gewidmeten Untersuchung aufgenommen haben. Einen letzten Abschluß gewönne die Rechtfertigung des hier zugrunde gelegten Personbegriffes freilich erst dann, wenn wir in analoger Weise, wie dies hier für die nach Assoziationsprinzipien erklärende Psychologie geschehen ist, auch die Grundprinzipien und Grundbegriffe einer innerhalb der Sphäre äußerer Anschauung erklärenden mechanischen Naturlehre einer phänomenologischen Untersuchung auf ihre Anschauungsfundamente hin unterzögen. Doch würde dies den Rahmen dieser Abhandlung weit überschreiten und soll daher einer anderen Arbeit vorbehalten sein, die also für das hier Vorgebrachte eine ergänzende Bedeutung haben wird.¹ Erst durch beide Untersuchungen, die vorstehende und die letztgenannte zusammen, wird der volle Nachweis zu erbringen sein, daß die assoziationspsychologische Erklärung des feelischen Seins und die mechanische Erklärung der äußeren Naturerscheinungen – die ja auch historisch aus analogen Motiven entstanden sind – außer ihren sonstigen Voraussetzungen noch die gemeinsame Voraussetzung besitzen: Ein solches symbolisches Bild der Sachen zu geben, daß nur die unmittelbar durch ein persönlich-leibliches Wesen beherrschbaren und lenkbaren Elemente der vollen Anschauungsgegebenheit hier und dort und die möglichen Zusammenhänge und Verhältnisse dieser Elemente zu unabhängig Variablen des Seins und Geschehens resp. zu »Prinzipien« seiner

1) Einer noch in kurzem bei H. Niemeyer zur Ausgabe kommenden Schrift über »Phänomenologie und Erkenntnistheorie«.

Erklärung gemacht werden. Daß mithin die Gegenstände beider Bilder auf eine mögliche Person und einen möglichen Leib und mögliche vitale Bewegung daseinsrelativ sind: Also auch weder eine dieser beiden Erklärungsarten noch beide zusammen genommen je imstande sein können, auch nur die vital-leiblichen Einheiten, geschweige gar die Einheiten der Personen zu »erklären«; welche beide vielmehr die notwendigen Bezugszentren der Gegenstände jener Bilder sind.¹

Nach diesen, den theoretischen Sinn des Personbegriffes und seiner Stellung betreffenden Untersuchungen, ohne die auch das Folgende ohne Halt geblieben wäre, wenden wir uns nunmehr der Frage zu, welche Rolle die Person als Träger ethischer Werte spiele, zunächst was in ethischen Zusammenhängen das Wort Person überhaupt bedeute.

4. Die Person in ethischen Zusammenhängen.

a) Wesen der sittlichen Person.

Suchen wir uns zunächst ohne Voraussetzung der eben gegebenen phänomenologischen Lehre vom Geiste zu vergegenwärtigen, was in der Bedeutungsintention des Wortes Person liegt. Da fallen uns zunächst zwei Momente auf:

1. Daß das Wort »Person« durchaus nicht überall da angewandt werden kann, wo wir Befehlung, Ichheit oder sogar auch Bewußtsein vom Bestand und Wert des eigenen Ich (Selbstbewußtsein, Selbstwertbewußtsein) gemeinhin annehmen. Befehlung z. B. kommt auch den Tieren zu, und ohne Zweifel auch eine Ichheit irgendwelcher Art. Gleichwohl sind sie keine Personen. Gewiß kam es auch vor, daß Tieren z. B. der Prozeß gemacht wurde und daß sie regelrecht zum Tode verurteilt wurden. Aber bei genauerer Betrachtung finden wir, daß dies und ähnliches unter der Voraussetzung geschah, daß entweder das Tier eine verzauberte menschliche Person sei, oder daß außermenschliche personale Einheiten, z. B. »böse Geister«, sich durch das Tier äußerten, daß sie also von Personen »befessen« seien.² Aber auch »der Mensch« qua Mensch bestimmte nie den Umkreis der Wesen, die für Personen galten. Es ist

1) Die weittragenden Folgen dieses Sachverhalts für die Feststellung der Prinzipien und Grundbegriffe der Biologie, die nur in einer selbständigen phänomenologischen Grundlegung der Erkenntnis der Lebewesen entwickelt werden dürfen, können hier nicht angedeutet werden. Desgl. nicht die Folgen für die Untersuchungsart des Freiheitsproblems.

2) Siehe J. Bregenzers Buch über »Tierprozesse«.

vielmehr erst eine bestimmte Stufe menschlicher Existenz, auf die der Personbegriff Anwendung findet. Mögen wir auch, nachdem uns das phänomenologische Wesen von »Person« einmal aufgegangen ist, den Begriff erweitern und Keime (gleichsam) des Personseins schon auf unentwickelten Stufen menschlichen Seins annehmen (z. B. bei Kindern, Schwachfünnigen usw.), so ist doch der Ort gleichsam, wo uns das Wesen der Person zum erstenmal aufblüht, nur bei einer gewissen Art von Menschen, nicht beim Menschen überhaupt zu suchen, eine Art, die allerdings in ihrer geschichtlichen positiven Umgrenzung bedeutend wechselt. Vollfünnigkeit z. B. im Gegensatz zum Wahnsinn ist eine erste Bedingung. Ich meine dies im phänomenologischen, nicht im positiv wissenschaftlichen Sinne. Phänomenale Vollfünnigkeit ist aber da gegeben, wo wir die Lebensäußerungen eines Menschen ohne weiteres zu »verstehen« suchen im Unterschied davon, daß wir sie uns »kausal« zu erklären suchen. Im »Verstehen« ist uns niemals der Tatbestand als Sachverhalt gegenwärtig, daß psychische Prozesse im Anderen ablaufen, die Ursachen haben und von denen die Lebensäußerungen »Wirkungen« sind. Wesentlich vielmehr ist für das »Verstehen«, daß wir aus einem, in der Anschauung mitgegebenen geistigen Zentrum des Anderen heraus seine Akte (Rede, Äußerungen, Handlungen) gegenüber uns und der Umwelt ohne weiteres als intentional auf Etwas gerichtet erleben und nachvollziehen, d. h. seine ausgesprochenen Sätze, resp. die ihnen entsprechenden Urteile »nachurteilen«, seine Gefühle »nachfühlen«, seine Willensakte »nachleben« – und all dem ohne weiteres die Einheit irgendeines »Sinnes« unterlegen. Dies »Nachurteilen, Nachfühlen, Nachleben«, ist aber natürlich kein »Miturteilen« im Sinne von »Beistimmen« oder gar dasselbe Urteil fällen, dieselben oder gleiche Gefühle fühlen. Es ist nur ein Nachbilden des »Sinnes«, der sich in einer beliebigen Mehrheit von Akten bei beliebiger zeitlicher Verteilung ihres Vollzugs als derselbe findet; von Akten, die sich auf wechselnde Dieselbigkeiten richten. Diese Einfünnigkeit des fremden Aktverlaufes, – ganz unabhängig davon, ob das Sinnvolle wahr oder falsch ist, gut oder böse, was einer ganz anderen Sphäre als der des »Sinnes« angehört – ist in allem Verstehen der intuitive, fortwährend gegebene Hintergrund der einzelnen Verständnisakte; er ist auch noch »Hintergrund« des »Mißverstehens«. Nur da, wo sich solche Hemmungen dieser Verständnisintention einstellen, die auch durch Annahme von Mißverstehen sich als unaufhebbar erweisen, wechselt unsere Einstellung in charakteristischer Weise. Man denke, es erzählte jemand eine

etwas sonderbare, extravagante Geschichte, die uns »schwer verständlich« erscheint. Wir sind in der Einstellung des »Verstehens«. Nun aber flüstert uns jemand ins Ohr: »Dieser Mensch ist wahnfinnig.« Sofort wird sich unsere Einstellung charakteristisch ändern. An die Stelle des vorher gegebenen geistigen Zentrums, aus dem heraus wir seine Akte nacherlebten, tritt eine leere Stelle; und nur sein Leib- und Lebenszentrum, sowie seine Ichheit bleibt in der Gegebenheit der Anschauung. In seinen Lebensäußerungen sehen wir nun nicht mehr sinngerichtete Intentionen enden, sondern was uns gegeben ist, sind Ausdrucksbewegungen und andere Bewegungen, hinter denen wir psychische Vorgänge als Ursachen suchen. An Stelle des »Sinnbandes« dieser Äußerungen aber tritt das Band der »Kausalität« resp der Umweltsreize, die jene Äußerungen auslösen; aus »Gegenständen«, auf die wir im Verstehen mit hinblickten, werden »Reize«; aus Intentionen »Vorgänge«, aus »Sinnzusammenhang« Kausalzusammenhang; aus dem personalen Akzentrum eine gegenständliche Leib- und Ichheit; aus »verstehen« wird »erklären«: aus der »Person« ein Stück Natur. Sagt jemand zu mir, zu dem ich verstehend eingestellt bin: »Heute ist schön Wetter«, so urteile ich nicht etwa primär, »Herr X. sagt, daß es schön Wetter ist oder X. erlebt den Urteilsvorgang, der auf den Sachverhalt des Schönwetterseins geht«, sondern seine Rede wird nur der Anlaß, daß sich meine Intention auf das Schönwettersein richtet (als Sachverhalt) und ich korrigiere dann nur eventuell seine Behauptung des Wirklichseins. Ganz anders bei dem mir nicht »vollfinnig« Gegebenen! Hier urteile ich primär: »X. sagt, daß es schön Wetter ist«, »X. urteilt, daß es schön Wetter ist«; »jetzt sagt er wieder dies, jetzt das«; und diesen Vorgang in ihm bringe ich mit anderen psychischen Vorgängen und der Umwelt in eine Kausalbeziehung. Es ist für beide Fälle ganz gleich, ob der geurteilte Satz wahr oder falsch ist. Ein Mensch kann beliebig »irren«, er verliert dadurch durchaus nicht seine Vollfinnigkeit. Würde ein Irrfinniger die originalsten Wahrheiten finden, er bleibt dabei ein Irrer. Aus dem Gefagten geht hervor: 1. Jede psychologische Objektivierung ist mit Entpersonalisierung identisch. 2. Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind. Psychisches Sein hat also mit Personsein nichts zu tun.

2. Ein zweites, was uns schon die Anwendungssphäre des Wortes zeigt, ist, daß Person dem Einzelnen erst auf einer gewissen Entwicklungsstufe zugeschrieben wird. Ein Kind gibt die Erschei-

nungen der Ichheit, der Befehltheit, des Selbstbewußtseins; aber eine sittliche Person ist es darum noch nicht. Erst das »mündige« Kind ist Person in vollem Sinne. Auch »Mündigkeit« aber ist, — gleichgültig wann sie nach wechselndem positiven Recht eintretend gedacht wird, und welche wechselnden wahren und fiktiven Vorbedingungen für ihren Eintritt aufgestellt werden, auf bestimmten Phänomenen gegründet. Das Grundphänomen der Mündigkeit besteht im Erlebenkönnen einer unmittelbar im Erleben jedes Erlebnisses selbst schon gegebenen (also nicht erst auf dessen Inhalt gegründeten) Verschiedenheitseinsicht eines eigenen und fremden Aktes, Wollens, Fühlens, Denkens; und — worauf es ankommt — dies ohne notwendigen Hinblick darauf, ob ein fremder Leib oder der eigene Leib es ist oder war, durch den sich das Akterlebnis nach außen kundtat. Wo dieser Hinblick noch konstitutionell notwendig ist, wo jemand z. B. erst durch die Erinnerung, daß ein Anderer einen Gedanken leiblich äußerte, also durch das Erinnerungsbild dieser Äußerung und des sich Äußernden (z. B. seines diese Worte sagenden Mundes, seines Gesichts usw.) oder durch das Bild seiner Tat diesen Gedanken oder Willen erst als den des Anderen (im Gegensatz zum eigenen) zu erkennen vermag, ist er noch nicht »mündig«. Populär gesagt: Der Mensch ist unmündig, solange er die Erlebnisintentionen seiner Umwelt, ohne sie primär zu verstehen, einfach mitvollzieht, solange als die Form der Anstreckung, des Mittuns, im weiteren Sinne der Tradition, die für sein geistiges Grundverhältnis zu Anderen fundierende Übertragungsform ist; solange er will was Eltern und Erzieher oder irgendeiner der Umgebung will, ohne dabei im Wollen des bestimmten Inhalts schon den Willen als den eines Anderen oder einer von ihm selbst verschiedenen Person zu erkennen. Denn eben hierdurch hält er »fremden« Willen für »eigenen« Willen, resp. »eigenen« für »fremden«. Wohl kann auch der Unmündige sein Wollen überhaupt von dem Wollen Anderer unterscheiden. Nicht aber durch Hinblick schon auf das pure Wollen des Inhalts des Wollens und seines Sinnzusammenhanges mit anderen Inhalten; sondern z. B. nur durch Hinblick auf die Äußerungen und Kundgaben des Wollens an verschiedenen, örtlich abgetrennten Leibern. Wo dieser Anhaltspunkt aber (z. B. in der Erinnerung) fehlt, da wird dem Unmündigen sein und fremdes Wollen ununterscheidbar. Gewiß passiert es auch dem Mündigen, daß er z. B. der Suggestion unterliegt und fremden Willen für seinen hält; oder in der unbewußten Reminiscenz einen fremden Gedanken für einen eigenen.

Darum sage ich, das unmittelbare Unterscheiden können, nicht das faktische Unterschiedenhaben, das unmittelbare Könnensbewußtsein dieses Unterscheidens macht das Wesen der Mündigkeit aus. Wir dürfen auch sagen: »Das echte Verstehenkönnen!«

3. Das Phänomen der Personalität ist aber nicht nur auf den wesenhaft vollsinnigen und mündigen Menschen beschränkt, sondern auch nur auf solche Menschen, in denen die Herrschaft über ihren Leib unmittelbar in die Erscheinung tritt und die sich selbst unmittelbar als die Herren ihres Leibes fühlen, wissen und erleben. Das phänomenale Verhältnis des Menschen zu seinem Leibe ist hier also von tiefster Bedeutung. Wer vorwiegend in seinem Leibbewußtsein so lebt, daß er sich mit dessen Gehalt identifiziert, ist keine Person. Erst, wer den ihm in äußerer und innerer Wahrnehmung identifizierbaren Leib noch durch das Band »mein Leib« zu sich »gehörig« erlebt, ein Phänomen, das eine Voraussetzung auch für die Idee des Eigentums bildet, darf diesen Namen führen. Die Leibeinheit (im Unterschied zur Person) ist eine gegenständliche, obzwar nicht notwendig als Ding gegebene (geschweige als Körper), wohl aber noch als »Sache« gegebene Einheit. Und nur wo der Leib als Sache gegeben ist, die einem Etwas »eigen« ist, das sich in dieser Sache auswirkt und sich unmittelbar als auswirkend weiß, ist eben dieses »Etwas« eine Person. Tote Sachen sind nur mögliches Eigentum insofern, als sie durch das ursprünglichste »Eigentum«, durch den Leib vermittelt an die Person gebunden sind. Darum kann der »Sklave« kein Eigentümer sein, sondern ist selbst Eigentum. Hier aber ist vor allem Eines wichtig: Person ist also da und nur da gegeben, wo ein Tunkönnen als einfach phänomenaler Tatbestand, ein Tunkönnen »durch« den Leib hindurch vorliegt (bei sich selbst und Anderen), und zwar ein Tunkönnen, das nicht in der Erinnerung der erst durch stattgehabte Bewegungen veranlaßten Empfindungen der Organe und Tätigkeitserlebnisse fundiert ist, sondern allem faktischen Tun vorangeht. Nicht nur Wollen, sondern auch das unmittelbare Bewußtsein der Willensmächtigkeit gehört also zur Person. Wem diese gesetzlich aberkannt ist (sei es mit Recht oder Unrecht), der »gilt« auch nicht als Person; und der, dem sie und ihr unmittelbares Bewußtsein faktisch fehlt, ist keine Person. Er kann daher auch kein Eigentum an seinem Leibe haben; wohl aber kann er Eigentum eines Anderen sein, also als Sache gegeben. So war der »Sklave« keine Person und der echte (nicht nur der positiv rechtliche Sklave) ist nicht nur Anderen, sondern auch sich selbst als Sache gegeben. Gleichwohl hatte der Sklave Ich, Seele, Selbstbewußt-

