

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

In Gemeinschaft mit

M. GEIGER-München, H. PFÄNDER-München,
H. REINACH-Göttingen, M. SCHELER-Berlin

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL



Zweiter Band

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1916

Inhalt.

Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung.

Von Paul F. Linke.

	Seite
I. Einleitung	1
II. Weder die kontinuierlich durchmessene Bahn, noch die Kontinuität des Vorgangs genügen zur Idee der Bewegung. — Die Verwandlung	4
III. Es muß das Bezogensein auf ein identisches Etwas (die »Identifikation«) hinzutreten	8
IV. Laut Experiment spielt im Aufbau der gegebenen Bewegung die Identifikation die entscheidende Rolle. Die sogenannte »Bewegungsempfindung«	12
V. Schädlichkeit mangelnder phänomenologischer Analyse bei der experimentellen Untersuchung	17

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants).

Von Max Scheler.

(II. Teil.)

IV. Wertethik und imperative Ethik	21
1. Unzureichende Theorien vom Ursprung des Wertbegriffs und dem Wesen sittlicher Tatsachen	21
2. Wert und Sollen	64
a) Wert und ideales Sollen	64
b) Das normative Sollen	72
c) Können und Sollen	96
V. Materiale Wertethik und Eudaimonismus	103
1. Wert und Lust	106
2. Fühlen und Gefühle	118
3. Sinn des Satzes von der »Relativität« der Werte	130
4. Relativität der Werte auf den Menschen	136
5. Relativität der Werte auf das Leben	141
6. Historische Relativität der ethischen Werte und ihre Dimensionen	164
a) Variationen des Ethos	169
b) Variationen der Ethik	176
c) Die Variationen der Typen	178

	Seite
7. Die sog. Gewissenssubjektivität der sittlichen Werte	187
8. Zur Schichtung des emotionalen Lebens	198
Das Problem des Eudaimonismus	215
9. Die Zusammenhänge von Gefühlszustand und sittlichem Wert	215
a) Das Gesetz der Tendenz nach Surrogaten bei negativer Bestimmtheit der »tieferen« emotionalen Ichbestimmtheit	216
b) Alle Willensrichtung auf die Realisierung positiver und vergleichsweise höherer Werte geht ursprünglich niemals aus negativen Gefühlszuständen als Quellen, sondern aus positiven als Quellen hervor	219
10. Das Verhältnis des Zusammenhangs von Glück und sittlichem Werte zur Idee der Sanktion und Vergeltung	226
a) Fundierung des Glücks durch positive Werte und des positiv wertvollen Strebens und Wollens durch das Glück	230
VI. Formalismus und Person	242
A. Zur theoretischen Auffassung der Person überhaupt	242
1. Person und Vernunft	242
2. Person und das »Ich« der transzendentalen Apperzeption	246
3. Person und Akt; die psychophysische Indifferenz der Person und des konkreten Aktes. Wesenhafte Zentralitätsstufen innerhalb der Person	255
a) Person und Akt	255
b) Das Sein der Person ist nie Gegenstand. Die psychophysische Indifferenz der Person und ihrer Akte. Ihr Verhältnis zum »Bewußtsein«	259
c) Person und Welt	266
d) Mikro- und Makrokosmos und Gottesidee	269
e) Leib und Umwelt	271
»Leib« und »Umwelt« ist nicht die Voraussetzung der Scheidung »Psychisch« und »Physisch«	277
f) Ich und Leib. (Assoziation oder Dissoziation.)	289
g) Apriorisch materiale Prinzipien der erklärenden Psychologie	298
4. Die Person in ethischen Zusammenhängen	353
a) Wesen der sittlichen Person	353
b) Person und Individuum	366
c) Autonomie der Person	372
d) Unser Personbegriff im Verhältnis zu anderen Formen personalistischer Ethik	379
5. Das Gesetz des Ursprungs des je herrschenden Ethos. Vorbild und Nachbild	453
6. Die Idee einer Rangordnung reiner Wertperfontypen	464

Nur die Einsicht, daß Vergeltung keine aus der reinen Vernunft-idee der Gerechtigkeit fließende Forderung ist, sondern nur eine vital bedingte Forderung endlicher Art, wird diesen Konflikt endgültig zur Lösung bringen können.

IV. Formalismus und Person.

Es ist einer der grundsätzlichen Ansprüche der formalen Ethik, insbesondere jener Kants, daß sie allein der Person eine über allen »Preis« erhabene »Würde« verleihe; wogegen nach derselben Ethik alle materiale Ethik die Würde der Person und ihren von Nichts herleitbaren Selbstwert vernichten soll. Daß dies für alle Güter- und Zweckethik zutrifft, ist auch ohne weiteres einzuräumen. Jedes Messenwollen der Persongüte an irgendeinem Maße der Förderung, die ihre Leistung einer bestehenden Güterwelt (seien es auch »heilige« Güter) zuteil werden läßt, oder an dem, was ihr Wollen und Tun für die Erreichung eines Zweckes (und sei es ein dem Weltgeschehen immanenter, heiliger Endzweck) als Mittel leiste, widerspricht dem angeführten Vorzugsgesetz, daß Personwerte selbst die höchsten unter den Werten sind. Eine andere Frage aber ist, ob die formalistische Vernunft- und Gesetzesethik nicht auch ihrerseits – wenn auch auf eine andere Art wie die Formen der Güter- und Zweckethik – die Person entwürdige – und zwar dadurch, daß sie dieselbe unter die Herrschaft eines unpersonlichen Nomos stellt, dem gehorchend sich erst ihr Personwerden vollziehen soll.