sein, — ein Beweis, daß dies Alles mit Person nichts zu tun hat. Die Tötung des Sklaven galt daher nicht als Mord, so wenig wie die eines Tieres. Denn Vernichtung von Sachen, auch von lebendigen Sachen ist nicht Mord. Der Sklave konnte z. B. auch nicht mit dem Tode bestraft werden: denn Strafe ist — wie schon gesagt — Zufügung eines Übels und Wegnahme eines Gutes und setzt damit die von diesen Sachen unabhängige Existenz dessen, dem sie zuteil wird, voraus. Für den Sklaven kann beliebig »geforgt« werden; er kann auch mit beliebigen Wohltaten überhäuft werden. Er kann aber z. B. nicht geliebt werden, sondern nur genossen und gebraucht. Der Sklave kann auch nicht »gehorschen«, nicht »versprechen«, nicht »schwören« usw. Nicht »gehorschen«: denn (so treffend Aristoteles) »sein Wille ist im Herrn«; der Herr ist die Person, der auch sein Leib und Ich gehört. Er kann nicht versprechen (d. h. den Grundakt vollziehen, den alle Idee von Verträgen voraussetzt), da ein personloser Mensch keine von seinen Leibzuständen prinzipiell unabhängige Kontinuität zwischen Wollen und Tunkönnen haben kann. Denn Versprechen ist nicht — wie der Psychologismus, z. B. Hume, lehrt — ein »künstlicher« auf Konvention bereits gegründeter Akt, der nur zum Inhalt hätte: »Ich werde tun, sofern du das tu« (und umgekehrt), so daß der Vertrag Wurzel und Fundament dieses Aktes (nicht aber eine bloße Folge) wäre, sondern ein natürlicher Akt, in dem die Person schon im gegenwärtigen Akt des Wollens einen Sachverhalt als »zu realisierend« setzt (nicht etwa nur als in der Zukunft zu realisierend oder zu wollend »vorstellt« oder »urteilt«); nur das zu seiner Realisierung gehörige Tun durch sie ist ihr dabei »als« zukünftig gegeben. Damit dies aber möglich sei, muß das Tunkönnen des Gewollten unabhängig von möglichen Leiberfahrungen erlebt sein und darin eine mögliche Kontinuität ihres Wollens mit diesem Tunkönnen. Dem Sklaven fehlt aber das Erlebnis dieses Tunkönnens. Nicht also war die Einrichtung der Sklaverei eine Einrichtung, die die Knechtung von Personen erlaubte oder erlaubte, »daß Personen Eigentum« sein können, sondern umgekehrt: Weil der Sklave sich selbst oder doch Anderen nicht als Person, sondern nur z. B. als Mensch, Ich, psychisches Subjekt usw., d. h. noch als »Sache« sich darstellte, darum galt, daß er getötet, verkauft werden durfte usw. Dagegen gilt der »Leibeigene« schon als Person, die nur in ihrem Eigentumsrecht an ihrem Leibe beschränkt ist.

Bekanntlich hat auch die Frau als Frau lange um ihre Anerkennung als Person zu kämpfen gehabt und wir sehen jedenfalls

in der Geschichte dieser Kämpfe alle genannten Wesenszusammenhänge erfüllt. Wir können hier deutlich gewisse Phasen unterscheiden. So besteht zwischen Eihe und Anerkennung der Personnatur der Frau überhaupt ein zweifellos Wesenszusammenhang. Wenn in der Türkei z. B. Polygamie herrscht, so steht diese Einrichtung in notwendigem Zusammenhang mit der Lehre des Korans, das Weib besitze keine »Seele«, was hier offenbar »Person« heißt; die christliche Kultur erkennt dem Weibe hingegen die religiöse Personnatur jedenfalls zu, ja hat es in der Mutter Gottes den Engeln zugewiesen (d. h. reinen endlichen Personen, »formae separatae« in der Sprache der Scholastik). Das Weib kann weiter »heilig« sein; wogegen es im mohammedanischen Jenseits auch nur personlose Huri ist. Die Witwenverbrennung der Inder beruht gleichfalls darauf, daß wenigstens die Gattin gegenüber dem Gatten nicht Person, sondern Sache ist. Aber auch in der christlichen Kultur ist die soziale und rechtliche Personalität des Weibes allgemein nur privatrechtlich, nicht aber staats- und öffentlich rechtlich anerkannt, und hat sich im Eherecht bekanntlich auch nur sehr langsam volle Anerkennung erworben. Ist doch das eheliche Weib noch für Kant rechtlich (nicht sittlich) »Sache«, so daß er das Eherecht unter dem Sachenrecht behandelt.

Schon diese Tatsachenreihen zeigen, daß die Idee der Person mit den Ideen von Ich, Beseeltheit und analogen Begriffsbildungen auch in der ethischen und rechtlichen Sphäre nichts zu tun hat. Wie es Ichsein und Beseeltheit (auch menschliche) gibt ohne Personalität (dem Sinne nach), so hat es auch prinzipiell noch guten Sinn, da Personalität anzunehmen, wo es kein Ich und keine Beseeltheit mehr gibt (z. B. bei der Person Gottes, der weder eine Außenwelt noch ein Du gegenübergestellt werden kann).

4. Aus demselben Grunde muß dann aber auch die Idee der Person von allen solchen Ideen aufs schärfste geschieden werden, die noch auf Erlebnisphänomene fundiert sind, die obigen Begriffen entsprechen. Solche sind die Real- und Dingbegriffe der »Seelensubstanz« und der sogenannte »Charakter«. Lassen wir die Frage nach der Berechtigung der Annahme einer Seelensubstanz völlig dahingestellt, so ist sie jedenfalls als ein realer und dinghafter Gegenstand gedacht, der dem in innerer Anschauung mitgegebenem individuellen Icherlebnis supponiert wird, und dem solche Eigenschaften, Kräfte, Vermögen, Dispositionen usw. hypothetisch zugeschrieben werden, daß der Ablauf der einzelnen Erlebnisinhalte des individuellen Ich unter den wechselnden Bedingungen realer

Wirkungen von Reizen auf die »Seele« kausal begreiflich werden soll. Das Alles liegt in völlig anderer Richtung als das Wesen der Person, die ja – unter Anderem – auch das konkrete Subjekt aller Akte vom Wesen der inneren Anschauung ist, in denen alles Seelische gegenständlich wird und die eben darum selbst nie Gegenstand, geschweige gar reales Ding sein kann; die nur »ist« als die konkrete Einheit der von ihr vollzogenen Akte und nur im Vollzug dieser; die jedes Sein und Leben – auch die sogenannten psychischen Erlebnisse – erlebt, selbst aber niemals gelebtes Sein und Leben ist.

Aus diesem Grunde liegt auch das bekannte Problem von der Wechselwirkung von Seele und Körper auf einer ganz anderen Fläche als die Frage, wie sich die Person zu ihrer Handlung verhält. Und es ist völlig unberechtigt, die hinsichtlich der Wechselwirkung vorliegenden Schwierigkeiten und Streitfragen in die Frage von Person und Handlung hineinzutragen. Da Person überhaupt nichts Psychisches bedeutet, so kann eine Schwierigkeit, »wie denn eine Person handeln könne« – in dieser Form – überhaupt nicht vorliegen. In der erlebten Wirksamkeit auf Umwelt des Leibes, auf den Leib und auf ihr Ich allein findet die Idee der Handlung ihre Deckung. Die Person handelt hierbei ebenso unmittelbar auf die Außenwelt, wie sie auf die Innenwelt handelt; das letztere z. B. in allen Akten der Selbstüberwindung, in allem personalen Eingreifen in den seelischen Automatismus.

Es ist nicht nötig, daß sie zuerst auf ihre Innenwelt und erst hierdurch vermittelt auf die Außenwelt wirke. Sie steht jener nicht »näher« wie dieser, und erfährt beider Widerstand gleich unmittelbar. Eine solche Handlung bildet daher stets – wie schon im I. Teile gezeigt – eine unzerlegbare phänomenale Einheit, die nicht in irgendeine Zusammensetzung oder Nacheinander von seelischen Erlebnissen und Körperbewegungen und -vorgängen aufgelöst werden kann. Das Problem von der sogenannten »Wechselwirkung« im weiteren Sinne, das das 17. und 18. Jahrhundert so eindringlich beschäftigte, hat ja, richtig angesehen, seine metaphysische Bedeutung unter unseren Voraussetzungen (die hier überdies im wesentlichen mit Kant wenigstens in dem hier in Betracht kommenden Hauptpunkt zusammenstimmen) überhaupt verloren.

Stellen der Begriff der Seele und der Begriff des Körpers keine Gattungen absoluter Gegenstände dar, so hat es ja auch gar keinen Sinn zu fragen, wie es möglich sei, daß sie aufeinander wirken können. D. h. das berühmte Problem stellt sich, wie schon Kant völlig treffend bemerkt, als ein »selbst gemachtes« heraus, und hat

im letzten Grunde nur mehr erkenntnistheoretisches Interesse. Alle mögliche Verknüpfung zwischen seelischen und körperlichen Vorgängen wird aber selbst nur dadurch möglich und verständlich, daß die *einheitliche ungeteilte Wirklichkeit* der Person sie vermittelt. D. h. für jede einheitliche Handlung einer Person gibt es zwei Formen der Anschauung, die äußere und die innere, und in jeder von ihnen muß sich die jeweilige Verschiedenheit, Gleichheit und Ähnlichkeit von irgendwie in Frage kommenden Handlungen eigentümlich spiegeln. Eben dies Gefagte gilt natürlich auch für alle Betrachtung fremder Personhandlungen. Niemals sind diese so gegeben, daß erst von gegebenen Bewegungen ein Kausalschluß auf die wirkende Seele stattfindet. All solchen Einstellungen geht vielmehr das *Verständnis* der Person und ihrer Handlungseinheit aus dem Zentrum der fremden handelnden Person heraus notwendig vorher. Verstehen wir weiterhin unter »Charakter« die dauernden Willensanlagen oder andere »Anlagen«, wie z. B. geistige, intellektuelle und Gedächtnisanlagen einer Person, somit also den gesamten Problembereich, mit dem sich Charakterologie und differenzielle Psychologie beschäftigen, so hat auch dieser »Charakter« (der bei Annahme einer Seelensubstanz selbst wieder auf Dispositionen der Seele und körperlichen Dispositionen zurückgeführt werden müßte) mit der Idee der »Person« gleichfalls nichts zu tun. Insbesondere ist die Handlung der Person durchaus *keine* eindeutige Folge der Summe ihrer Anlagen und der wechselnden äußeren Lebenssituationen. Vielmehr kann auch bei genau denselben Anlagen der Seele und des Körpers und bei denselben Situationen die Person sowohl wie ihre Handlung noch frei variierend gedacht werden. Die Freiheit der Person also auf bloße Charakterkausalität zurückführen zu wollen (im Unterschiede von der Kausalität einzelner sogenannter Motive, wie es z. B. Lipps versucht hat), bleibt unter dem Sinn des Freiheitsproblems. Diese Anlagen und dieser Charakter bedürfen selbst wieder eines kausalen (biologischen und historischen) Verständnisses und sind ebenso kausal notwendig wie das Produkt aus Charakter und Situation. Hätten wir also in diesem Sinne Kenntnis von den angeborenen oder erworbenen Dispositionen eines Menschen (auch in ideal vollkommener Weise) genommen, und kennten wir (gleich ideal) auch alle Wirkungen der Außenwelt auf ihn genau, so wird sein Handeln immer noch verschieden sein, je nachdem die Person verschieden ist, der dieser Charakter und diese Anlagen zugehören. Das Problem der Freiheit (das wir hier nicht aufrollen wollen) liegt daher erheblich tiefer, als es dieser Lösung entspricht. Auch erkenntnistheoretisch ist uns

die Person in grundverschiedener Weise gegeben von dem, was oben »Charakter« genannt wurde. Der Charakter ist ja weiter nichts als das hypothetische mehr oder weniger konstante X, das wir setzen, um uns einzelne beobachtete Handlungen einer Person zu erklären. Handelt daher ein Mensch anders, als es den Deduktionen entsprach, die wir aus seinem hypothetisch angenommenen Charakterbilde in einem bestimmten Falle entwickelt haben, so kann niemals etwas anderes folgen, als daß wir Grund haben, dieses »Bild« von seinem Charakter zu ändern. Der Begriff einer (objektiven) Charakteränderung, wie er z. B. anschaulich vorliegt in allen Tatsachen der Bekehrungen, wäre hiernach ausgeschlossen (weil widersprechend). Und doch bestehen zweifellos auch solche »Charakteränderungen«. Ganz anders steht es um unser Erkenntnisverhältnis zur fremden Person. Das zeigt sich am schärfsten in der Tatsache, daß wir es vermögen, sowohl von einer einzelnen Handlung, ja auch von jeder beliebigen Ausdrucksercheinung aus die Individualität der Person zu verstehen und (ethisch) ihre Handlungen nicht bloß an Sittengesetzen allgemeiner Art, sondern vielmehr an den idealen Intentionen der Person selbst zu messen. Wir können daher aus unserer verstehend-anschaulichen Erkenntnis einer Person, z. B. bei einer Handlung, die aus dem herausfällt, was den uns bekannten Intentionen der Person entspricht, mit Sicherheit angeben, daß diese andersartige Handlung auf Momenten beruhen müsse, welche die Realisierung ihrer Intentionen »gestört« haben. Erzählt uns jemand z. B. Dinge von einem Freunde, dessen Person wir zu verstehen meinen, die aus der Sphäre von Möglichkeiten, welche die verstandenen persönlichen Intentionen des Betreffenden ergeben, herausfallen, so werden wir durchaus nicht, wie im ersten Falle, einfach das Bild seiner Person ändern, sondern unsere evidenten Kenntnis seiner Individualität wird uns ein Anlaß sein, entweder an der Richtigkeit der Erzählung, oder an der Auffassung jener Handlung Kritik zu üben, im Falle aber daß das Erzählte dieser doppelten Kritik standhält, eine Charakteränderung (z. B. krankhafter Natur) und das heißt immer irgendeine Form der Hemmung der Ausdrucksmöglichkeit und Handlungsfähigkeit der Person, anzunehmen. Es ist daher auch für die Ethik von großer Wichtigkeit und für die Scheidung und feinere Abgrenzung der Begriffe »sittlich gut« und »seelisch normal«, sowie »sittlich schlecht« und »krankhaft«, daß man Person und Charakter gehörig unterscheide. Alles was uns z. B. die Psychiatrie beschreibt, an sogenannten »Charakterveränderungen« bei bestimmten seelischen Erkrankungen,

kann niemals und auch in den schwersten Fällen (z. B. von Paralyse) nicht, die Person des Ändern betreffen. Nur die Gegebenheit seiner Person fällt jetzt weg. Nur das Eine kann man in schweren Fällen sagen, daß die Krankheit schließlich seine Person völlig unsichtbar mache und darum ein Urteil über sie überhaupt nicht mehr möglich sei. Aber selbst diese Aussage ist nur darum möglich, weil wir die Existenz einer Person hinter jenen Charakterveränderungen noch annehmen, die durch sie nicht mitbetroffen ist. Eben darin liegt auch der Grund, um dessentwillen wir den betreffenden Handlungen »Zurechenbarkeit«, ihrem ausübenden Subjekte aber Verantwortlichkeit für sie in solchem Falle nicht mehr beilegen. Von Fällen abgesehen, wo uns die Person durch das Maß der Charakterveränderung des Handelnden völlig unsichtbar zu werden scheint, gibt aber bei allen anderen Fällen, wo dies nicht der Fall ist, auch die Erfahrung ein fortgesetztes Zeugnis davon, daß jene von der Psychiatrie beschriebenen Charakterveränderungen völlig unabhängig sind, z. B. von den sittlichen und sonstigen geistigen Intentionen der Personen. Derselbe hysterische Charakter z. B. kann im Falle der Jungfrau von Orleans zu Taten edelster heroischer Größe führen, im anderen Falle zu Handlungen bösester Wertvernichtung. Und gleichwohl haften beiden Handlungen dieselben Züge des »hysterischen Charakters« an. Es sollte daher bei psychiatrischen Analysen des krankhaften Charakters immer in sorgfältigster Weise vermieden werden, sittlich tadelnde und lobende Ausdrücke anzuwenden. Wo dies nicht geschieht, kann es stets als ein sicheres Zeichen angesehen werden, daß es dem Forscher nicht gelungen ist, die Natur der krankhaften Charakterveränderung streng aus den besonderen, individuellen Lebensinhalten herauszuschälen, die ihm bei seiner Analyse vor Augen standen.

Aus eben diesem Grunde hebt die psychische Erkrankung wohl die »Zurechenbarkeit« der betr. Handlungen zur Person auf, keineswegs aber hebt sie die »Verantwortlichkeit« der Person überhaupt auf, denn diese steht mit dem Sein einer Person im Wesenszusammenhang. Zurechenbarkeit von Handlungen, resp. »Zurechnungsfähigkeit« eines Menschen, d. h. Fähigkeit, ein Subjekt für zurechenbare Handlungen zu sein und sittliche »Verantwortlichkeit« sind daher auf strengste zu scheiden. Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit besagt nur, daß die Wirksamkeit der »Motive« von der normalen Wirksamkeit solcher abweicht und daß es daher unmöglich ist, erkennend zu entscheiden, ob eine gegebene Handlung eines Menschen der Person dieses Menschen zugehöre oder nicht. Dagegen

besteht eine Aufhebung der Verantwortlichkeit der Person im strengen Sinne überhaupt nicht. Ein Tier z. B. ist für sein Tun nicht verantwortlich. Der Kranke dagegen ist nur unzurechnungsfähig. Das besagt: Niemand kann seiner Person die Handlung zurechnen und so feststellen, ob er dafür verantwortlich ist. Dagegen bleibt er verantwortlich für alle seine wahrhaft persönlichen Akte. Darum setzt »Zurechnungsfähigkeit« Verantwortlichkeit voraus. Nicht aber ist Verantwortlichkeit gleichbedeutend mit Zurechnungsfähigkeit oder gar eine Folge ihrer, wie viele deterministischen Theoretiker annehmen. (Z. B. auch Th. Lipps, der Verantwortlichkeit mit normaler Motivwirksamkeit gleichsetzt.)¹

Die Bejahung der »Zurechnungsfähigkeit« eines Menschen enthält also nichts weiter als die Feststellung, es seien je bestimmten seiner Handlungen bestimmte Akte seiner Person zuzuordnen. Die Aussage der Unzurechnungsfähigkeit aber leugnet diese Möglichkeit der Zuordnung. Sie leugnet also nicht Verantwortlichkeit, sondern nur die Feststellbarkeit einer Verantwortlichkeit für bestimmte Handlungen. Beide Begriffe (Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit) sind von außen her, von der sichtbaren vollzogenen Handlung her gebildet. Ganz anders der Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit! Als »verantwortlich« für ihre Akte überhaupt (es brauchen hierbei nicht notwendig Handlungen zu sein, es können auch Gefinnungsakte, potentielle Gefinnungen, Absichten, Vorsätze, Wünsche usw. sein) erlebt sich die Person in der Reflexion auf ihre Selbsttäterschaft im Vollzug ihrer Akte. Dieser Begriff wurzelt im Erleben der Person selbst und ist nicht erst auf Grund einer äußeren Betrachtung ihrer Handlungen gebildet. In dieser Reflexion allein erfüllt sich der Begriff der Verantwortlichkeit. Im unmittelbaren Wissen der Selbsttäterschaft und derer sittlichen Wertrelevanz – nicht also in einer nachträglichen denkenden Verknüpfung eines vollzogenen fertigen Aktes oder einer Handlung mit dem Selbst wurzelt der Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit. Alle Verantwortlichkeit »gegen« jemand (Mensch, Gott), d. h. alle relative Verantwortlichkeit setzt dies Erleben einer »Selbstverantwortlichkeit« für die eigenen Personakte als absolutes Erlebnis voraus.

Aus denselben Gründen ist »Krankheit« und »Gesundheit« überhaupt kein mögliches Prädikat der Person, wohl aber des Menschen,

1) Wir müssen es also leugnen, daß in dem Verantwortlichkeitserlebnis überhaupt (wie uns das Wort suggerieren möchte) notwendig eine Relation »vor jemand« stecke. Nur da wir überhaupt uns für unsere Akte »verantwortlich« wissen, können wir »vor irgend jemand« uns verantwortlich fühlen.

der Seele ufw. Es gibt »Seelenkrankheiten«, keine »Personkrankheiten«. Wer daher das Wesen der Person verkennt, wie es alle psychologische (und vitalistische Ethik tut), der muß dazu kommen, den Wesensunterschied zwischen sittlich böse und krank überhaupt aufzuheben, resp. zwischen böse und »Atavismus« oder niedriger Entwicklungsstufe.

Sehr scharf und klar kommt – wie schon bemerkt – der Unterschied von Charakter und Person darin zur Geltung, daß wir fähig sind, die faktische Person, ihre Lebensäußerungen und Handlungen an den ihr selbst immanenten Wertintentionen, d. h. an ihrem eigenen idealen Wertwesen (sowohl bei Selbst- als Fremdbeurteilung), nicht aber bloß an allgemeinen Sittennormen zu messen. Dies aber wäre ganz ausgeschlossen, wenn die Person gleich dem »Charakter« und als konstante Ursache ihrer Äußerungen uns als erschlossen gegeben wäre. Denn wären uns diese ihre Intentionen nur gegeben als die hypothetisch angenommenen Ursachen x , y , z ihrer Handlungen, so wäre es ja auch unmöglich, das ideale Wertwesen mit den Handlungen der Person zu vergleichen und – sei es ihre »Erfüllung« in diesen Handlungen, sei es den »Widerstreit« beider kennen zu lernen. Eben dies aber ist zweifellos möglich. Jede tiefere sittliche Beurteilung anderer besteht gerade darin, daß wir die Handlungen derselben weder ausschließlich nach allgemeingültigen Normen noch nach dem uns selbst von uns selbst vor-schwebenden Idealbild bemessen, sondern nach einem Idealbild, das wir dadurch gewinnen, daß wir die durch zentrales Verständnis ihres individuellen Wesens gewonnenen Grundintentionen der fremden Person gleichsam zu Ende ausziehen und in die Einheit eines nur anschaulich gegebenen konkreten Wertidealbildes der Person zur Vereinigung bringen; – an diesem Bilde messen wir dann ihre empirischen Handlungen. Es ist an erster Stelle das durch Liebe zur Person selbst vermittelte »Verstehen« ihres zentralsten Springquells, das uns dieses ihr ideale, individuelles Wertwesen vermittelt. Diese verstehende Liebe ist der große Werkmeister und (wie Michelangelo sie in seinem bekannten Sonett tiefinnig und schön analogisiert) der große plastische Bildner, der aus dem Gemenge von empirischen Einzelteilen heraus – gegebenenfalls nur an einer Handlung, ja einer Ausdrucksgeste – die Linien ihres Wertwesens herauszuschauen und herauszuarbeiten vermag, ein »Wesen« ihrer selbst, das uns durch die empirische, historische und psychologische Kenntnis ihres Lebens weit mehr verhüllt wird, als aufgezeigt, und das in keiner einzelnen Handlung und Lebensäußerung ganz und voll, für

jeder volles Verständnis aber schon vorausgesetzt, — in die Erscheinung tritt; dieses Wertwesen ist also durch keine Induktion zu erreichen. Vielmehr wäre noch eine ideal vollkommene induktive Erkenntnis aller faktischen Erlebnisse und aller ererbten und erworbenen Anlagen einer Person noch nicht eindeutig bestimmend für dieses Wesen und erst das Licht, das umgekehrt von dieser Intuition ihres Wesens auf alle empirischen Erlebnisse und Anlagen überströmt, erhebt deren Erkenntnis über eine bloße Summe von Allgemeinbegriffen, für deren jeden, wie für ihre Summe, auch noch eine andere Person als »Anwendungsfall« oder als »Beispiel« gefunden werden könnte. Erst wenn ich weiß, welcher Person das Erleben ein Erlebnis zugehört, und dieses Erleben voll verstehe, habe ich ein vollständiges Wissen dieses Erlebnisses. Alle Psychologie — und auch noch die sog. differentielle und sog. Individualpsychologie — erhält ihr Objekt aber gerade dadurch, daß sie von der Person abstrahiert und abzieht. Darum ist der Psychologie die Person völlig transzendent. Alles, was die Psychologie auch in ideal vollkommener Weise gibt, ist für die Person nur ein möglicher Stoff ihres Lebens, den sie immer noch so oder anders gestalten kann.

b) Person und Individuum.

Doch es bedarf noch schärferer Bestimmung dessen, was wir unter individualpersönlichem Wertwesen hier verstehen. »Wesen« hat — wie schon gesagt — mit Allgemeinheit nichts zu tun. Eine Wesenheit anschaulicher Art liegt sowohl den Allgemeinbegriffen als den Intentionen auf Individuelles zugrunde. Erst der Hinblick von einer Wesenheit auf Gegenstände der Beobachtung (»das Wesen von etwas«) und induktiven Erfahrung macht die Intention, durch die er geschieht zu einer, die, sei es auf Allgemeines, sei es auf Individuelles geht. Die Wesenheit selbst aber ist weder allgemein noch individuell. Eben darum gibt es auch Wesenheiten, die nur an einem Individuum gegeben sind. Eben darum hat es guten Sinn, von einem individuellen Wesen und auch von einem individuellen Wertwesen einer Person zu reden. Dieses Wertwesen persönlicher und individueller Art ist es nun, was ich auch mit dem Namen ihres »persönlichen Heiles« bezeichne. Eine völlige Verkennung seiner wäre es nun z. B., zu sagen, dieses »Heil« sei gleich einem persönlich-individuellen Sollen oder komme in dem Erleben eines solchen »Sollen« zur Gegebenheit. Wohl gibt es auch ein individuelles Sollen, ein Erleben des Gefolltseins eines Inhalts, einer Handlung, einer Tat, eines Werkes durch mich und gegebenen-

falls nur durch mich als dieses Individuums. Aber dieses Erlebnis einer Verpflichtung, die meine ist – gleichgültig, ob ich sie mit anderen teile oder nicht, ob sie andere anerkennen oder nicht, ja selbst anerkennen »können« oder nicht – ist bereits gegründet auf die Erfahrung meines individuellen Wertwesens. Geht man dagegen vom Sollen aus, – wie in einem sehr instruktiven Aufsatz¹ G. Simmel – so wird man niemals anders scheiden können, was echtes Sollen im Gegensatz zu einem bloßen, individuellen launischen Antriebe (der sich durch eine Selbsttäuschung in die Form eines »Sollens« und einer »Pflicht« hüllt) ist, als dadurch, daß man mit Kant als das echte Sollen dasjenige ansieht, dessen Inhalt ein allgemeingültiges Prinzip des Sollens sein kann. Denn genau so, wie sich nach Kant eine nur subjektiv gültige Vorstellungsverbindung von einer gegenständlich gültigen nur dadurch unterscheiden soll, daß die erstere nur individuell ist und der Gewohnheit entstammt, die letztere aber allgemeingültig und notwendig ist, so kann sich auch das Sollen der Pflicht nur durch seine mögliche Allgemeingültigkeit und seine überindividuelle Notwendigkeit vom bloßen Zwangsantrieb des individuellen Charakters scheiden. Es erscheint mir daher Simmels interessanter Versuch, Kants Grundlehre festzuhalten d. h. die Lehre, »gut« sei das Gefollte, gleichwohl aber Kants Lehre von der notwendigen Allgemeingültigkeit der Pflicht zu bekämpfen, darum aussichtslos, da es auf diesem Boden nie gelingen kann, das, was Simmel hier an sich richtig – gegenüber Kant – im Auge hat, so zu formulieren, daß es von einem individualistischen Subjektivismus unterscheidbar wird; der natürlich auch nach Simmel eine noch tiefere Irrung als Kants Lehre bedeuten würde. Wird dagegen jedes Sollen selbst erst sittliches und echtes Sollen dadurch, daß es auf die Einsicht in objektive Werte, hier in das sittlich Gute sich gründet, so besteht auch die Möglichkeit der evidenten Einsicht in ein Gutes, in dessen objektivem Wesen und Wertgehalt der Hinweis auf eine individuelle Person liegt und dessen zugehöriges Sollen daher als ein Ruf an diese Person und sie allein ergeht, gleichgültig ob derselbe Ruf auch an andere ergehe oder nicht. Das ist also das Erblicken des Werteswertes meiner Person, – in religiöser Sprache, des Wertbildes, das die Liebe Gottes, sofern sie auf mich gerichtet ist, von mir gleichsam hat und vor mich hinzeichnet und vor mir herträgt, – dieser eigenartige individuelle Wertgehalt, auf den sich erst das Bewußtsein des individuellen Sollens aufbaut, d. h. es ist

1) G. Simmel: »Das individuelle Gesetz« (Logos, Bd. IV, 2).

evidente Erkenntnis eines An-sich-Guten, aber eben des »An-sich-Guten für mich«. In diesem »An-sich-Guten für mich« steckt durchaus kein logischer Widerspruch. Denn nicht etwa »für« mich (im Sinne meines Erlebens darum) ist es an sich gut. Darin läge allerdings ein evidenten Widerspruch. Sondern es ist gut gerade im Sinne des »unabhängig von meinem Wissen«, denn d. h. »an sich gut«; aber es ist gleichwohl das An-sich-Gute für »mich« in dem Sinne, daß in dem besonderen materialen Gehalte dieses An-sich-Guten (deskriptiv gesagt) ein erlebter Hinweis liegt auf mich, ein erlebter Fingerzeig, der von diesem Gehalte ausgeht und auf mich deutet; das gleichsam sagt und flüstert: »für dich«. Und dieser Gehalt weist mir damit eine einzigartige Stelle im sittlichen Kosmos an und gebietet mir sekundär auch Handlungen, Taten, Werke, die stelle ich sie vor, alle rufen: »Ich bin für dich« und »Du bist für mich«. Es ist — ich weise noch einmal auf den Sachverhalt hin — gerade die Lehre, daß es echtes An-sich-Gutes gäbe diejenige Lehre, die es nicht nur zuläßt, sondern sogar fordert, daß es auch ein An-sich-Gutes für jede Person im besonderen gäbe; wer dagegen kein »An-sich-Gutes« anerkennt, sondern mit Kant die Idee des Guten erst auf Allgemeingültigkeit (und Notwendigkeit) eines Wollens gründen will, für den gerade ist es ausgeschlossen, auch ein Gutes für mich als individueller Person anzuerkennen.

Ist nun aber der Akt, der durch das ideale Wertwesen einer Person zur Enthüllung kommt, das in Liebe fundierte volle Verstehen dieser Person, so gilt dies gleichsehr für die Enthüllung jenes Wesens durch sich selbst wie durch andere. Höchste Selbstliebe ist also damit der Akt, durch den die Person zum vollen Verstehen ihrer selbst und damit zum Anschauen und Fühlen ihres Heiles gelangt. Aber ebensowohl ist es möglich, daß eine andere Person durch die Vermittlung vollverstehender Fremdliebe hindurch mir die Wege meines Heils weise; mir also durch die echtere und tiefere Liebe, die sie zu mir hat als ich selbst zu mir, mir eine deutlichere Idee meines Heiles aufweise, als ich sie mir selbst aneignen kann. »Daß jeder selbst am besten sein Heil kennen müsse«, ist ein völlig ungegründeter Satz. Dieses »Heil« selbst hat mit Luft, Glück gar nichts zu tun und es ist ein völliges Mißverstehen der religiösen Heilsidee durch Kant, wenn er in dem richtig verstandenen Sinn für das eigene Heil »Eudämonismus« wittert.¹ Wohl mißt sich die

1) Religiös ausgedrückt: In der unendlichen Fülle des Guten, das vor dem Blicke des göttlichen Geistes ausgebreitet ist, ist an einer

verschiedene faktische Nähe und Ferne vom eigenen Heile in den Personengefühlen der Seligkeit und der Verzweiflung; aber darum besteht das Heil nicht in dieser Seligkeit.