Vor einer selbständigen Sachprüfung dessen, was eine Person ist und welche Bedeutung ihr in der Ethik zukomme, muß daher der Ort, den die Person im systematischen Zusammenhang des Formalismus einnimmt, scharf gekennzeichnet werden; sodann aber die Frage aufgeworfen werden, welches Verhältnis zu den sittlichen Werten die so gefaßte »Person« innerhalb des Formalismus hat.

A. Zur theoretischen Auffassung der Person überhaupt.

1. Person und Vernunft.

Es ist kein terminologischer Zufall, daß die formale Ethik die Person an erster Stelle als »Vernunftperson« kennzeichnet. Dieser Terminus besagt nicht etwa, es gehöre zum Wesen der Person, Akte zu vollziehen, die – unabhängig von aller Kausalität – einer idealen Sinn- und Sach-Gesetzlichkeit folgen (Logik, Ethik usw.): sondern er prägt (in einem Worte) bereits die materielle Annahme des Formalismus aus, daß Person im Grunde gar nichts Anderes sei als das jeweilige logische Subjekt einer vernünftigen, d. h. jenen

idealen Gesetzen folgenden Aktbetätigung. Oder kurz gesagt: Person ist hier das X irgendwelcher Vernunftbetätigung; die sittliche Person also das X der dem Sittengesetz gemäßen Willensbetätigung, d. h. es wird nicht zuerst gezeigt, worin das Wesen der Person und ihrer besonderen Einheit besteht und dann die Vernunftbetätigung zu ihrem Wesen gehörig aufgewiesen; sondern Personsein ist nichts Anderes und erschöpft sich darin, der Ausgangspunkt, irgendein X von Ausgangspunkt eines gesetzmäßigen Vernunftwillens oder einer Vernunfttätigkeit als praktischer zu sein. Was daher ein Person genanntes Wesen, z. B. ein bestimmter Mensch (oder auch die Person Gottes), noch über das hinaus ist, hinaus über »Ausgangspunkt gesetzmäßiger Vernunftakte«, das kann hiernach sowenig ihr Personsein begründen, daß es vielmehr dieses Personsein nur zu beschränken, ja relativ aufzuheben vermag.

An diesen Bestimmungen ist — wie die Folge zeigen wird — Eines ganz richtig: daß nämlich Person niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden darf, die irgendwelche Vermögen oder Kräfte hätte, darunter auch ein »Vermögen« oder eine »Kraft« der Vernunft usw. Person ist vielmehr die unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens, — nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.

Hiervon aber abgesehen, hat jene obige Bestimmung der Person als Vernunftperson erstens zur Folge, daß jede Konkretisierung der Personidee auf eine konkrete Person schon von Hause aus mit einer Entpersonalisierung zusammenfällt. Denn eben dieser hier »Person« genannte Tatbestand, daß »irgend etwas« Subjekt einer Vernunfttätigkeit sei, kommt konkreten Personen, allen Menschen z. B., gleichmäßig, und als ein in Allen Identisches zu. Die Menschen können sich in ihrem Personsein allein hiernach also in Nichts unterscheiden. Ja, der Begriff einer »individuellen Person« wird hiernach streng genommen zu einer *contradictio in adjecto*. Denn die Vernunftakte sind ja — selbst nur definiert als die einer gewissen Sachgesetzlichkeit entsprechenden Akte — also auch *eo ipso* außerindividuell, oder wie manche Anhänger des Kritizismus sagen, »überindividuell«. Was also zu der Idee eines Subjekts dieser Akte noch als Individualitätsbestimmend hinzutritt, das höbe auch das Personsein des betreffenden Wesens notwendig auf. Eine solche Folge ist aber im Widerstreit mit dem Wesenszusammenhange, daß jede endliche Person ein Individuum ist und dies als Person selbst — nicht erst durch ihren besonderen (äußeren und inneren) Erlebnisinhalt, d. h. das, was sie denkt,

will, fühlt usw., und auch nicht erst durch den Leib (seine Raumerfüllung usw.), den sie zu eigen hat. Das befragt: das Sein der Person kann nie darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftakten einer gewissen Gefüglichkeit zu sein – wie immer ihr Sein sonst genauer zu fassen sei und wie falsch es auch wäre, es als dingliches oder substantiales Sein zu fassen. Nicht einmal »gehorsam« könnte die Person gegenüber einem Sittengesetz sein, wenn sie kraft jenes Gesetzes – als sein Vollzieher – erst gleichsam erschaffen würde.¹ Denn das Personensein ist auch das Fundament jedes Gehorsams.

Behält man die obige falsche Bestimmung der Person fest im Auge, – wie es Kant glücklicherweise nicht getan hat –, so ergibt sich eine Ethik, die denn auch zu Nichts weniger als zur Anerkennung einer sog. »Autonomie« oder einer »Würde« der Person qua Person führen kann. Was sich vielmehr konsequent aus dieser Bestimmung ergeben muß, ist nicht Auto-nomie (ein Wort, in dem das »Auto« doch wohl auf die Selbständigkeit der Person hinweisen soll), sondern Logonomie und gleichzeitig äußerste Heteronomie der Person.² Diese konsequente Entwicklung nahm denn auch der kantische Personbegriff schon bei J. G. Fichte und noch mehr bei Hegel. Denn bei Beiden wird die Person schließlich nur die gleichgültige Durchgangsstelle für eine unpersonliche Vernunfttätigkeit.³ Die Ergebnisse decken sich hier wieder mit jenen des Averroes und Spinoza – trotz des verschiedenen Ausgangspunktes; sei es hierbei, daß der besondere zufällige Erlebnisinhalt oder daß der Leib jene überpersonale und überindividuelle Vernunfttätigkeit erst zur Person individualisieren soll.