Wie verhalten sich nun aber die allgemeingültigen Werte und die davon abgeleiteten allgemeingültigen Normen zum persönlichen Wertewesen und dem auf ihm fundierten Sollen? Darauf gibt ein großer Teil der bisherigen Ethik die Antwort, die bis ins äußerste Extrem Kant formuliert hat. Die Person gewinnt erst dadurch einen positiv sittlichen Wert, daß sie allgemeingültige Werte realisiert resp. einem allgemeingültigen Sittengesetz gehorcht. Ja, Kant geht noch um ein gewaltiges Stück weiter: Nicht nur ist alles Sollen für ihn allgemeingültig, so daß es persönliches d. h. individuelles »Sollen« nicht gibt (im Unterschied zu den »Neigungen«), sondern auch der Inhalt dieses Sollens lautet wieder: Handle so, daß die Maxime deines Handelns ein allgemeines Prinzip für Vernunftwesen überhaupt werden könne; d. h. die Verallgemeinerungsfähigkeit eines Willens, seine Tauglichkeit zum Prinzip, ist ihm der Grund seiner sittlichen Güte. Er sagt nicht: Wolle das Gute und sieh dann zu, daß auch andere das Gute wollen; sondern er sagt: Gut ist, wovon du wollen kannst, daß jeder (in deiner Lage) ebenso wolle.¹ Dies letztere ist durch das Gefagte schon abgewiesen. Aber auch das erstere ist abzuweisen. Nach dem früher Gefagten

bestimmten »Stelle« ein Gutes, das das Gute »für mich« ist und das mein ideales Wertewesen enthält und das ich darum auch empirisch werden »soll«. Oder auch: Dieses individuelle Wertewesen wird zum »Idealbild« für mich, da es in der Richtung nicht nur der göttlichen Liebe überhaupt, sondern der göttlichen Liebe zu mir liegt. Nicht also aus »meinem Leben« (Simmel) wächst dieses Bild erst empirisch hervor oder gibt sich als das X, das in der Richtung einer individuellen Sollensnotigung läge. Vielmehr vollzieht und gestaltet sich alles empirische Leben unter dem zielgebenden Einfluß dieses Wertideales der individuellen Person, in dem die einzigartige Stelle fixiert ist, die jene individuelle Person im Reiche des an sich bestehenden Guten einnimmt, und hierauf gegründet die Stelle, die das Seinsideal der betreffenden Person im göttlichen Heilsplane besitz.

1) Die bekannte Einrede, »Jeder, der unferer Individualität gleich ist« müsse in die »gleichen Bedingungen« mit aufgenommen werden und da eben keiner mir an Individualität gleich sei, so befage auch Kants Satz, daß jeder unter denselben Lagen anders handeln solle, liegt erstens nicht in Kants Intention. Es ist ein künstlich ihm zugedeuteter Sinn. Sachlich aber ist diese Einrede darum bedeutungslos, da Kant — wie gezeigt — eine »individuelle Person« im strengen Sinne nicht kennt, sondern nur ein empirisches Individuum, das durch seine Teilhaberschaft an einer überindividuellen Vernunft erst Person werden soll.

gilt vielmehr: Alle allgemeingültigen Werte (allgemeingültig für Personen) stellen bezogen auf den höchsten Wert, das Heiligsein der Person, und auf das höchste Gut, »das Heil einer individuellen Person«, nur das Minimum von Werten dar, unter deren Nichtanerkennung und Nichtrealisierung sie ihr Heil jedenfalls nicht erreichen kann; nicht aber schließen sie alle möglichen, sittlichen Werte in sich, durch deren Realisierung sie es erreicht. Jede Täufchung hinsichtlich der allgemeingültigen Werte und jedes Zuwiderhandeln gegen die von ihnen hergeleiteten Normen, ist daher böse resp. durch Böses bedingt. Aber ihre richtige Erkenntnis und Anerkennung und der Gehorsam gegen ihre Normen, ist durchaus nicht das positiv Gute schlechthin, das vielmehr voll evident erst gegeben ist, sofern es auch das individual-persönliche Heil einschließt.

Das richtige Verhältnis von Wertuniversalismus und Wertindividualismus bleibt daher nur dann gewahrt, wenn jedes individuelle sittliche Subjekt die nur für es allein faßbaren Wert-qualia einer besonderen sittlichen Pflege und Kultur unterwirft, ohne freilich die allgemeingültigen Werte zu vernachlässigen. Dies gilt aber nicht nur für die Einzelindividuen, sondern auch für die geistigen Kollektivindividuen, z. B. Kulturkreise, Nationen, Völker, Stämme, Familien. D. h. es ergibt sich die wichtige Einsicht: Die Fülle und Mannigfaltigkeit z. B. der volklichen und nationalen Typen der sittlichen Lebensideale ist durchaus kein Einwand gegen die Objektivität der sittlichen Werte, sondern eine Weisensfolge davon, daß erst die Zusammenfassung und die Durchdringung der allgemeingültigen sittlichen Werte mit den individualgültigen die volle Evidenz für das Gute an sich gibt. Und Analoges gilt für die geschichtliche Entwicklung jedes Individuums und der Kollektivindividuen. Die Kantische Regel z. B. fordert, daß eine Maxime erst dann berechtigt sei, wenn sie auch für jeden beliebigen Lebensmoment das Prinzip einer allgemeinen, d. h. sich auf alle beliebigen Lebensmomente erstreckenden Gesetzgebung sein könne. Sidgwick¹ stellte ein analoges Axiom auf: »Gut ist alles Wollen nur, wenn es unabhängig vom Zeitunterschied ist, den ein Wollen in einem Lebenszusammenhang hat«. Auch dies Axiom müssen wir ausdrücklich bestreiten. Vielmehr stellt jeder Lebensmoment einer individuellen Entwicklungsreihe zugleich die Erkenntnismöglichkeit für ganz bestimmte und einmalige Werte und Wertzusammenhänge dar, entsprechend

1) S. seine Methoden der Ethik.

dieser aber die Nötigung zu sittlichen Aufgaben und Handlungen, die sich niemals wiederholen können und die im objektiven Nexus der an sich bestehenden sittlichen Wertordnung für diesen Moment (und etwa für dieses Individuum) gleichsam prädestiniert sind und die ungenützt notwendig für ewig verloren gehen. Nur die Zusammenschau der zeitlich allgemeingültigen Werte mit den »historischen« konkreten Situationswerten, die Haltung also gleichzeitiger fortwährender Überschau über das Ganze des Lebens und das feine Gehör für die ganz einzigartige »Forderung der Stunde« vermag die volle Evidenz hinsichtlich des An-sich-Guten zu geben. Nicht also nur die Fülle und Mannigfaltigkeit der sittlichen Werte von Individuen, Völkern und Nationen, sondern auch die von den rationalistischen Moralsystemen gleichfalls prinzipiell verleugnete Mannigfaltigkeit und Fülle der historisch wechselnden Moralen und Kultursysteme ist daher eine Wesensfolge der sittlichen Wesenswerte und der ihr entsprechenden Aufgaben. Und gerade weil dies zum Wesen der an sich bestehenden Werte gehört, daß sie nur durch eine Mannigfaltigkeit von Einzel- und Kollektivindividuen und nur durch eine Mannigfaltigkeit von konkreten historischen Entwicklungsstufen dieser voll realisiert werden können, ist der Bestand dieser historischen Unterschiede der Moralen nichts weniger als ein Einwand gegen die Objektivität der sittlichen Werte, sondern im Gegenteil eine notwendige Forderung. Gerade umgekehrt ist die schrankenlose Universalisierungstendenz von Werten und Normen die Folge jener Subjektivierung der Werte gewesen, wie sie auch Kant vornahm. So wenig also die sittlichen Werte aus der positiven Geschichte und ihren Güterwelten abstrahiert werden können, so ist doch die »Geschichtlichkeit« ihrer Erfassung (und der Erkenntnis ihrer Rangordnung und Vorzugsgefesse) ihnen selbst ebenso wesentlich wie die Geschichtlichkeit ihrer Realisierung oder ihre Realisierung an einer möglichen »Geschichte«. D. h. so irrig der Relativismus ist, der die Werte aus den historischen Gütern abstrahiert sein läßt und sie, sei es in der Geschichte gemacht oder aus ihrem Getriebe hervorgewachsen ansieht, so grundirrig ist die Vorstellung, es könnte die ganze Fülle des Wertereiches und der in ihm bestehenden Rangordnung je einem Individuum, einem Volke, einer Nation, oder an einer Stelle der Geschichte auch gegeben sein.

In dieser Fülle gibt es solche Qualitäten und Vorzugsbeziehungen, die von allen und zu jeder Zeit erkennbar sind. Es sind die allgemeingültigen Werte und Vorzugsgefesse. Es gibt aber auch Quali-

täten und Vorzugsbeziehungen, die nur auf Individuen passen, nur auf sie von Hause aus abgestimmt sind und daher auch nur durch sie erlebbar und realisierbar sind und für die es gleichzeitig einen möglichen Durchblick nur an einzigartigen Stellen der historischen Entwicklung gibt, so daß mit jeder neuen Entwicklungsstufe auch neue und neue Werte und Vorzugsbeziehungen sichtbar werden müssen. Im Falle dies aber nicht geschieht, ist eine Stagnation der »sittlichen Bildung« zu verzeichnen. Aber jede erkannte Vorzugsregel bleibt darum doch bestehen.

Es ist selbstverständlich, daß daher Ethik als Wissenschaft wesentlich niemals die sittlichen Werte erschöpfen kann: Sie hat es nur zu tun mit den allgemeingültigen Werten und Vorzugszusammenhängen. Aber darauf kommt es an, daß sie die zweifellose Tatsache auch noch ausdrücklich erweise und verständlich mache, d. h. z u e r k l ä r e n v e r m a g, daß es eine ihr selbst völlig überlegene ethische Erkenntnis durch Weisheit gibt, ohne die auch alle unmittelbare ethische Erkenntnis allgemeingültiger Werte (geschweige die wissenschaftliche Darstellung des so Erkannten) wesentlich unvollkommen ist. Niemals also kann Ethik, niemals soll sie das individuelle Gewissen erleben.

c) Autonomie der Person.

Hier ist nun auch der Ort, um den Begriff der ethischen Autonomie der Person zu fundieren. Nach dem früher Gesagten ist alle echte Autonomie nicht zuförderst ein Prädikat der Vernunft (wie bei Kant) und der Person nur als dem X, das an einer Vernunftgesetzlichkeit teil hat, sondern zuförderst ein Prädikat der Person als solcher. Hier aber ist eine zwiefache Autonomie zu unterscheiden: die Autonomie der persönlichen Einsicht in das in sich Gute und Böse und die Autonomie des persönlichen Wollens des als gut oder böse irgendwie Gegebenen. Der ersten steht die Heteronomie des einsichtslosen oder b l i n d e n Wollens gegenüber, der zweiten die Heteronomie e r z w u n g e n e n Wollens, die am deutlichsten in aller Willensansteckung und Suggestion vorliegt. In diesem doppelten Sinne der Autonomie können den Wert eines sittlich relevanten Seins und Wollens überhaupt nur die autonome Person und Akte solcher Person besitzen. Keineswegs also ist die autonome Person schon als solche eine gute Person. Die Autonomie ist lediglich die Voraussetzung der sittlichen Relevanz der Person; und ihrer Akte insoweit, als sie dieser selben Person zuzurechnen sind. Wird also z. B. eine in sich gute Handlung von A einsichtslos und erzwungen gewollt (z. B. auf Grund von Erbe

oder Tradition oder einseitigem Gehorsam gegen eine Autorität), so bleibt sie nicht weniger eine »gute Handlung« – obzwar sie A als Person nicht zuzurechnen ist; desgleichen bleibt eine ebenso gewollte Handlung böse, wenn sie es in sich ist. Nur dies also bleibt eine Fundamentalvoraussetzung aller sittlichen Wertprädikate tragenden Akteinheiten, daß sie Einheiten von autonomen Personakten überhaupt sind, – nicht aber notwendig auch autonome Akte derjenigen individuellen Person, die jeweilig Akte dieser Einheiten vollzieht. Es ist daher gleichmäßig sowohl die Lehre jenes naturalistischen Determinismus irrig, die vermeint, durch den Nachweis, eine Handlung sei auf eine vererbte Anlage zurückzuführen, auch nachgewiesen zu haben, sie könne darum nicht böse (oder gut), schuldhaft und verdienstvoll sein als jene Autonomielehre, die Autonomie des Handelnden nicht nur zur Voraussetzung der Zurechenbarkeit einer guten (oder bösen) Handlung zu seiner Person, sondern der sittlichen Relevanz der Handlungen überhaupt macht. Für beide Lehren wurden die Ideen eines Erb-guten und eines Erb-bösen (damit auch der Begriff einer Erbschuld) zu etwas in sich Widersinnigem. Für die erste dieser Lehren, weil Vererbtes nicht gut oder böse (schuldhaft und verdienstvoll), für die zweite, weil Gutes und Böses nicht vererbt sein könnte.¹ Faktisch aber ist die Idee eines durch die handelnde Person gleichwohl nicht verschuldeten Bösen, resp. eines durch sie nicht verdienten Guten, ja die Idee einer durch das Individuum unverschuldeten Schuldhaftigkeit, für das ganze Bereich von Akten eine völlig sinnvolle und keineswegs widerspruchsvolle Idee.² Nur

1) Gegenüber jenen meist positivistischen Kreisen, denen das hohe Verdienst zukommt, die biologische, historische und soziale Kausalbedingtheit der faktisch sittlich gewerteten Verhaltensweisen gegen die Verfechter der individualistischen Moral in breiter Tatsachenforschung aufgewiesen zu haben, die aber eben damit – da sie noch individualistisch werten – vermeinen, den Begriff der moralischen Schuld überhaupt ausschalten zu dürfen, ist die Frage zu stellen, woher sie wissen, daß jedes böse und darum schuldhafte Handeln auch immer der Person des Handelnden und nicht z. B. dem Gemeinschaftsganzen von Personen dem sie angehört oder seinen Vorfahren zuzurechnen sei; desgl. daß schlechte Einstellungen als Folgen ursprünglich schlechter Personakte nicht der erblichen Übertragung, desgl. der Übertragung durch Tradition fähig wären. Die völlige Unsicherheit unseres Zeitalters in dem Verhältnis zu diesen Fragen ist lediglich Folge davon, daß wir zwar historisch und sozial denken gelernt haben, unsere Wertungsweisen aber noch fast völlig die individualistischen des 18. Jahrhunderts sind.

2) So ist insbesondere die »tragische Schuld« stets unverschuldete Schuld, da sie schon in der Wahlphäre, d. h. in dem, wozwischen zu wählen ist, nicht aber am Wahlakte haftet. Siehe hierzu meine »Abhandlungen und Aufsätze über das Tragische«, Leipzig 1915.

dies ist Wesenszusammenhang, daß alles Böse überhaupt durch irgendeine Person autonom verschuldet sein müsse; nicht aber notwendig auch durch diejenige individuelle Person, an deren Handlung es haftet. Nur jene subjektivistische Wendung, die Kant seinem Autonomiebegriff gegeben hat, wonach sittliche Einsicht und sittliches Wollen einmal nicht unterschieden werden und gleichzeitig der Sinn der Worte gut und böse auf ein Normgesetz zurückgeführt wird, das sich die Vernunftperson selbst gibt (»Selbstgesetzgebung«), schloße die für das Individuum *heteronome* Übertragungsform des Wertgehaltes eines früheren autonomen Personaktes von vornherein aus.¹ Würde man diese (Kantische) Auffassung der »Autonomie« der Autonomie überhaupt gleichsetzen, so müßte man die Idee einer »autonomen« Ethik überhaupt zurückweisen. Wir halten diese Terminologie indes für unzweckmäßig und irreführend. Sie ließe übersehen, daß alles objektiv sittlich Wertvolle auch wesenhaft an »autonome« Personakte geknüpft ist, wie schwierig es immer sei, die bestimmte individuelle Person zu bestimmen, der ursprünglich diese Akte zugehören.

Es ist eine wichtige unterschiedliche Folge unseres und des Kantischen Autonomiebegriffs, daß der erstere das Prinzip von der sittlichen »Solidarität aller Personen« zum mindesten nicht ausschließt, ja sogar mit Hilfe anderer anderwärts² genannter evidenter Sätze sogar fordert, — wogegen der letztere eine solche Solidarität notwendig ausschließt. Das Prinzip der Solidarität in Gutem und Bösem, Schuld und Verdienst, besagt, es gäbe neben und unabhängig der verschuldeten Schuld eines jeden Individuums (resp. der »selbstverdienten« Verdienste) noch eine Gesamtschuld und ein Gesamtverdienst³, das nicht in die Summe jener erstgenannten aufzurechnen sei und an denen jedes Individuum (in bestimmter, wechselnder Weise) teilhabe; es sei ebendaher jedes persönliche Individuum nicht nur

1) Vgl. Teil I, Apriorismus und Formalismus.

2) Auch innerhalb eines Individuallebens können durch ursprünglich autonome Akte Einstellungen auf das Böse einer gewissen Art entspringen (Laster), die dann gewohnheitsmäßig realisiert werden. Sie verlieren indes hierdurch nicht ihre sittlich negative Qualität.

3) Gesamtschuld und Gesamtverdienst kann wieder eine mehr historische und mehr soziale Form haben, besitzt aber stets beide Formen zugleich. Ihre Träger sind das »Miteinanderwollen«, »Miteinanderlieben«, »Miteinanderhassen«, die — wie ich anderwärts zeigte, s. mein Buch über Sympathiegefühle — selbständige Erlebnisphänomene sind, die nichts mit der Summe inhaltsgleicher individueller Wollungen zu tun haben. Vgl. auch das Folgende über Einzel- und Gesamtperson.

für seine eigenen individuellen Akte, sondern auch für die aller anderen ursprünglich »mitverantwortlich«. Das Prinzip der Solidarität spricht also zugleich aus, daß die sittliche Mitverantwortlichkeit eines jeden mit allen nicht erst auf besonderen, durch Versprechen und Verträgen eingegangenen gegenseitigen Verpflichtungen beruhe, durch die Verantwortlichkeit für Vollzug und Unterlassung sittlicher Wertverhalte »frei« übernommen wurde, sondern daß umgekehrt die eigene oder Selbstverantwortlichkeit ursprünglich stets auch von Mitverantwortlichkeit für solchen Vollzug und solches Unterlassen begleitet sei.¹ Gewiß fordert die Anwendung dieses Grundsatzes auf eine bestimmte Mitverantwortlichkeit stets den positiven Nachweis irgendeiner faktischen willentlich-kausalen Mitwirkung der betreffenden »mitverantwortlichen« Person mit der Realisierung des Geschehens, aber dieser Nachweis bestimmt nur und lokalisiert gleichsam die Mitverantwortlichkeit; er schafft sie aber keineswegs! Auch das Maß der Mitverantwortlichkeit kann nach der Art dieser Beteiligung als gesteigert und abgeschwächt erscheinen. Nicht aber erwächst erst die Mitverantwortlichkeit selbst aus diesem Nachweis der Beteiligung. Die Mitverantwortlichkeit selbst ist mit der Selbstverantwortlichkeit also ohne weiteres gegeben und liegt im Wesen einer sittlichen Person gemeinsam überhaupt; sie kann nicht erst durch solche selbstverantwortliche Akte der »Anerkennung« dieser Gemeinschaft entsprungen gedacht werden, die sich aus einem von jedem sich selbst gegebenen Sittengesetze als gefordert ergäbe. Es ist ja die in allen identische Personhaftigkeit jedes Individuums einer Gemeinschaft, nicht die Individualität der Person, die mit der Autonomie auch die Verantwortlichkeit überhaupt begründet.

Die Idee einer sittlichen Gemeinschaft von Personen (deren höchste Form die religiöse Liebesgemeinschaft² ist) wäre durch das oben zurückgewiesene (kantische) Autonomieprinzip ausgeschlossen. Denn nach ihm ist jede Achtung der fremden Person (oder ihrer Person-

1) Alle solche besonderen frei eingegangenen Verpflichtungen sind bereits – sofern sie sittliche, nicht bloß rechtliche sind – in der Mitverantwortlichkeit für die Akte der Person, mit der sie eingegangen werden – damit auch in der Mitverantwortlichkeit für den Aktus, durch den sie sich mir verpflichtet hat (bei gegenseitiger Verpflichtung) – oder mein mich verpflichtendes Versprechen »annimmt«, gegründet. Versprechungen einer in sich bösen Handlung anzunehmen, ist ebenso ursprünglich böse, als sie zu erteilen.

2) S. hierzu Teil I. Faktisch ist es evident, daß die eigene Würde als Wertkorrelat der Selbstachtung dem Heile der fremden Person (nicht etwa auch ihrer Würde), wie es in der reinen Personliebe ergriffen ist, nachzusehen sei; nicht also – wie nach Kant – vorzuziehen.

würde) auf die subjektive Autonomie der eigenen Person und der Selbstachtung oder Achtung der eigenen »Würde« fundiert – resp. wenn wir nach dem früher Gesagten Liebe als höchstwertiges sittliches Verhalten einsetzen, jede Fremdliebe auf Selbstliebe.¹ Faktisch aber ist Fremdliebe durchaus nicht auf Selbstliebe (geschweige, wie bei Kant, auf Selbstachtung) fundiert, sondern mit dieser gleichursprünglich und gleichwertig, beide aber im letzten Grunde fundiert auf Gottesliebe, die immer zugleich ein Mitlieben aller endlichen Personen »mit« der Liebe Gottes als der Person der Personen ist. Es ist also die Gottesliebe, in der die individualistischen und universalistischen sittlichen Grundwerte, die »Selbstheiligung« und die »Nächstenliebe« voll ihre letzte untrennbare organische Einheit finden. Keine darf daher der anderen als Fundament vorangestellt werden! Vielmehr fordert der gegenseitige Wesenszusammenhang zwischen Fremdliebe und Selbstheiligung, daß alle Fremdliebe auch nur in dem Maße als rein und echt anzusehen ist, als sie die liebende Person heiligt und alle Selbstheiligung nur in dem Maße als rein und echt, als sie sich in Akten der Nächstenliebe betätigt.²

Von nicht geringerer Wichtigkeit ist, – wie schon gesagt – daß die Autonomie der sittlichen Einsicht (in dem in Teil I bestimmten Sinne) von der Autonomie des Wollens der Person des als einsichtig Guten (und ihrer übrigen sittlich relevanten Verhaltens-

1) Vgl. in meinen »Abhandlungen und Aufsätze« das im Aufsatz »Das Refflement im Aufbau der Moralen« gegen solche falsche Fundierung auch bei Luther Ausgeführte.

2) Nach E. Troeltschs dankenswerten »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« (Tübingen 1912) läge die Einheit von Individualismus und Universalismus in der christlichen Ethik darin, daß zu den in der Selbstheiligung in Gott befolgten Geboten die altruistischen Gebote überhaupt mitgehören und daß »die für Gott sich Heiligenden im gemeinsamen Ziel, in Gott sich treffen« und darum auch den Liebeswillen Gottes betätigen müßten. Hiernach wäre der Wert der fremden Personliebe in dem Werte der Selbstheiligung bereits fundiert – eine Auffassung, die wir oben als falschen »Individualismus« zurückwiesen. Eine wahrhafte »Einigung« von Individualismus und Universalismus wäre auf diese Weise durchaus nicht gegeben, da vielmehr der Individualismus das Primat hätte. Auch historisch scheint uns diese Ansicht von Troeltsch für die christliche Gemeinschaftsidee unzutreffend. Das »in Gott sich treffen« ist nach ihr nicht ein bloß zufälliges, das sich durch Selbstheiligung eines jeden einstellt, sondern ist gleichursprünglich wie durch Selbstheiligung auch durch die Bruderliebe bedingt, die ihrerseits einen von der Selbstheiligung verschiedenen, nicht in ihr gegründeten, sondern von ihr unabhängigen Wert darstellt. Vgl. hiezu meinen Aufsatz: »Liebe und Erkenntnis I.« im Juliheft der Weißen Blätter, 1915.

weisen) geschieden werden. Das Verhältnis dieser zwiefachen Autonomie (die für alle der betreffenden individuellen Person zurechenbaren sittlich-relevanten Akte die unumgängliche Voraussetzung ist), besteht darin, daß volladäquate autonome und unmittelbare Einsicht in das, was gut ist, auch notwendig ein autonomes Wollen des als gut Erfassten setzt; nicht aber umgekehrt autonomes Wollen auch die volle unmittelbare Einsichtigkeit des in ihm als »gut« Vermeinten mitsetzt. Nur das ist ausgeschlossen, daß ein autonomes Wollen gleichzeitig ein völlig »blindes Wollen« sei, als welches nach früher Gesagtem ein Widerspruch in sich wäre resp. einen bloßen triebhaften Impuls mit Wollen verwechseln ließe. Aber zwischen solchem Impulse und durch unmittelbare adäquate autonome Einsicht bestimmtem Wollen stehen erstens alle Fälle inadäquaten oder gar bloß urteilsmäßigen Wissens um das Gute, zweitens alle Fälle bloß mittelbaren Wissens um das Gut- oder Schlechtfeln des betreffenden Willensprojekts. Mit all diesen Fällen kann aber autonomes Wollen und autonome Wahl durchaus verbunden sein – ohne daß doch auch voll autonome Einsicht in den Wert des Gewollten selbst gegeben wäre. So ist bei allen Akten des »Gehorsams« keine autonome unmittelbare Einsicht in den sittlichen Wertgehalt des als zu realisierend gebotenen Wertverhaltes gegeben; auch für den Fall, daß es so etwas wie ein »Sichselbstgehorsamen« oder einen Gehorsam gegen eine selbstgesetzte Willensnorm überhaupt gäbe, fehlte diese autonome Einsicht. Gleichwohl kann das Wollen, das »Gehorsam leistet«, ein voll autonomes Wollen sein, so es ausdrücklich auf den Willen »zu gehorchen« fundiert ist. »Gehorchen« d. i. ja das äußerste Gegenteil eines Verhaltens, dessen Extrem ein Handeln aus Suggestion und Anstechung ist. Wer Gehorsam leistet, will nicht das, was der andere will, nur »weil« es der andere will, sei das »weil« wie in purer Anstechung und Suggestion rein objektiv kausal gemeint, sei es gemeint im Sinne bewußter Motivation meines Wollens durch den fremden Willen, so also, daß sich das fremde Wollen in noch erlebter Kontinuität in das meinige – ohne zwischentretende Verständnisakte – umsetzt wie bei allem spezifisch sklavischen Verhalten. Wer Gehorsam leistet, der will vielmehr »gehorsamen« d. h. es wird der positive Akt des Gehorchens zunächst sein unmittelbares Wollensprojekt, auf das sich erst das Wollen des Gebotenen aufbaut. Das deutliche Verschiedenheitsbewußtsein des fremden und eigenen Wollens und das Verstehen des fremden Wollens »als« fremden ist für echtes Gehorchen also die notwendige Voraussetzung. So heteronom daher alles im obigen Sinne suggerierte Wollen und sklavische Verhalten

ist, so voll autonom ist das Wollen des Gehorchenden. Nach Kants Autonomiebegriff, nach dem Autonomie der Einsicht und des Wollens nicht geschieden sind, wäre hingegen jeder Fremdgehorsam an sich schon heteronomes erzwungenes Wollen. Faktisch aber liegt das Heteronome im Gehorsam (auch im Selbstgehorsam, wie gegen Kant zu sagen wäre, wenn es einen solchen gäbe) darin, daß die Einsicht in den sittlichen Wert des Willensprojekts des Gehorchenden keine autonom, sondern eine heteronom bestimmte ist. Das besagt nicht, daß hier jede Art von Einsicht überhaupt fehlte. Wo Einsicht überhaupt völlig fehlt, da reden wir von »blindem Gehorsam«, ein Fall, der im strengen Sinne überhaupt nicht mehr Gehorsam ist, sondern klawisches Verhalten. Sittlich wertvoller Gehorsam hingegen besteht da, wo trotz aller, Gehorsam qua Gehorsam charakterisierender fehlender Einsicht in den sittlichen Wert des gebotenen Wertverhalts die Einsicht in die sittliche Güte des Wollens und der wollenden Personen (oder ihres »Amtes«) noch evident gegeben ist, die sich im Gebieten der betreffenden Gebote oder (in concreto) dem Befehlen der betreffenden Befehle äußert. In diesem Falle besteht autonome unmittelbare Einsicht in den sittlichen Wert des Gebietens, mittelbare und heteronome Einsicht in den Wert des gebotenen Wertverhalts, gleichzeitig aber volle Autonomie des gehorsamleistenden Wollens. Auch ein sittlicher Gehorsam gegen Gottes Gebote müßte von der Einsicht in die wesenhafte Güte des gesetzgebenden Willens Gottes bereits fundiert sein; nicht also dürfte — sollte das Verhalten nicht klawisch sein — die Handlung darum erfolgen, weil Gott es geboten hat. Ist die Einsicht in die Güte der gebietenden Autorität oder Person keine volladäquate, also auch der möglichen Täuschung unterworfen, so kann es auch sein, daß die gebotene Realisierung des Wertverhalts durch den Gehorchenden die Realisierung eines sittlich Schlechten darstellt. Obgleich in diesem Falle das Wollen und Tun in der Ausführung des Gebotenen seitens des Gehorchenden schlecht und schuldhaft war, hat doch nicht er, sondern der Befehlende die Verwirklichung dieses Schlechten verschuldet und der sittliche Wert seines Gehorsams bleibt hiervon unberührt.

Da wir zur Einsicht kommen können, es sei eine andere Person ihrem individuellen Wesen nach sittlich besser und höherstehend als wir selbst sind, so wäre es ganz unsinnig, das Folgen der eigenen Einsicht in der Beurteilung eines jeden besonderen unserer Willensprojekte zur Bedingung eines jeden guten uns zurechenbaren praktischen Verhaltens zu machen. Ein Autonomiebegriff wie jener Kants, der dies strenge genommen fordert, würde nicht nur jede

sittliche Erziehung¹ und Unterweisung, sondern auch schon die Ideen eines »sittlichen Gehorfams«, ja sogar die weit höhere Form der sittlichen Fremdbestimmung, jener nämlich durch die Nachfolge des reinen guten Beispiels, das die einsichtig gute Person gibt, endlich selbst die in der Liebesvereinigung mit Gott gegebene, unmittelbare, nicht also durch Gehorsam gegen ein »göttliches Gebot« vermittelte Evidenz über die Sinneinheit unseres und des göttlichen Wollens als »heteronomes« Verhalten ausschließen. Das richtige Prinzip der autonomen Einsichtigkeit alles sittlich wertvollen Seins und autonomen Verhaltens fordert aber durchaus nicht, daß das Individuum durch sein eigenes subjektives Einsehen des Einsichtigen zur faktischen sittlichen Einsicht in Gut und Böses gelange. Sein Weg zu der Einsicht in die Werte und ihre Verhältnisse selbst kann durch Autorität, Tradition und Nachfolge beliebig vermittelt sein. Sein Verhalten bleibt gleichwohl ein autonom einsichtiges, wenn es in den verschiedenen Erkenntniswert dieser möglichen Quellen sittlicher Einsicht selbst wieder klare Einsicht hat und sie neben der Quelle seiner eigenen individuellen Lebenserfahrung ihrem ihm einsichtigen generellen Werte gemäß würdigt.

d) Unser Personbegriff im Verhältnis zu anderen Formen personalistischer Ethik.

Nach den gefundenen Resultaten über das Wesen und den Wert der Person sind nun auch die sehr verschiedenen Formen des ethischen Personalismus zu beurteilen, die sich im 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart ausgebildet haben und denen teils stärkere, teils schwächere allgemeine geistige Strömungen entsprechen. Es sei erlaubt, die Züge, welche der hier vertretene Personalismus mit jenen Formen teilt und was er an ihnen zurückweist, kurz zu umschreiben. Die vorhandenen Formen ethischen Denkens in dieser Richtung lassen sich am leichtesten einteilen nach folgenden Gesichtspunkten:

1. Je nachdem das Sein der Person (resp. der höchstwertigen Person) als das Ziel aller Gemeinschaft und des historischen Prozesses angesehen wird oder umgekehrt das Sein der Person nur in dem Maße als wertvoll gilt, als sie für die Gemeinschaft und den Fortgang der Geschichte irgendein Bestimmtes leistet (z. B. die Kulturentwicklung fördert).

2. Je nachdem die bewußte Intention der Person auf ihren höchsten Selbstwert als gefordert gilt oder umgekehrt der Satz gilt,

1) Wie schon Herbart mit Recht hervorgehoben.

die Person könne nur dadurch ihren höchsten Selbstwert faktisch erreichen, daß sie ihn in keinem Akte des Wollens intendiert. (»Nur wer sich verlieren will, wird sich gewinnen.«)

3. Je nachdem die Person (in vorher ausgeführtem Sinne) nur als Vernunft-Person als Träger eines höchsten Wertes betrachtet wird (Kant und der klassische Idealismus) oder die individuelle geistige Person gerade im Maße, als sie individuell und unwiederholbar ist, als der Träger des formal höchsten Wertes gilt (Schleiermacher). Die erste dieser beiden Annahmen schließt von selbst die Idee material verschiedenwertiger Personen aus. Denn diese Annahme ist ohne die Annahme einer ursprünglichen Individualisierung der Person qua Person selbst (also unabhängig von Leib und empirischem Erlebnis-Inhalt) nicht möglich. Unter der entgegengesetzten Voraussetzung gilt daher allein, es sei ein Mensch um so sittlich wertvoller als er Person geworden ist, und das heißt dann, als er sich durch ein überindividuelles Vernunftgesetz bewegen lasse.

4. Je nachdem außer dem Begriff der Einzelperson auch dem Begriffe der Gesamtperson (z. B. Nationalpersönlichkeit, Staatspersönlichkeit) eine von unserer begrifflichen Setzung unabhängige Realität zugestanden wird und je nach der Art, in der das kategoriale Verhältnis von Einzelperson und Gesamtperson (Ganzes-Teil, Teilnahme, Gliedschaft usw.) verstanden wird. Das wichtige Problem der sittlichen Solidarität von Einzelpersonen in der Gesamtperson gehört in den Umkreis dieser Fragen.