Wird aber jene Bestimmung nicht konsequent festgehalten und mischt sich in die Anwendung des Personbegriffs irgendein positives materiales Moment ein, das über das bloße X einer Vernunft-

1) Ebenfowenig kann die staatsrechtliche Person – eine abgeleitete Form der Person, die H. Cohen merkwürdigerweise mit dem Wesen der Person identifiziert – erst auf Grund einer Rechtsverfassung geschaffen, sondern höchstens durch diese anerkannt werden. Nur einer Person gebührt z. B. das Wahlrecht. Nicht aber ist schon jeder, dem eine Verfassung dieses Recht zuspricht, darum eine Person. Nur dies kann das positive Gesetz bestimmen, daß jemand unabhängig von der Vorprüfung, ob er eine Person sei, für eine solche »gilt« und angenommen oder behandelt wird – und dies immer nur in Hinsicht auf die Ausübung gewisser Rechte.

2) Doch beachte man, daß bei Kant selbst weit häufiger von einer Autonomie der Vernunft die Rede ist als von einer Autonomie der Person.

3) Fichtes »Geschlossener Handelsstaat« mit seiner vollkommenen sozialistischen Verklavung der Person ist das erste staatsphilosophische Ergebnis jener konsequenteren Wendung des kantischen Personbegriffes.

tätigkeit irgendwie hinausgeht, so gibt es hier auch keinerlei Grenze mehr in der Bestimmung dessen, was dann in einem Menschen jener »Autonomie« und »Würde«, was jener Unverletzlichkeit und Achtung teilhaftig sein soll – keine strenge Grenze bis zu seinem momentanen Augenzwinkern und einer beliebigen launischen Stimmungsverschiebung. So führt das *πρώτον ψεδδος* in der Bestimmung der Person ganz von selbst in die verkehrte Alternative: Entweder Heteronomie der Person durch eine pure Logonomie, ja Tendenz zu einer vollständigen Entpersonalisierung, oder ethischer Ausbeindividualismus ohne jede innere Grenze seines Rechtes. Die Anerkennung einer geistigen Person und Individualität aber, die allein vor diesen Irrungen behüten könnte, schließt jenes Begriffssystem von vornherein völlig aus.

Bei Kant selbst erhält freilich die Personidee noch dadurch einen Schein von einer über das X eines vernünftigen Willens noch hinausgehenden Existenz und Blutfülle, daß Kant dieses X auch mit dem homo noumenon, d. h. dem Menschen als »Ding an sich« identifiziert und diesem den homo phänomenon entgegensetzt. Nun ist ja aber der homo noumenon logisch gar nichts weiter als der Begriff der schlechthin unerkennbaren Seinskonstante »Ding an sich«, angewandt auf den Menschen. Dieselbe unerkennbare Konstante besteht aber auch – ohne jede innere Differenzierungsmöglichkeit – für jede Pflanze und jeden Stein. Wie soll sie dem Menschen also eine Würde geben, die von jener des Steines verschieden wäre?¹

1) Was die Freiheit betrifft, liegt die Sache etwas anders. Die dritte Antinomie soll nur die logisch-theoretische Möglichkeit der Freiheit (im negativen Sinne der Nichtkauflichkeit einer Tätigkeit) für die Dingansichsphäre aufweisen. Daß aber z. B. nicht der Stein als Ding an sich, sondern der Mensch frei ist, das soll erst durch die Vorfindung des Sittengesetzes als des kategorischen »Du sollst« per Postulat (»Du kannst, denn Du sollst«) zur Gegebenheit kommen. Durch die Identifizierung jener möglichen Freiheit (die der Mensch mit dem Stein gemein hat) mit dieser postulierten (positiven Freiheit) ergeben sich aber andere bekannte Widersprüche. Fällt doch dann einmal das Freisein mit dem »Gutsein«, resp. mit der Gefüglichkeit des Wollens an Umfang der Begriffe zusammen, während »Freiheit« im ersten (transzendenten) Sinne ebensowohl Freiheit zum Bösen wie zum Guten ist – also eine Voraussetzung der sittlichen *Relevanz* des Tuns überhaupt. Bekanntlich hat J. G. Fichte den ersten, Schopenhauer in seiner Lehre vom »intelligiblen-angeborenen Grundcharakter« des Menschen den zweiten dieser kantischen Freiheitsbegriffe, – die beide völlig unhaltbar sind, – einseitig ausgebildet. Daß das berühmte »Du kannst, denn Du sollst« gegen ein einsichtiges Wesensgesetz verstößt, ist früher gezeigt worden.

2) Person und das »Ich« der transzendentalen Apperzeption.