5. Je nachdem als Träger der sittlichen Höchstwerte und als Hauptschauplatz des sittlichen Prozesses die intime Person, d. h. die Person, wie sie sich selbst und sich selbst ausschließlich erlebt, angenommen ist oder die soziale Person, d. i. die Person (Einzel- oder Gesamtperson), sofern sie sich als Subjekt irgendwelcher sozialer Akte erlebt und erlebt weiß, die sich auf andere Personen (Einzel- oder Gesamtpersonen) beziehen.

6. Endlich scheiden sich die verschiedenen, von faktischen Strömungen getragenen Schätzungsformen der Personen sehr stark darin, welche der angeführten Wertmodalitäten sie zum zentralsten Wertinhalt der Person machen; ob also das Ideal des Heiligen (Modalität des Heiligen), ob das des Genius (Modalität der Geisteswerte), ob das des Helden (Modalität des Edlen), ob das des »führenden Geistes« (Modalität des Nützlichen) oder des Künstlers des Lebensgenusses (Modalität des Angenehmen) vorwiegt und welche Rangordnung zwischen diesen materialen Persönlichkeitstypen angenommen wird.

ad 1.

Nach dem ersten Unterscheidungsgrunde stehen sich innerhalb der geistigen Strömungen des letzten Jahrhunderts äußerst ungleiche Paare gegenüber: Kant und Fr. Nietzsche (um von Kleineren zu schweigen) stehen auf der Seite des Selbstwertes des Seins der Person, die in so mannigfacher Weise aufgestellte Theorie der »großen Männer« und das ihr sonst ganz entgegengesetzte Ethos der sozialistischen und kommunistischen Strömungen erklären den Personwert als derivativ, als abhängig von dem, was die Person einer unpersonlichen Gemeinschaft resp. einem unpersonlichen historischen Prozesse (der Kultur-, Zivilisation- und Staatsentwicklung usw.) leistet. (So z. B. in der Ethik von W. Wundt.) Kant und Nietzsche, so grundverschieden ihr Personbegriff ist, messen den Wert einer Gemeinschaft oder Gesellschaft, desgleichen den Wert eines historischen Prozesses daran ab, ob und wie weit sie geeignet sind, dem Sein von Personen (bei Nietzsche dem Sein der wertvollsten Personen, der »großen Persönlichkeit«, bei Kant dem Sein der Vernunftperson in jedem Menschen) die bestgeeignete Grundlage ihrer Existenz und ihres Wirkens zu geben. Das Ziel der Geschichte des Menschen besteht — für Nietzsche — in den »höchsten Exemplaren« des Menschen, für Kant in einer Gemeinschaft, die freiwillende Vernunftpersonen möglich macht. Einen sogenannten überpersonalen höchsten Wertträger (heißt er Gemeinschaft, Kultur und Kulturentwicklung, eine sittliche Weltordnung, heißt er Staat usw.), kennen sie nicht. Keine »Hingabe« an einen solchen Wertträger erteilt der Person erst einen Wert, den sie nicht vorher schon besessen hätte (wie immer sich dabei ihr Wert in solcher Hingabe notwendig äußern und bekunden möge). In schärfstem Gegensatz stehen dann auch beider Lehren zu allen Lehren des nachkantischen deutschen Idealismus, besonders zu Fichtes und Hegels Gedanken, die Hingabe an eine überpersonale und überindividuelle »sittliche Weltordnung«, oder an so beschaffenen Staat und so beschaffene Kulturevolution als an höchste Wertträger dem Wertsein der Person als Bedingung auferlegen, und denen sich konsequent auch die Gottesidee selbst entpersonalisiert (Pantheismus).

In diesem einen, aber höchstwichtigen Punkte stimmen die von mir gefundenen Wesensranggesetze genau mit beider Lehren überein. Obzwar Sachwerte als solche höher sind als Zustandswerte (z. B. des Wohlgefühls), so sind doch Personwerte als solche höher wie Sachwerte, also z. B. auch geistige Personwerte höher wie geistige Sachwerte. Wie immer (s. d. F.) die Nichtintention des Wollens der Person auf ihren eigenen Wert erste Fundamentalbedingung ihres faktischen

möglichen Wertes sei, bleibt doch ihr Wert der Wert der Werte; bleibt Verherrlichung der Person, in letzter Linie der Person der Personen d. i. Gottes der sittliche Sinn auch aller sittlichen »Ordnung«. Gemeinschaft und Geschichte haben als letzte Maßstäbe also immerdar die Idee über sich, wie weit sie dem puren Seinswert des Maximums wertvollster Personen (Einzel- und Gesamtpersonen, wie sich zeigen wird) Grundlage der Existenz und des Lebens geben. Daß aber im Gegensatz zu diesem unserem Prinzip nur der Dienst an Gemeinschaft und Geschichte der Person Wert verleihe, ja erst die Förderung, die sie diesen zuteil werden lasse, das ist im Grunde die gemeinsame Voraussetzung ebenso wohl jener überspannten »großen Männer«-verehrung, wie sie Carlyle, Treitschke und andere breit entfalteteten als eines großen Teiles der deutschen Philosophie (ich nenne von neueren nur W. Wundt) als endlich aller Spielarten des ethisch gefärbten Sozialismus und Kommunismus. So tiefgreifend die Verschiedenheit der genannten Strömungen untereinander ist, in diesem Punkte beüßen sie ein Gemeinsames, das um so schärfer herauszuheben ist, als es vermöge der sonstigen Differenzen so selten bemerkt wird. Der Grund, daß es so selten bemerkt wird, ist aber, daß man ethischen Wertpersonalismus und historischen Kausalpersonalismus (sowie Wertkollektivismus und historischen Kausalkollektivismus) ungenügend zu scheiden pflegte und dabei zur Annahme neigte, es müsse einem Wertpersonalismus auch immer ein Kausalpersonalismus, einem Kausalkollektivismus auch immer ein Wertkollektivismus entsprechen. Dem ist aber durchaus nicht so.

Der »Individualismus« der Lehre von den »großen Männern«, die »groß« heißen, weil sie auf den Gang der Geschichte eine mächtige Wirkung ausgeübt oder weil sie ein Volksganzes auf ein höheres Niveau seines Daseins hoben, ist im Gegensatz zu Kants und Nietzsches Lehre eine ausgeprägt wertkollektivistische Lehre. An der Förderung einer außerpersonalen »Entwicklung« oder einer ebenso gedachten »Gemeinschaft« wird hier der Wert des Menschen gemessen. Diese Lehre stellt also gleichzeitig einen kausalen Personalismus und einen Wertkollektivismus dar. Nur als das X des Ausgangspunktes einer starken historischen Wirksamkeit, nicht als die Seinsfülle, welche diese x-Stelle erfüllt, wird ihr gemäß »der große Mann« als »groß« geschätzt. Aber die Ethik muß gegen diesen Maßstab, der für engere Zwecke des Historikers (und auch hier nur des politischen) eine gewisse Bedeutung haben mag, entschieden protestieren. Sie hat an dem Wertpersonalismus festzuhalten, für den aller letzte Sinn und Wert von Gemeinschaft und Geschichte gerade darin liegt, daß sie

Bedingungen dafür darstellen, daß sich in und an ihnen wertvollste Personaleinheiten enthüllen und frei auswirken können. In dem bloßen Sein und Wirken der Personen¹ findet für den Wertpersonalismus alle Gemeinschaft und Geschichte also ihr Ziel. Und dieser Satz wäre auch durchaus unverleglich, wenn jener Kausalpersonalismus ganz irrig wäre und man sagen dürfte, daß im Laufe der menschlichen Geschichte die treibenden Faktoren historischer Veränderung aus den Personen immer mehr heraus- und immer mehr in die Massen hineinfallen. Mit der Annahme dieses Satzes – den wir für richtig halten, aber hier nicht beweisen – wäre durchaus kein Wertkollektivismus verbunden. Ja, es wäre sogar die Frage zu stellen, ob es nicht vielleicht dieselben Prozesse sind, die, indem sie die Personen von einer bloßen Diensthaft an eine unpersonliche Gemeinschaft und Geschichte um so mehr entlasten, als das zentralste Sein, die tiefste Seins- und Wertschicht der Personen durch diesen Dienst berührt würde, gleichzeitig in die außerpersonalen Faktoren der Massenbewegungen und »Verhältnisse« die Kräfte mehr und mehr hineinverlegen, welche die Geschichte treiben. In der Tat stellen die vereinigten Mächte der wachsenden Interessensolidarität durch Arbeitsteilung und Verbindung (»Organisation«) und aller Art von Produktionstechnik solche Prozesse dar. Sie machen gleichzeitig, daß immer tiefere Schichten der Person und daß »Geist« überhaupt von Aufgaben entlastet werden, die ihrem Wesen nach von nichtpersonalen, nichtgeistigen Kräften realisiert werden können; und daß die Kausalfaktoren des historischen Geschehens immer mehr aus der Person in die Massen hinüberwandern. Die Person, je weiter wir in primitive Zeiten zurückgehen, Ursache des historischen Geschehens wird immer mehr seine Blüte und sein Sinn. Ja, man darf noch mehr sagen: Was am Menschen wahrhaft personal und geistig ist, das wird im Laufe der Geschichte von der Macht und Bindung durch die Geschichte in einem unendlichen Progressus immer eingreifender entbunden: Es wird zeitfreier im Laufe der Zeit; es wird mehr und mehr überhistorisch im Laufe der Geschichte; wird immer mehr der Rolle enthoben, bloße Ursache und Wirkung innerhalb der historischen Kausalität zu sein.

Aus diesem merkwürdigen Zusammenhang ergäbe sich aber für die Ethik ein Grundsatz, der nicht minder wichtig wäre, wie die Sätze, die Selbständigkeit und Freiheit der Person von aller formal mechanischen Kausalität begründeten. Er lautet: Alle

1) Einzel- und Gesamtpersonen, wie das Folgende zeigt.

positiven Werte, die durch außerpersonale und außergeistige Kräfte ihrer Natur nach realisiert werden können, sollen dies auch werden. Oder kürzer: Alles Mechanisierbare soll auch mechanisiert werden. Daß dieser Satz nicht zusammenfällt mit der Gedankenrichtung jener positivistischen Ethik, die wie z. B. jene H. Spencers in der zunehmenden Ausschaltung von Liebe, Opfer, Gewissen, Pflichtzwang, — ja schließlich Person und Geist überhaupt einen zunehmenden »Fortschritt« der Geschichte erblickt, braucht kaum gesagt zu werden. Wohl aber zieht er eine scharfe Grenze alles echten ethischen Personalismus und Idealismus gegen deren wahrhaft reaktionäre und »romantische« Scheinformen, die das personale Prinzip auf Kosten eines möglichen Mechanismus, z. B. Liebe und Opfer auf Kosten einer möglichen Interessensolidarität, geistig personale Betätigung auf Kosten möglicher kollektiver Organisationen und Maschinen künstlich erhalten und fixieren wollen. Diese Scheinformen dienen nicht der Befreiung des Persönlichen in allem Menschlichen, sondern im Gegenteil der Erhaltung seiner Knechtschaft. Wie umfassend die Anwendbarkeit dieses Prinzips ist, soll hier nicht ermesselt werden. Nur dies sei angedeutet, daß es für alle Gestalten des personalen Geistes, nicht nur den singularen, sondern auch den kollektiven Gestalten, z. B. für die Nationen im Verhältnis zum internationalen Zivilisationsmechanismus gültig ist. Überall hebt erst die zunehmende Mechanisierung in der Verwirklichung der überhaupt mechanisierbaren Werte das Eigentümliche und Selbstwertige der personalen Geistesgestalten reiner und reiner heraus — anstatt diese Gestaltungen — wie der Positivismus und der unechte Personalismus gemeinam und nur mit entgegengesetzter Bewertung annehmen, zu vernichten.

ad 2.

In Hinsicht auf den zweiten der genannten Punkte geht der hier vertretene ethische Personalismus von dem Satze aus, daß es zum Wesen jedes möglichen Wertwachstums der Person gehöre, daß sie ihren eigenen sittlichen Wert niemals willentlich intendiere. Es war ein tiefes Mißverständnis des echten Personalismus, wenn ebenso viele Formen der sich »Individualismus« nennenden ethischen Denkrichtungen als viele deren Gegner annahmen, es müßten, wenn Personwerte sich realisieren, diese Personwerte auch gewollt werden. Nun ist aber gerade das Gewolltsein sogar die einzige Art, in der personaler Eigen- wie Fremdwert niemals realisiert werden, ja nicht einmal zur Gegebenheit kommen kann. Einstellung auf die mögliche eigene

Selbstachtung, jede Art von »Sittentolz«, jedes willentliche Gerichtetsein auf die eigene »Würde« anstatt auf den zu realisierenden Sachwert oder Zustandswert, sind also keine Verhaltensweisen, die sich mit dem Prinzip decken könnten, es seien doch die Personwerte die höchsten Werte.¹ Im Gegenteil ist klar, daß diese Einstellungen die Verwirklichung des sonst m ö g l i c h e n Personwertes in und kraft ihrer Äkttbetätigung in der betreffenden Person gerade hindern und hemmen müssen. Denn da es zum Wesen der Person als des konkreten Subjektes aller möglichen Akte gehört (im Unterschied von Ich, Seele, Leib), nie gegenständlich werden zu können, vermag sie nur durch eine Täuschung zu meinen, sich selbst gegenständlich zu werden. Indes befragt unser Satz nicht, daß das Wertwachstum der Person ein ausschließlich objektives in dem Sinne sei, daß sie dieses Wertwachstum nicht auch erlebe. Aber dieses Erleben ist (zeitlose) F o l g e ihres gerade n i c h t unmittelbar auf sich gerichteten Wirkens, nicht also ein intendierter Inhalt. Andererseits ist es ein Irrtum der antipersonalistischen Ethik von der Einsicht, daß dieses für alle ethisch positive Haltung wesentliche A u ß e r s i c h g e r i c h t e t s e i n der Person und die Nichtintention ihres Eigenwertes etwas d a g e g e n besage, daß die Person eben gerade in dieser Haltung i h r e n Wert realisiere und daß Personwerte allen übrigen Werten an Rang übergeordnet seien. Dieser Irrtum entspringt dem Vorurteil, daß die h ö c h s t e n Werte (resp. Wertinhalte wie gutsein, vollkommensein usw.) auch zu Projekten oder zu projektbestimmenden Faktoren des Wollens werden müßten. Wir hatten aber schon früher den Satz gefunden, daß sich die mögliche Realisierbarkeit von Werten durch Wollen und Handeln zur Höhenlage dieser Werte wesensgesetzmäßig gleichsam umgekehrt proportional verhält. Eben der Grenzfall nach oben ist es, wenn der Personwert als der höchste Wert von dieser u n m i t t e l b a r e n Realisierbarkeit durch das Wollen am meisten – nämlich absolut – ausgeschlossen ist. Auch die Begriffe der »Sorge für das eigene Seelenheil« und der dazugehörige höhere Begriff der »Selbstheiligung«, endlich der aus der Weltmoral stammende der »Selbstvervollkommnung« müssen von diesem Prinzip aus in die richtigen Grenzen ihrer Gültigkeit gesetzt werden. Sie besitzen volle (der Wertrangordnung entsprechende) Gültigkeit, wenn die »Seele« und das »Selbst« in

1) Über Demut und Stolz vergleiche meine »Abhandlungen und Aufsätze«, I. Band, 1. Aufsatz. Der Gedanke ist auch scharf ausgeprägt in der richtig erfaßten christlichen Gottesidee: Gott verherrlicht sich selbst im Aktus seines weltlichöpferischen Liebeswillens; nicht aber intendiert er im Schöpfungsaktus seine Verherrlichung.

diesen Wortverbindungen von der Person (als ein für diese noch möglicher Gegenstand, als ein Betätigungsfeld für sie) scharf unterschieden werden; sie sind aber ungültig, wenn »Seele« und »Selbst« mit der Person gleichgesetzt werden. Es ist darum nicht ausgeschlossen, daß eine Person in der Intention, aus Liebe für eine andere Person ihr eigenes »Seelenheil« zu opfern eben in diesem Aktus den Höhepunkt ihres Eigenwertes finde. Dies wenigstens, sofern und soweit das »Seelenheil« als Schicksal und Wert eines bestimmten gegenständlichen Dinges vorge stellt wird. Versteht man aber unter »Seelenheil«, »Selbstvervollkommnung« usw. das Heil, die Vervollkommnung der Person selbst, so gehören eben diese Werte zu jener bisher viel zu wenig studierten Klasse von Werten, deren notwendige Realisierungsbedingung geradezu ihre Nichtintention durch das Wollen ist.

Das Gefagte gilt natürlich nicht minder für die Gesamt- oder Kollektivperson, z. B. für die Nation. Nur dadurch kann eine Nation ihr eigentümliches Bestes entfalten (in Kultur, Ethos usw.), daß ihre Glieder die Reflexion, sie müßten als Angehörige dieser Nation in einer bestimmten Richtung handeln und wirken, bilden und schaffen, aufs strengste aus ihren Intentionen verbannen und sich nur von den Sachwerten leiten lassen, die in der Erfassungsspannweite des nationalen Geistes und Ethos liegen.¹

ad 3.

Person und Individuum.

An keiner Stelle trägt der ethische Personalismus, zu dem uns die Untersuchung führte, einen so stark von den vorhandenen ethischen Strömungen abweichenden Charakter als in der Stellung, die er dem Werden und Sein der geistigen Individualität der Person als Träger des sittlichen Wertes verleiht. Personwert selbst ist uns die höchste Wertstufe und als solche allen Wertarten, deren Träger Wollen, Tun, Eigenschaften der Person sind, ebenso an Rang überlegen als den Sachwerten und Zustandswerten. Auch das »Wollen« der Person kann nie besser oder schlechter sein als die Person, deren Wollen in Frage steht. Gleichzeitig aber — so zeigte ich — ist jeder Mensch, eben

1) Vgl. meinen Aufsatz: »Das Nationale in der Philosophie Frankreichs«, I, Der Neue Merkur, Augustheft 1915. Das Eigennationale des Geistes geht gerade verloren, wenn er nicht selbst (gleichsam als Stoß), sondern nur die Reflexion über ihn (gleichsam als Zug) wirksam ist.

im selben Maße als er reine Person ist, ein individuelles und darum von jedem anderen unterschiedenes einmaliges Sein und analog sein Wert ein individueller einmaliger Wert. (Und dies gilt selbstverständlich ebensowohl für Einzelpersonen als wie für Gesamtpersonen, z. B. das griechische oder römische Volk.) Demgemäß gibt es außer dem allgemeingültigen objektiven Guten (und dem aus ihm sich ergebenden Sollensinhalt) für jede Person (Einzelperson oder Gesamtperson) noch ein individualgültiges, aber nicht minder objektives und prinzipiell einsichtiges Gute, für dessen Erfassung wir das »Gewissen« in einem prägnanten Wortsinne in Anspruch nehmen. Alle letzten Träger sittlicher Werte sind demgemäß nicht nur in ihrem Sein, sondern auch in ihrem Wert verschieden und ungleich, und zwar im selben Maße, als sie als reine Personen begriffen werden. Jede Annahme ihrer Wertgleichheit (und daraus erwachsender Pflichtgleichheit) ist mithin entweder eine pure Fiktion oder sie erwächst (in diesem Falle rechtmäßig) erst durch den Hinblick auf einen besonderen Aufgabenkreis, der in der Idee des allgemeingültig Guten verankert ist. »In Hinsicht auf« diesen Aufgabenkreis, z. B. »als« ökonomische Subjekte, »als« Träger staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten usw., können sie dann und müssen sie im gegebenen Falle (der ein Gegenstand besonderer Untersuchung ist) als gleich »gelten«. Im sittlichen »Ideal« müßte mithin — ohne Verletzung der allgemeingültigen, aus der Idee des Personwertes überhaupt fließenden Normenreihe — jede Person unter sonst gleichen organischen, psychischen und äußeren Umständen von jeder anderen Person sich ethisch verschieden und verschiedenwertig verhalten. Ob und wie weit die an sich bestehende Verschiedenheit und Verschiedenwertigkeit der Personen auch für uns zur Gegebenheit gebracht oder gar »festgestellt« werden kann, ist damit noch nicht entschieden. Könnte sie es nicht — auf alle Fälle bestände sie vor der Idee des allliebenden und allwissenden Gottes. Gerade »vor Gott« haben wir uns also die Personen und ihre Individualwerte als schlechtthin verschieden zu denken und nicht eine sog. »Gleichheit der Seelen vor Gott« anzunehmen, die Einige — zu Unrecht, wie es uns dünkt — als Lehre des historischen Christentums ausgeben.¹ Ja, als Ergebnis unserer Untersuchungen kann geradezu der Satz gelten: Menschen sollen um so mehr gleich werden und darum als gleichwertig »gelten«.

1) Soweit sich solche Lehre findet, kann sie durch eine nachträgliche Verunstaltung des Christentums durch die stoische Philosophie erklärt werden.

je niedriger und relativer im Rang der Wertordnung die Güter und Aufgaben sind, in bezug auf die sie als Subjekte der »Besitzer« für diese und der Verpflichtungssubjekte für jene genommen werden. Die Aristokratie »im Himmel« schließt – populär gesagt – die Demokratie »auf Erden« so wenig aus, daß sie sie vielleicht sogar fordert. Ist die Stillung der triebhaften Bedürfnisse in der Ordnung ihrer Dringlichkeitsstufen eine Bedingung – nicht für das Sein, – wohl aber für das Inerscheintreten der in sich selbst individuellen und verschiedenwertigen geistigen Personen (in Akten, Taten, Werken), so sollen auch die Güter und Aufgaben, die den je dringlicheren Bedürfnissen entsprechen, für die Menschen immer mehr gleich und d. h. gleicher werden, und zwar gleicher, gerade damit ihre Verschiedenheit in Hinsicht auf absolute oder weniger relative Seinswerte, sowie ihre auf höhere Güter und Aufgaben bezogenen werthöheren Fähigkeiten nicht verborgen und verdeckt bleiben.¹

Vergleiche ich mit diesem Ergebnis die herrschenden ethischen Strömungen, so muß fast als vollendete Verkehrung des Richtigen jene breite, noch heute nachwirkende Strömung des »Individualismus« der Philosophie des 18. Jahrhunderts erscheinen, nach der Menschen und Menschenwerte um so mehr als »gleich« angesehen werden, je mehr sich ihr Sein der absoluten Seinsstufe nähert (als »Vernunftwesen«) und je mehr sie nach Werten der höchsten Rangstufe (Heil und geistige Werte) verglichen werden; um so mehr aber auch als ungleich sein-sollend (oder doch sein-dürfend) erscheinen, je mehr sich ihr Sein dem sinnlichen Leibzustand nähert und sie nach Werten der niedersten Rangstufen verglichen werden. Diese Verbindung von transzendentelem Universalismus mit empirischem Aristokratismus und Individualismus ist also das genaue Gegenteil unserer Meinung. Sie hat – wie wir schon sahen – ihre philosophische Grundlage in der Voraussetzung einer sog. »überindividuellen transzendentalen Vernunft«, die sich, sei es erst vermöge des Leibes (eine neue Gestalt des Averroismus), sei es erst durch den besonderen nur induktiv feststellbaren Inhalt des Seelenlebens eines jeden in eine Vielheit von Personen konkretisiere. Die Idee eines geistigen qua geistigen Individuums und die weitere Idee, daß gerade mit der Reinheit der Geistigkeit die Individualisierung von Sein und Wert sich steigere, hat in dieser Denk-

1) Die vielfachen wichtigen Anwendungen dieses Grundsatzes auf Gesellschaftslehre, Politik, Rechtswissenschaft können hier nicht entwickelt werden.

weise natürlich keine Stelle. Dazu tritt noch, daß dieser sog. »Individualismus« die Idee des Einzelnen (gegenüber der Gesamtheit) mit der ganz anderen des Individuums (gegenüber dem Allgemeinen resp. Allgemeinmenschlichen) teils verwechselt, teils doch beide Ideen eng aneinander gebunden wähnt. Im Gegensatz hierzu schließt unser »Individualismus« die Realität der Gesamtperson (natürlich auch als individuelle) und die ethischen Folgen dieser Annahme in keinem Sinne aus. Andererseits setzt diese Denkweise (der auch Kants Lehre durchaus angehört) alles nur individualgültige Gute dem bloß »subjektiven«, d. h. als gut nur Dünkendem gleich. Die individuelle Person ging in dieser Strömung weiterhin ganz in die soziale Person auf, ohne daß man gewährte, daß jede individuelle Person noch als soziale und ebenso ursprünglich als intime Person angesehen werden kann und beides nur Seiten und Ansichten ihrer ungeteilten Ganzheit sind. In diesem Gedankengefüge konnte dann bei einigen (so insbesondere bei Kant) mehr die staatsrechtliche Person, der Staatsbürger im Ganzen der sozialen Person als Haltepunkt für den ethisch relevanten Personbegriff überhaupt bevorzugt werden, bald (wie vor allem in der englischen Philosophie) die soziale Einzelperson als ökonomisches und privatrechtliches vertragsschließendes Subjekt. Und nur diese »Person« war es, die in der Ethik dieser Gedankenrichtung die höchste Wertschätzung erhielt.

In dieser speziellen Frage freilich, wie sich die soziale Person als Staatsbürger zur sozialen Person als Subjekt des Privatrechts zueinander verhalten, müssen auch wir auf die Seite Kants treten. Die Person als letztere muß in jedem Menschen der Person als Staatsbürger unterworfen gedacht werden. Sie muß es darum, weil der Staat in einer rationalen Regelung des Lebenswillens und einer angemessenen Verteilung der Lebensgüter (einer Volksgemeinschaft) den höchsten Sinn seiner Existenz hat, wogegen es alles Privatrecht prinzipiell mit den der vitalen Wertreihe untergeordneten Werten des Nützlichen und Angenehmen, resp. mit dem auf sie gerichteten Willen (und den durch diese Wertqualitäten umspannten Gütern) in seiner vernünftigen Regelung zu tun hat. Insbesondere muß das ökonomische Subjekt gemäß unserer Wertordnung der Person als Staatsbürger so unterworfen gedacht werden, daß alle Gesetze der Gleichzeitigkeit und der Folge von Wirtschaftsvorgängen, die sich unter der Fiktion (wie sie Adam Smith vor seine Lehre setzt) rein ökonomischer, d. h. selbstfächtiger, gleicher, in bezug auf die Konjunkturen allwissender, kontinuierlich (ohne Schlaf, Trägheit ufw.) arbeitender Subjekte ableiten lassen, für die Person als Glied des Staates, d. h. für den

Willen des Menschen als Staatsbürger nur eine Summe technischer Regeln bilden, die zu frei variablen Zwecken anzuwenden sind.¹

Aber diese tiefe Einsicht Kants macht den in seinen (und seiner Nachfolger) Grundbegriffen bereits angelegten Irrtum nicht geringer, die bloß soziale Person mit der Person überhaupt, die Vernunftperson mit der geistig-individuellen Person und die für die Idee allen Rechts (auch Privatrecht, Kirchenrecht) vorausgesetzte Idee gleich »geltender« Vernunftpersonen außerdem noch mit der Idee der staatsbürgerlichen Person fälschlich identifiziert zu haben.²

Denn darüber dürfen wir nach dem Vorangegangenen nicht im Zweifel sein, daß der Kern der individuellen Geistesperson (an der die »Vernunftperson« wie die »soziale Person« überhaupt nur ein durch Bezug auf gewisse Sphären und Aufgaben bestehende abstrakte Inhalte darstellen) gleichwohl allem Staat und aller bloßen Personalität als Staatsbürger überlegen und ihr letztes Heil von ihrem Verhältnis zum Staate völlig unabhängig ist. Auch die Idee des Staates ist (von oben gesehen) fundiert in der Solidarität individueller Geistespersonen überhaupt (nicht in einem Vertrage solcher) und einer möglichen Liebesgemeinschaft solcher, (von unten gesehen) aber in einer möglichen, in vitaler Sympathie gegründeter Lebensgemeinschaft³ (nicht in einer Zweckgesellschaft), die sein Stoff ist. Als Glied eines überall individuellen und in sich ungleichen wie ungleichwertigen Reiches freier geistiger Personen ist die Person

1) Wie im Einzelnen im kleinen das einheitliche Lebenszentrum (und die vernünftige Regelung seiner Regungen) alle auf Angenehmes und Nützlichendes zielenden Strebungen einschränkt und nach seinen »Zielen« hin ordnet, scharf im großen der Staat die Gesellschaft ein und der Mensch als Staatsbürger das ökonomische und genießende Subjekt. Hierbei ist auch die Enthaltung des Eingriffs des Staatswillens in die nach jener Fiktion gesetzlich geregelten Wirtschaftsvorgänge noch als ein positiver Willensaktus des Staates anzusehen. Treibt also der Staat z. B. Freihandelspolitik im Gegensatz zu einer Politik des Schutzzolls, so tut er dies nicht um eines »Prinzips« des Freihandels willen, sondern weil er die Enthaltung eines Eingriffs in die freie Konkurrenz für seine Aufgabe als zweckmäßig erachtet.

2) Seine Bestimmung des »höchsten Gutes« auf Erden als einer freien weltbürgerlichen Staatsverfassung, nach der jeder Bürger und Untertan ist und jedes Zweck mit dem Zweck jedes anderen in einem System zusammenstimmt, ist hiervon nur eine Folge.

3) Die Lebensgemeinschaft (und ihre Bedingungen, z. B. ein Territorium überhaupt usw.) ist nicht nur Stoff für den Staatswillen (wie bei Kant), sondern ein Mitkonstituens seines Wesens.

mithin in jedem Betracht staats- und wir können auch sagen rechts überlegen.

Darum kann der Staat (im äußersten Ausmaße) wohl das Opfer des Lebens der Person fordern (z. B. im Kriege), niemals das Opfer der Person überhaupt (ihres Heiles und Gewissens) oder auch nur eine schrankenlose »Hingabe« der Person an ihn.¹ Wie die ökonomische Person unterstaatlich ist, der Kern der individuellen Geistesperson überhaupt überstaatlich, so ist aber weiterhin die gesamte intime Personensphäre² außerstaatlich. Auch für die intime Person gilt indes das Prinzip der ursprünglichen Solidarität (da es für die Geistesperson überhaupt gilt), und auch die intime Person ist als Person nur der geistige Kern in der intimen Seite der Schichtungseinheit des sinnlich-vitalen-geistigen Wesens, das der Mensch darstellt. Darum hat der Mensch als relativ intime Person auch eine eigentümliche Verknüpfungsform mit dem Menschen als relativ intimer Person. Sofern hierbei wieder von der jeweiligen Individualität der intimen Person und deren Verschiedenheiten, wie Wertverschiedenheiten, abgesehen wird und die intimen Personen als gleich und als gleichwertig genommen werden, wird sie zum Subjekt des kirchlichen Rechts. Auf dieser Verknüpfungseinheit überhaupt aber beruht, sofern sie auf den solidarischen Heilswert eines Reiches und Ganzen von Personen bezogen ist, die Idee und das Wesen der Kirche (s. d. F.).

Ist damit das Verhältnis unseres »Personalismus« zu jenem der Kantischen Philosophie und ihrer Gefolgschaft festgestellt, so möge hier noch kurz sein Verhältnis zu anderen Arten dieser ethischen Auffassung dargetan sein.

Wenigstens in dem hier in Rede stehenden Punkte scheint uns Schleiermacher dem, was wir für richtig halten, noch am nächsten gekommen zu sein. Hat er doch – wenn auch auf einer subjektivistischen Grundlage, die nicht die unsere ist – die Ideen eines individuellen Heiles jeder Einzel- und Gesamtperson, eines nach

1) Ich kann nur eine maßlose Banalität und kindische Vereinfachung der Probleme darin sehen, wenn man neuerdings auch bei Forschern von Bedeutung immer den (nach ihrer Ansicht falschen) »Individualismus« der liberalen »mechanischen« Staatsauffassung mit einer »universalistischen« »organischen« Staatsauffassung konfrontiert findet, nach der der Staat ein »überindividuelles« Sachgut sei, für das das Individuum jegliches Opfer zu bringen habe; oder wenn man unsere deutsche Staatsauffassung als die Erbschaft der antiken verherrlicht. Alle »antike« Staatsauffassung ist durch Jesus ein für allemal abgetan.