Als eine Urbedingung jeder gegenständlichen Erfahrungseinheit und damit der Idee des Gegenstandes überhaupt (sowohl des inneren »psychischen« als des äußeren »physischen«, wir können hinzufügen auch des idealen Gegenstandes) sieht Kant es an, daß jeden Akt des Wahrnehmens, Vorstellens usw. ein »Ich denke« müßte begleiten können; d. h. das hier gemeinte »Ich« ist nicht ein nachträgliches Korrelat zur Einheit des Gegenstandes, sondern seine Einheit und Identität ist die Bedingung der Einheit und Identität des Gegenstandes. »Gegenstand« bedeutet hiernach eben nur das durch ein Ich identifizierbare Etwas. Identität ist hier nicht etwa (wie für uns) ein Wesensmerkmal des Gegenstandes und in jedem beliebigen Gegenstande als ein solches erfchaubar (die intuitive Grundlage des Identitätssatzes $A \equiv A$), sondern der Sinn des Wortes »Gegenstand« soll sich mit der Identifizierbarkeit von Etwas durch ein Ich decken. Die Identität käme also hiernach dem Ich ursprünglicher zu als dem Gegenstande und dieser trüge es erst von ihm gleichsam zu Lehen.¹ Nach dem, was wir früher feststellten², besteht eine solche Bedingung in keiner Weise. Gewiß müssen wesensidentischen Gegenständen auch wesensidentische Akte entsprechen. Aber dieser Zusammenhang – wie jener von Akt und Gegenstand überhaupt – ist kein einseitiger, sondern ein gegenseitiger. Und auch »das Ich« (nicht nur das individuelle Ich, sondern auch das, was der Idee der ichartigen Mannigfaltigkeit und Einheit d. h. »dem Ich«, im Unterschiede von jener des raum-zeitlichen Außereinander in der Anschauung entspricht) ist selbst noch ein Gegenstand. Niemals aber ist ein Akt auch ein Gegenstand; denn es gehört zum Wesen des Seins von Akten nur im Vollzug selbst erlebt und in Reflexion gegeben zu sein. Niemals kann mithin ein Akt durch einen zweiten, etwa rückblickenden Akt wieder Gegenstand werden. Denn auch in der Reflexion, die den Akt über seinen (naiven) Vollzug hinaus noch wißbar macht, ist er niemals »Gegenstand«; das reflektive Wissen »begleitet« ihn, aber vergegenständlicht ihn nicht. Niemals kann mithin ein Akt in irgendeiner

1) Das psychologische empirische Ich soll hierbei seine Identität und Einheit (s. Widerlegung des Idealismus) erst auf Grund der Gegebenheit des »Beharrlichen im Raum« (der Materie) besitzen. Die Materie selbst aber ihre Identität und Einheit auf Grund des transzendentalen Ich.

2) Siehe Teil I, Abschnitt: Apriorismus und Formalismus.

Form der Wahrnehmung (oder gar Beobachtung) – sei es der äußeren oder der inneren Wahrnehmung – gegeben sein. Wohl aber ist jedes Ich in der Form nur einer einzigen Wahrnehmungsart, und zwar der Akt-form der inneren Wahrnehmung und der ihr wesensgesetzlich entsprechenden Form der Mannigfaltigkeit gegeben. Reduzieren wir diese Formunterschiede des Wahrnehmens und die intuitiven Formkorrelate ihrer Mannigfaltigkeiten auf einen Akt formloser Anschauung, so ist also auch »das« Ich selbst, das im Vollzug eines Aktes *i n n e r e r* Wahrnehmung (als einer Richtungsbestimmtheit des Wahrnehmens als eines Aktes) selbst nur als Form des Wahrnehmens figuriert, noch eine bestimmte Materie der Wahrnehmung, – nicht also die bloße Idee des Gegenstandes oder die Idee eines »logischen Subjekts« in der Form der Zeitanschauung, wie Kant meint.

Also weder die Idee des »logischen Subjekts« für Erlebnisprädikationen noch die zeitliche Mannigfaltigkeit, die (zum mindesten) gleichursprünglich in dem Gegebenen der äußeren Anschauung steckt, vermag die Ichheit zu bestimmen und vom Natursein abzugrenzen. Auch die Materie ist z. B. ein logisches Subjekt in der Zeit (nicht nur das Beharrliche im Raume). Da mithin die Idee des Gegenstandes und ihr Korrelat, die Idee des Aktes, sich durch Hinzutritt bestimmter phänomenologisch aufweisbarer verschiedener Materien schlichter formloser Anschauung gleichursprünglich zu den Ideen eines »Ich« und einer »Materie« sondern (bzw. zu den entsprechenden Richtungsunterschieden »innerer« und »äußerer« Wahrnehmung), so kann das Ich in *keinem* möglichen Sinne des Wortes Bedingung des Gegenstandes sein. Vielmehr ist es selbst nur ein Gegenstand unter Gegenständen; und seine Identität besteht nur insofern, als Identität eben ein Wesensmerkmal des Gegenstandes ist. Andererseits zeigt sich, daß die Kantische Bestimmung einen Widerspruch einschließt. Wäre der Gegenstand nichts weiter als das Identifizierbare, so müßte doch gerade auch das »Ich« – dessen Identität ja sogar Bedingung des Gegenstandes sein soll – ein Gegenstand sein, was es als »Bedingung des Gegenstandes« doch wieder nicht sein darf.

Wir können daher nur Eines, was auch Kants Lehre zwar enthält, aber – da sie dieses Eine eben gewaltig überbestimmt – auch verbirgt, anerkennen: daß zum Wesen eines Gegenstandes die Erfassbarkeit durch einen Akt »gehört«, zum Wesen seiner Identität aber die Identifizierbarkeit der Akte – und dies ohne Hinsehen auf die Identität der Gegenstände, die sie erfassen – ebenso wesensnotwendig »gehört«. Nicht aber gehört dazu außerdem noch

eine Identifizierung resp. eine Identität eines Ich, das jene Akte vollzöge. Die Ichidentität ist lediglich ein Spezialfall eben dieser Wesenszugehörigkeit, nicht aber deren Fundament und »Bedingung«. Und auch jene wesenhafte Zugehörigkeit befagt mit nichts, daß die Gegenstände und Gegenstandszusammenhänge sich nach den Akten und deren Zusammenhängen und apriorischen Fundierungsverhältnissen »richten« müßten. (»Kopernikanische Wendung«). Es ist also durchaus keine »Bedingung« der Welt oder des Weltseins, durch ein Ich, resp. durch ein das Wesen der Ichheit an sich tragendes Erkennendes erfahrbar oder erkennbar zu sein. Nur das cogitare ist im Sinne des obigen Wesenszusammenhangs »Bedingung« (nicht ein »cogito«), wie übrigens nicht minder das Weltsein »Bedingung« des cogitare ist. Denn jeder Wesenszusammenhang fordert, daß Gegenstände, die Gegenstände jener Wesenheiten sind, sich auch – und zwar gegenseitig – bedingen.¹ Jene spezifisch »kantische« Ängst vor dem »transzendenten Zufall« – es könnten sich die Gegenstände unter sich ganz anders benehmen, als es den Gesetzen unseres Erfahrens (Denkens usw.) entspricht, sofern wir sie nicht von vornherein schon durch jene Gesetze unseres Erfahrens »binden« – ist selbst nur eine Folge davon, daß er obigen Wesenszusammenhang verkennt, der eben eine solche Möglichkeit gerade ausschließt; dies aber ohne den Versuch, die Gegenstände über den Stock – wenn ich so sagen darf – unserer Erfahrungs Gesetze springen zu lassen. Mit jener »Ängst« fällt aber auch die subjektivistische Reaktion der »kopernikanischen Wendung« auf sie fort.

Es ist schon in dem Gefagten enthalten, daß wir Kants Widerlegung der Seelenlehre des Rationalismus seiner Zeit – soweit sie rein negativ ist – auch von unseren Positionen aus volle Anerkennung zollen. Wie alle dinglichen Setzungen steht natürlich auch die Setzung eines Seelendinges als realer Substanz und »Trägers« der in innerer Wahrnehmung gegebenen Erlebnisse unter der Herrschaft nicht nur des obigen Wesenszusammenhangs von Akt und Gegenstand, sondern außerdem noch unter der Herrschaft aller der reichen Wesenszusammenhänge, welche das Wesen der Ichheit und ihrer Mannigfaltigkeitsform ausmachen, und welche die (apriorische) Phänomenologie des Psychischen zu entwickeln hat. Daß die Ichheit, und daß natürlich auch das individuelle Erlebnis nicht auf solche Seelenannahmen gegründet werden dürfen – sondern höchstens

1) Im »Wesenszusammenhang« selbst steckt nichts von »Bedingung«, sondern nur Zugehörigkeit. Erst die Anwendung von Wesenszusammenhängen führt zu »Bedingungen«.

diese auf jene, das ist natürlich auch für uns selbstverständlich.¹ Ist schon die Ichheit – nicht nur das individuelle Erlebnisich – ein Gegenstand und allen Wesenszusammenhängen, die zwischen Gegenständen bestehen, als den Erfüllungsgrundlagen der Sätze reiner Logik, unterworfen –, so ist die, dem individuellen Erlebnisich als »reale Grundlage« supponierte »Seele« natürlich erst recht ein Gegenstand – da sie ja sogar ein Ding ist. Daß sie daher niemals als Ausgangspunkt von Akten gedacht werden kann, das folgt schon daraus, daß ja nicht einmal das anschauliche Fundament für die (eventuelle) Annahme eines solchen Dinges, ja nicht einmal das Fundament dieses Fundamentes, eben die Ichheit, als solcher »Ausgangspunkt« phänomenal gegeben ist. Andererseits aber müssen wir das Anschauungsdatum eines individuellen Erlebnisich, das jedes Erlebnis durch die individuelle Art seines Erlebens selbst eigenartig tönt und in jedem adäquat gegebenen Erlebnis darum mitgegeben ist, gegen Kants Versuch, ein solches zu leugnen und das mit diesen Worten Gemeinte zu einem bloßen »Zusammenhang der Erlebnisse in der Zeit« – angeheftet an die Idee eines bloßen logischen Subjekts – herabzusetzen, als unbestreitbares Phänomen festhalten. Weit entfernt, daß das Erlebnisich irgendwelcher Zusammenhang von Erlebnissen sei, ist jedes Erlebnis selbst nur voll und adäquat gegeben, wenn in ihm das erlebende Individuum mitgegeben ist.² Erst eine Abstraktion von demjenigen Gehalt der Erlebnisse, die sie als Erlebnisse eines Individuums wesensnotwendig besitzen, eine Abstraktion also von dem stets individuellen Erleben dieser Erlebnisse, dem jener positive Sondergehalt in ihnen korrespondiert, läßt uns in der Psychologie von »Erlebnissen« als wie von freischwebenden Sondergebilden reden. Und dies gilt schon für die deskriptive Psychologie, die mit den Erlebnissen noch nicht als mit identifizierbaren »Dingen« oder »Ereignissen« operiert, die wiederkehren können, reproduziert werden, die sich verbinden können usw. Wie schon die Ichheit ein positives Anschauungsdatum ist gegenüber der Idee eines Gegenstandes in der Zeit überhaupt – ein Anschauungsdatum nämlich für den Akt formloser Anschauung –, so ist jedes individuelle Ich auch für einen Aktus von der Form der inneren Wahrnehmung eine jeweilig neue und neue Anschauungsgegebenheit, die weder mit irgendeinem besonderen Erlebnisinhalt noch mit deren

1) Wie sollte die »Seele« z. B. das sein, was äußerlich wahrnimmt, da sie oder ihr Anschauungsfundament doch selbst nur in der spezifischen Form der inneren Wahrnehmung gegeben sein kann?