2) Vgl. das Folgende über diesen Begriff.

individuellem Gewissen Guten, einer geistigen Individualität gegen die rationalistische Lehre Kants wieder restituiert.¹

In einer ganz falschen Richtung zwar, aber doch aus einem berechtigten Motiv heraus hat Max Stirner an den Lehren des Rationalismus Kritik geübt und daraufhin seinen anarchischen »Individualismus« entwickelt. Er hatte ganz richtig gesehen, daß die »Vernunftperson«, die in allen dieselbe und doch nicht dieselbe sein soll (s. das Vorige), ein unmöglicher Begriff ist und daß zur Person die Individualität wesensmäßig gehöre. Da er indes mit seinen Gegnern ohne Prüfung darin einig blieb, es sei die Individualisierung der Personen erst vermöge ihrer Leiber gesetzt, so mußte sein Wertindividualismus zu einer Lehre werden, die dem schrankenlosen »Ausleben« auch aller leiblichen Triebregungen jedes sittliche Recht vindizierte. Indem er diesen Individualismus außerdem noch mit einem an den Irrtümern Fichtes genährten erkenntnistheoretischen Subjektivismus verband und sein »Individuum« dem »Einzelnen« gleichsetzte, entstand seine Form des Anarchismus. Für allen »Auslebeindividualismus« bleiben trotz der philosophischen Unbedeutendheit seiner Lehre die Quelle und die Art seiner Irrtümer sehr lehrreich. Zeigt sich doch, daß seine Lehre und jene Kants und seiner Nachfolger ebendenselben Mangel zur Grundlage haben: das Nichtsehen der geistigen Individualität und die Annahme, daß erst die Leiblichkeit die Personen individualisiere. Kein Wunder denn auch, daß gerade diese auch in der Wirklichkeit des modernen Lebens zu so weiter Verbreitung gelangte Lebensauffassung des Triebindividualismus faktisch zu einem Ziele führt, das ihr als »Individualismus« doch ganz entgegengesetzt sein sollte: Zu einer so großen objektiven Gleichförmigkeit des Seins und Lebens all dieser »Individualisten«, daß man aus einem Exemplar Wesen und Handeln aller anderen ungefähr erraten kann. Denn die leiblichen Triebregungen und ihr Aufbau sind es ja eben, welche die generellsten Vorgänge innerhalb der menschlichen Natur aus-

1) Damit hat er unter Herders (an Leibniz anknüpfender großartiger) Mitwirkung die Idee, daß es auch individuelles Volks- und Nationalethos gäbe, das keineswegs eine bloß negative Beschränkung eines allgemeingültigen »Menschheits«ethos sei, auch den Gedanken wieder in die Ethik eingeführt, daß es für je eine Nation auch ein je eigentümliches »nationales Gewissen« und Ethos gäbe, und daß erst das Zusammenwirken aller Nationen (je nach ihrem Nationalethos) im Rahmen des Allgemeingültigen das höchste Gute zur Darstellung bringen könne. Das gleiche gilt für die Erkenntnis.

machen, ja den Menschen mit den höheren Tieren gemeinsam sind. So besteht hier ein sonderbarer Widerstreit zwischen dem subjektiven Bewußtsein solches »Individualisten«, ein »einzigartiges« Individuum zu sein und seinem faktischen Fehlen objektiver Individualität. Das »Individuum«, eine Kategorie, deren Sinn es ja eben ist, in jedem Falle ihrer Geltung ein Einmaliges und darum von jedem anderen Verschiedenes zu treffen, wird diesem »Individualisten« zu einem Begriffsumfang, für den er selbst wie seine Mitindividualisten nur »Exemplare« darstellen, die als solche voneinander in nichts verschieden sind. Dieser Widerstreit wiederholt sich nach der gleichen Regel auch in allen den Fällen, wo die Individualität irgendeiner kollektiven Realität in Frage kommt. Der nationale »Chauvinist« zeigt in allen möglichen Ländern denselben Habitus, hält dieselben Reden, macht dieselben Gesten. Daß das Individuum jeder Nation auch einen jeweils verschiedenen »Nationalismus« fordere, vergißt er über der Tatsache, daß auch sein Volk Exempel für eine »Nation« ist. Daß die hier verachteten, inneren und äußeren Binde- und Ordnungskräfte des menschlichen Trieb- lebens (die gemäß menschlich oder nur staatlich und volklich allgemeingültiger Normen, wirksam aber als Pflichtbewußtsein, als staatliche und kirchliche Autorität, als Sitte usw.) gerade dieses mehr oder weniger Generelle der Menschennatur betreffen, es sind, die außer ihrem Selbstwert (und nur unter dessen Voraussetzung) auch erst die Bedingung für die Befreiung des wahren Sitzes der Individualität, nämlich der geistigen Persönlichkeit eines einzelnen oder eines Volkes schaffen, — das muß dieser Individualismus nach seinen Voraussetzungen vergessen.

Als ein letzter Typus des ethischen »Individualismus« rang sich aus den sittlichen Strömungen — freilich in ganz verschiedenem Sinne ausgeprägt — jener hervor, der Sein und Wirken der »reichen«, »großen« Individualität als Träger des höchsten Wertes ansieht und die Herstellungen der besten Bedingungen des Daseins für diese »höchsten Exemplare« der Menschheit als Orientierungspunkt für die sittliche Aufgabe bezeichnet. Friedrich Nietzsche wurde der hervorragendste Wortführer dieser Strömung. Sieht man von allen den buntschimmernden und wechselnden Kleidern ab, in die Nietzsche seine Idee einwob, so finden sich in ihr Merkmale, deren eine Reihe unsere Ausführungen bejahen, deren andere sie verneinen müssen. Bejahung fordert, daß hier als Träger des höchsten Wertes das Sein der Person selbst (nicht ihr Wollen, Tun usw.) erscheint, daß weiter die Individualität der Person nicht als Abbruch oder »Be-

schränkung« ihres möglichen positiven Wertes angefohlen ist, sondern als dessen Steigerungsrichtung und daß überhaupt eine letzte unreduzierbare Verschiedenwertigkeit der Personen besteht.¹ Für Kant ist die Auswirkung der Person (als autonomer Vernunftperson) in Jedem und das Maß dieser Auswirkung sittliches Endziel, resp. Maß des in der Welt vorhandenen Guten. Diese Person selbst aber kann nicht noch gut oder böse sein, auch nicht höher oder niedriger an Wert. Die autonome Person, das ist ihm eben die »gute«. Eine materiale Verschiedenwertigkeit der Person ist hier ausgeschlossen; auch der einzig mögliche Träger dieser Wertverschiedenheit, ihre materiale Individualität. In diesem Punkte tritt die hier vorgelegte Ethik auf seitens Nietzsches. Nicht erst das Verhältnis einer gleichartigen Vernunftperson in Jedem zu seinen Akten (oder nur Willensakten) begründet eine Differenzierung des ethischen Wertes, sondern die Personen selbst sind ursprünglich wertverschieden. Erst ein Absehen von dieser ursprünglichen Wertverschiedenheit zwecks Realisierung des allgemeingültig Guten führt zur Annahme der Gleichheit der Personen vor dem allgemeingültigen Sittengesetz und deren Folgen für Recht und Staat. In zwei anderen Punkten treten hingegen Kant und Nietzsche auf eine Seite, während unsere Ausführungen sich von beiden weit entfernen. Für beide (wenn auch in grundverschiedenem, für Kant schon dargelegten Sinne) ist die Person nicht nur Träger des sittlichen Wertes, sondern diesen Wert als Wert auch allererst setzend, d. h. beider »Individualismus« ist mit Subjektivismus und Wertnominalismus verknüpft; bei Kant mit Transzendentalsubjektivismus, bei Nietzsche mit empirischem Subjektivismus. Für uns ist die Person ausschließlich letzter Wertträger, nicht aber und in keinem Betracht Wertsetzer.² Für beide ist weiterhin jede Person ausschließlich selbstverantwortlich, nicht gleichzeitig und ebenso ursprünglich »mitverantwortlich« für Verhalten, Wollen und Tun jeder anderen. D. h. beider Personalismus ist gleichzeitig Singularismus, jener Kants rationaler Singularismus, jener Nietzsches empirischer Singularismus. Das Solidaritätsprinzip leugnen beide Philosophen.

Obzwar Nietzsche weit entfernt war von allem billigen Historikerkult der »großen Männer« — der, wie schon gesagt, wertkollektivistisch, nicht wertindividualistisch fundiert ist — so hat doch sein »In-

1) Hierin ist Nietzsche auch mit Schleiermacher einig.

2) Auch in Gott geht die Wesensgüte aller »sittlichen Gesetzgebung« vorher.

dividualismus«, vermöge seiner vorwiegend historischen Orientierung, mit diesem Kult einen Zug gemeinsam, den ich hier gleichfalls als unseren Prinzipien ganz widerstreitend hervorhebe. Art und Maß, nach denen die sittliche Wertqualität von Personen in menschliche Erfahrung überhaupt und innerhalb dieser in den minimalen Ausschnitt ihrer eingeht, den wir die »historische Erfahrung« nennen, bestimmen oder beschränken in keiner Weise die Existenz dieser Personen und ihrer Qualitäten. Ja, es ließe sich vielleicht der alte christliche Grundsatz auch philosophisch rechtfertigen, daß ceteris paribus das Gute unbekannter bleibt als das Böse, dieses stiller blüht und jenes mehr Geräusch in der Welt macht. Die Auffälligkeitsschwellen der verschiedenen positiven und negativen sittlichen Qualitäten überhaupt und für das historische Bewußtsein unter sonst gleichen Umständen sind noch nicht genügend erforscht. Wo immer eine Ethik nach der »großen Person« hin orientiert ist, muß all dies völlig vergessen werden. Denn zur »Größe« gehört nicht nur (zum mindesten als Mitbedingung) eine breite faktische und sichtbare Wirksamkeit auf menschliche Dinge, sondern auch irgendeine Form des Bildes dieser Wirksamkeit in der Kontinuität des historischen Bewußtseins; und sei es nur jenes Minimum von »historischem Bewußtsein«, das schon die objektive »Geschichte« selbst, — nicht also erst ein Wissen von ihr in irgendeiner Form von Geschichtserkenntnis — im Unterschiede von jeder bloß objektiven Aufeinanderfolge von Zuständen in der Natur konstituiert. Ich kann mir gar viele gute Menschen denken, die als solche niemand kennt und kannte; nicht aber einen großen Menschen. Gewiß hat auch die sog. »Größe« ihre letzte Fundierung in Personqualitäten, die in sich selbst wertvoll sind und für die Wirksamkeit und Bild der Wirksamkeit nur Erkenntnisgründe, nicht Seinsgründe darstellen.¹ Aber diese Fundierung, welche die Scheidung wahrer und scheinbarer »Größe« allererst möglich macht, ist doch nur eine *conditio sine qua non* des möglichen »Groß«seins, nicht aber ihr voll genügender Grund. Nicht weniger notwendig gehört zur »Größe« auch jene Breite spürbarer Wirksamkeit und ein Bild von ihr. So durchdringen sich in der Idee der »großen« Person auf ganz eigenartige Weise Sein, Bild und Wirksamkeit des Menschen. Damit aber gehören schon zu ihrer Seinsbedingung

1) Auch Carlyle (f. Einleitung zur Heldenverehrung) und J. Burckhard (f. Weltgeschichtliche Betrachtungen »Über historische Größe«) heben dies mit Recht scharf hervor.

(von der man die Erkenntnisbedingung durch den Historiker noch scheiden muß) auch alle die weiteren, rein empirischen Bedingungen, die zu jener möglichen Breite der Wirklichkeit und zu jenem Bild- und Gestaltwerden im historischen Bewußtsein nötig sind. Um »groß« zu werden, müssen »Zeiten«, »Situationen« und »Aufgaben« gegeben sein, die auf jene Personqualitäten antworten und ihre tätige Explikation erlauben, und zu jenem Bild werden bedarf es des Zuschauers, des Sängers, des Geschichtsschreibers usw. Diese zwei unumgänglichen Auslesefaktoren der in den vorhandenen Personen und gegebenen Personqualitäten möglichen Größe zu faktischer Größe hätten aber auch dann keine sittliche Bedeutung, wenn wir die Seinsgüte einer Person zum Fundament ihrer »wahren« Größe machen müssen.¹ Dann müßte man wohl ein guter Mensch sein, um ein großer, nicht aber ein großer, um ein guter zu heißen. Die Ethik hätte also auch dann keinen Grund, die »große« Persönlichkeit als höchstes irdisches Wertsein im Sinne Nietzsches anzusehen. Die Ehrfurcht vor jener inneren geistigen Struktur alles Menschentums, an deren personalen Knotenpunkten die sittlichen Werte ursprünglich haften, müßte sie vielmehr auch angesichts der Vergangenheit empfehlen — jener erhabenen geistigen Struktur, die vielleicht nur in wenigen bunten Zipfeln und sichtbaren Folgeerscheinungen in die Sphäre hineinragt, in der sich nicht nur die uns bekannte »Geschichte«, sondern sogar alle mögliche »Geschichte« samt aller »Größe« abspielt. Wohl aber geben diese Voraussetzungen ihr das Recht zur Aufstellung der idealen Norm: Es soll sein, daß solche Lebensbedingungen geschaffen werden, daß es die Guten seien (und nicht die Bösen), die auch groß werden können. —

Nach einer etwas anderen, aber mit feiner Hypnotisierung durch die »Größe« zusammenhängenden Richtung verfiel Nietzsche jenem schon früher zurückgewiesenen pragmatischen Vorurteil, nach dem die Realisierung gerade der höchsten sittlichen Werte notwendig auch eine Aufgabe für unser Wollen und Handeln sein könnte und sein müßte. Das hatte zur Folge, daß er im Sein der (großen) Person nicht nur den höchsten Wert des Weltgeschehens erblickte, sondern auch ein unmittelbares Willensziel unseres Handelns. Seine unreifen raff-

1) Ich bin durchaus der Meinung, daß wir dies in dem Sinne müssen, daß diese Seinsgüte *conditio sine qua non* aller anderen Größe ist z. B. in Kunst, Staatstätigkeit usw. Die Prädizierung der Größe schlechtthin wenigstens — ohne Angabe des Worin (z. B. groß als Künstler) — erscheint mir hieran gebunden.

ethischen und politischen Ideen, ja die Färbung, die sein Persönlichkeitsideal in der Form eines in der Zukunft erst hervorzubringenden »Übermenschen« annahm, sind Zeugnisse dieses prinzipiellen Irrtums. So mußte er den Gnadencharakter aller historischen Größe verkennen. In dieser Ideengruppe liegt auch die Wurzel der leidenschaftlichen Kritik des Zeitethos als eines nach seiner Meinung falschen »Demokratismus«¹, die Wurzel auch von dem lächerlichen Schauspiel, daß sich in der Diskussion seiner Lehre Elemente auf seine Sätze scheinbar zu stützen vermochten, die schon als Vertreter eng umschriebener Klassen- und Parteinteressen² nichts mit der Höhe des Standpunktes zu tun hatten, den er über die menschlich-sittlichen Dinge einzunehmen so ernst getrachtet hatte. Gerade die recht gefaßte Persönlichkeitswertethik aber ist es, die in ihrer Anwendung auf Fragen der Willensnormierung — wie schon bemerkt — zu dem Satze kommen muß, daß nur die Herstellung möglichst gleichartiger Bedingungen des Seins und Lebens der Personen in der Verteilung der zunächst dem Utilitätswert an zweiter Stelle dem Vitalwert unterworfenen Güter die inneren Differenzen der Träger der je höheren Werte in die Erscheinung treten und zur Selbstexplikation in Handeln und Wert gelangen lassen kann; und daß nur die Richtung des Wollens auf Ziele dieser Güterarten mittelbar das erreichen kann, was unmittelbar sich zu einem »Zweck« zu setzen wesenunmöglich ist: das Sein der Besten. Wäre sich Nietzsche dieses prinzipiellen Satzes bewußt gewesen, so wäre seine Kritik des Zeitethos und wären insonderheit seine Entscheidungen, worin zwischen den Menschen Gleichheit und worin Ungleichheit bestehe und hinsichtlich der Verteilung aller Art von Gütern und Rechten bestehen solle, erheblich anders ausgefallen, als sie ausgefallen sind. Doch ist dies genauer zu verfolgen Sache der angewandten Ethik.

Der materiale Gehalt der Persönlichkeitsidee Nietzsches endlich ist (soweit er über die noch formalen Werte des maximalen Reichtums und der maximalen Fülle der Persönlichkeit bei gleichzeitig ceteris paribus höchster Konzentration hinausreicht) einseitig und der wahren materialen Rangordnung der Werte ganz unangemessen durch den heldischen Typus bestimmt (s. das Folgende). Daß dies

1) Vgl. zum Begriff des »Demokratismus« im Unterschied zu Demokratie meine »Abhandlungen und Aufsätze«, II. Band, »Der Bourgeois«.

2) S. z. B. Arnim Tille »Von Darwin bis Nietzsche«.