2) Vgl. hierzu die genauere Ausführung des Gedankens in meinem Aufsatz über »Selbsttäuschungen« (gegen Schluß).

Summe oder irgendwelchen Relationen und Ordnungen solcher Inhalte zusammenfällt. Da jedes individuelle Ich in einer besonderen, nur der unmittelbaren Anschauung zugänglichen Art des Erlebens aller auch nur möglichen, faktisch immer nur mehr oder weniger zufälligen Reihe von Erlebnissen gründet, und diese Art dem Akte innerer Anschauung selbst noch gegeben sein kann – in der künstlerischen Biographie z. B. auch noch zur Aufweisung zu kommen vermag –, so kann es an seinen faktischen Erlebnissen zwar zur Anschauung kommen, nie aber in diesen oder deren Zusammenhängen aufgehen. Auch einer faktischen, bestimmten Leiblichkeit oder gar eines bestimmten organischen Körpers bedarf das individuelle Erlebnis nicht zu seiner Identifizierung als dieses individuellen. Nur das ist wiederum ein Wesenszusammenhang – und kein bloß induktiver Tatbestand –, daß, wo immer auch ein solches individuelles Ich gegeben ist, auch ein individueller Leib mitgegeben ist – und mit ihm auch ein Leiblich.¹ Um ein individuelles Ich als existent zu setzen, bedürfen wir also durchaus keiner fundierenden Existenzialsetzung seines Körpers. Es steckt z. B. ebenso in gewissen »Zeichen« und »Spuren« seiner Existenz, die irgendwelche Werke oder Handlungen in irgendeine Form der Materie eindrückten – und in denen es »verständlich« wird.

Aber noch mehr: Auch das ist ein Wesenszusammenhang, daß die »Ichheit« nur und allein in irgendeinem individuellen Ich sich als seiend darstelle, sie also außerdem, daß sie aller möglichen individuellen Iche »Wesen« – und zwar Wesen als Iche – ist, nicht selbst noch als »ein« Seiendes gedacht werden kann. Obzwar wir die Idee einer »Ichheit« bilden können, ohne sie an individuellen Ichen empirisch zu abstrahieren, sie vielmehr an ihnen in eidetischer Abstraktion »finden«, – finden wir auch obigen Wesenszusammenhang zwischen dem Wesen der Ichheit und dem Wesen eines individuellen Ich überhaupt. Gerade an dieser Stelle ist uns aber dieser Wesenszusammenhang von besonderer Bedeutung; denn er zeigt, daß alle und jede Rede »von einem überindividuellen Ich«, einem »Bewußtsein überhaupt«, einem »transzendentalen Ich« mit besonderen gesetzmäßigen Verfahrensweisen in allen Menschen evident widersinnig ist. Es gibt nur einerseits das Wesen der Ichheit und andererseits individuelle Iche, in denen allein jene Ichheit seiend wird. Das individuelle Ich ist daher durchaus keine Art von »Schranke«

1) Daß dieses Leiblich in der inneren Wahrnehmung außerdem als »innerer Sinn« für das, dem Gesamtindividuum an seinem Sein und Erleben »Wahrnehmbare« fungiert, habe ich anderwärts zu erweisen gesucht. Siehe meine Arbeit über Selbsttäuschungen. Vgl. das Folgende.

der Ichheit, wie die Anhänger all jener Begriffe meinen, sondern umgekehrt ist jede Idee eines außer- oder »überindividuellen Ich«, dessen Schranke oder »empirische Trübung« das individuelle Ich wäre und unter dessen Voraussetzung das individuelle Ich ja erst solche Schranke sein könnte, eine evident widerfinnige Annahme.¹ Streichen wir also die individuellen Iche weg, so bleibt nicht etwa noch ein fog. überindividuelles Ich als Bezugszentrum der »Welt«, sondern überhaupt kein Ich.

Wir können hieraus eine einfache Folgerung ziehen: Ist die »Welt (als Außen- und Innenwelt) überhaupt noch etwas anderes als der Erlebnisinhalt individueller Iche, so kann auch keinerlei Ich (auch kein »transzendentes« oder »überindividuelles«) Bedingung der Welt sein. Und umgekehrt: Jede Annahme einer Ichbedingtheit der Welt und ihrer Gegebenheit führt auf Grund obigen Wesenszusammenhangs *n o t w e n d i g* in den Solipsismus.² Da der Solipsismus aber durch ein evidenten Transzendenzbewußtsein, d. h. durch das in jedem Akte des »Wissens von« mitgegebene unmittelbare Wissen der wesenhaften Unabhängigkeit des Seienden schon als Seienden vom Vollzug eines Wissensaktes (also auch »dieses«, sowohl hinsichtlich dessen, was wir von uns als was wir von der Außenwelt wahrnehmen) evident widerfinnig ist, so bleibt auch nur die Folgerung zurück, daß das Ich in keinem Sinne des Wortes — sei es als aktuelles oder bloß »mögliches«, denn auch in der Sphäre des »Möglichen« gelten die Wesenszusammenhänge — Bedingung des Gegenstandes sein kann.

1) Nicht etwa eine »widerspruchsvolle« als ob eine *contradictio in terminis* vorläge, auch keine »unfinnige«, da die Gesetze der reinen Grammatik dabei unverletzt bleiben. Sie ist »widerfinnig«, da sie den wesensgesetzlich gebundenen *Sinn* der Idee des Ichs aufhebt. Und sie ist falsch, weil sie »widerfinnig« ist.

2) Hiermit ist über das Recht, ein Gemeinschafts-Kollektivisch anzunehmen (und ihm entsprechend eine Gemeinschaftsseele), noch gar nichts ausgemacht. Denn nicht um den Gegensatz »Kollektivum« und »Glieder des Kollektivums« handelt es sich hier, sondern um den Gegensatz von Wesen und (exemplarischen) Individuen dieses Wesens. Ein »Gemeinschaftsich« müßte genau wie ein Ich des Gliedes dieser Gemeinschaft selbst wieder ein individuelles Ich sein. Ein Gemeinschaftsbewußtsein hätte mit jenem »Allgemeinbewußtsein« oder einem »überindividuellen Ich« — wie wir es hier bestreiten — nichts zu tun. Ein Gemeinschaftsich möchte aber auch — auch in seiner weitesten Ausdehnung — kaum genügen — solange wir ernsthaft bleiben —, eine »Bedingung des Gegenstandes der Erfahrung« darzustellen. Man kann es doch kaum von der Welt verlangen, daß sie den »Gesetzen irgendeines Gemeinschaftsbewußtseins« — a priori — Genüge leiste. Ich treffe mich in obigem mit vielem im Ergebnis, was Frischeisen-Köhler in seinem lehrreichen Werke »Denken und Wirklichkeit« hervorgehoben hat.

Ebenfowenig aber fällt nun auch – so wie es jede Form des »Tranzzendentalismus« fordert – das individuelle Ich mit dem »empirischen Ich« zusammen, sofern unter »empirisch« gemeint ist die Sphäre der Beobachtung und Induktion. Vielmehr besitzt auch jedes individuelle Ich sein »Wesen«, das mit der Aufhebung seiner Existenz in Gedanken durchaus nicht verschwindet und das z. B. auch den Figuren der dichterischen Welt zukommt. Und eben dieses Wesen eines individuellen Ich ist auch in allen seinen empirischen Erlebnissen – sofern sie voll und adäquat gegeben sind – mitgegeben. Dieses »individuelle Wesen« ist aber niemals irgendeiner Form der Beobachtung zugänglich und seine Erkenntnis keiner Art der Induktion. Wohl aber ist die Erfchauung dieses seines Wesens die Voraussetzung für alle Anwendung der, durch Absehung von den individuellen Wesensverschiedenheiten ja überhaupt erst möglichen und zugänglichen »Gesetze der empirischen Psychologie« (sowohl der Kollektiv- als der Einzelpsychologie) auf irgendein empirisches Geschehen oder Handeln des betreffenden Individuums. Wesen hat ja mit Allgemeinheit nicht das mindeste zu tun. Daß sich das Wesen eines individuellen Ich von der »Ichheit« als dem Wesen des Ich völlig scheidet – dies braucht kaum gesagt zu werden. Wer also das »empirische Ich« als den Inbegriff aller möglichen Beobachtungsinhalte an einem Ich (sei es der Selbst- oder Fremdbeobachtung) eine »Trübung« nennen will, der mache sich dann wenigstens klar, daß das empirische Ich eine Trübung des individuellen Wesensich wäre – nicht aber eine »Trübung« eines »Ich überhaupt« oder eines »tranzzendentalen Ich«. Will der betreffende aber mit dem Namen »tranzzendental« etwas, was zur Wesenssphäre gehört, bezeichnen, so muß er konsequent auch von einem tranzzendental-individuellen Ich reden, das gleichzeitig »überempirisch« ist, gleichwohl aber ein materialer Gehalt der Anschauung – also durchaus keine unerkennbare (wie Kants »homo noumenon«) Sache oder hypothetische Sache wie die Seelensubstanz.

Trotz der großen Wichtigkeit des hier Gefagten für die Ethik¹ sind wir nun aber in der Erkenntnis der Personalität auch nicht um einen Schritt weitergekommen. Denn von keinem der hier gefundenen Grundtatsachen und Begriffe läßt sich der Begriff der »Person« gewinnen; weder von den Zusammenhängen, die zwischen Akt und Gegenstand, Aktformen, -richtungen und -arten und den zugehörigen Gegenstandsbereichen bestehen, noch

1) Siehe hierzu den unter B. folgenden Abschnitt.

von der Ichheit und dem individuellen Ich, noch gar von der »Seele« aus.

Nun aber bleiben noch zwei Probleme bestehen, die nur die schärfste Trennung von den genannten – eine Trennung, die wir bei den kritisierten Lehren völlig vermiffen – zur Anschauung zu bringen vermag.

Haben wir nämlich alle Aktarten, Aktformen, Akt-richtungen unter strengster Absehung von den realen Trägern dieser Akte und ihrer Naturorganisation gefondert, ihre Wesenheiten und ihre Fundierungsgefetze aufgewiesen, so entsteht als eine letzte Frage, was es denn sei, was noch ganz unabhängig von der Naturorganisation ihrer Träger (z. B. Menschen), durch deren Reduktion sich ja die Wesenheiten der Akte erst heraus hoben, diese verschiedenen Aktwesen selbst – nicht etwa die faktisch vollzogenen Akte eines bestimmten realen Individuums oder einer Gattung solcher – zur Einheit zusammenbinde. Den einzelnen zeitlich bestimmten Akt, z. B. mein jetziges Denken, während ich schreibe, vollzieht ein bestimmtes Menschenindividuum mit all seinem faktischen Sein und Sosein – nicht etwa ein »Ich« oder gar eine »Seele«. Wir bedürfen dabei keines weiteren Vollziehers dieses Aktes. Sehen wir (durch die phänomenologische Reduktion) ab von diesem Vollzieher und seiner Realität und Beschaffenheit, so bleiben uns auch nur die verschiedenen Aktwesen, z. B. das Urteilen, Lieben, Haffen, Wahrnehmen, Wollen sowie inneres und äußeres Wahrnehmen usw. in Händen, von denen nur einem einzigen, nämlich dem Aktwesen der inneren Wahrnehmung, ein Ich korrespondiert. Auch hier bedürfen wir keines Vollziehers dieser Akte; schon darum nicht, da wir ja gerade von einem individuellen Vollzieher abgesehen haben. Wir prüfen hier ganz unabhängig von allem Hinsehen auf einen Aktvollzieher die unendliche Fülle gesetzlicher Beziehungen, die z. B. zwischen Wahrnehmung und Wahrnehmungsding, zwischen Sehen und Sehding, zwischen Fühlen und Werten, zwischen Lieben und Werten, Vorziehen und Werten, zwischen Wollen und seinen Projekten bestehen. Nun aber bleibt noch die Frage: Nicht, von wem oder von welchen realen Wesen werden Akte vollzogen, eine Frage, die ja für Aktwesen ohne Sinn ist, wohl aber: Welcher einheitliche Vollzieher »gehört« zum Wesen eines Aktvollzugs von so wesenhaft verschiedenen Aktarten, -formen, -richtungen überhaupt. Da Aktwesen und ihre Fundierungszusammenhänge aber gegenüber der gesamten induktiven Erfahrung eo ipso »a priori« sind, so können wir auch sagen: Welcher Vollzieher »gehört« wesenhaft zum Vollzuge von Akten so verschiedenen

Wesens überhaupt? Und erst an dieser Stelle – nicht aber »früher« in der Ordnung der Probleme – stellt sich die Persönlichkeit als Problem vor uns hin.

Ein zweites analoges Problem erhebt auf der Seite der Gegenstände und Gegenstandsbereiche. Haben wir entsprechend der phänomenologischen Reduktion auf der Aktleite, auch hier die Reduktion vollzogen; haben wir von Wirklichkeit und Unwirklichkeit der Gegenstände abgesehen, um nur die Wesens- und Sinnzusammenhänge ihrer puren Wesheiten zu studieren, und zwar der formalen und materialen, in besonderen Gegenstandsregionen gründenden, wie z. B. Werte und Existenzialgegenstände (resp. Widerstände als die phänomenalen, objektiven Strebenskorrelate) sie darstellen, und in ihnen wieder ihre reichen Untersphären (z. B. Physisches, Psychisches, Ideales), so erhebt das Problem: Zu welcher Art von Einheit schließen sich diese Gegenstandswesen zusammen, sofern sie überhaupt ins Sein hinübertreten sollen – nicht etwa an diesem oder jenem Dinge sein sollen? Und wiederum erst an dieser Stelle stellt sich das Problem der Welt als der Welteinheit vor uns hin: Ein Problem also, das mit jenem der Person aufs genaueste korrespondiert.

Denn genau so wie der Idee des Aktes die Idee des Gegenstandes, allen wesenhaften Aktkarten aber wesenhafte Gegenstandsarten, den Aktkarten z. B. der inneren und äußeren Wahrnehmung die Seinsformen des Physischen und Psychischen, den vitalen Akten eine »Umwelt« wesenhaft korrespondiert, – so korrespondiert der Person (als Wesen) eine Welt (als Wesen). Und hier beachte man wohl: Psychisches und Physisches stellen hier durchaus nur zwei Seinsformen eines einzigen Weltseins dar, beide a priori bestimmt durch zwei grundverschiedene Formen der Mannigfaltigkeit. In diesem Sinne gehören also auch alle Icheinheiten und ihre individualen Wesen, und natürlich auch die Ichheit oder das Wesen des »Ich« durchaus zur »Welt«; nicht aber bilden sie ein Bezugszentrum der Welt. Nur als Bezugszentren der »Natur« können Icheinheiten sinnvoll angesehen werden, nicht aber der »Welt«, zu der auch das gesammte Sein von Seellichem gehört. Desgleichen stellen innere und äußere Wahrnehmung als Wesensverschiedenheiten der Richtung des an sich puren, formlosen Anschauens nur zwei verschiedene Aktrichtungen einer möglichen Person dar. Wie also im Wesen der Person »selbst« der Gegensatz von innerer und äußerer Wahrnehmung verschwindet, d. h. das Wesen der Person psychophysisch indifferent ist – wie auch das Wesen des reinen Personaktes –, so ist auch das Sein der Welt, wenn wir die Formen dieses Seins noch »redu-

zieren«, d. h. in einem Akte reiner formloser Anschauung auch die sonst als »Formen« der Anschauung fungierenden Mannigfaltigkeitswesensunterschiede selbst mit zum Gehalte des »Gegebenen« machen, psychophysisch indifferent.

3. Person und Akt; die psychophysische Indifferenz
der Person und des konkreten Aktes.

Wesenhafte Zentralitätsstufen innerhalb der Person.

a) Person und Akt.

Gäbe es irgendwelche Wesen – von deren Naturorganisation wir durch die Reduktion abgesehen haben –, die nur des Wissens (als denkenden und anschaulichen) und der zu dieser (spezifisch theoretischen) Sphäre gehörigen Akte teilhaftig wären – es sei erlaubt, sie reine Vernunftwesen zu nennen –, so gäbe es weder das Sein noch das Problem der »Person«. Gewiß! Diese Wesen wären immer noch (logische) Subjekte, die Vernunftakte vollzögen: Aber »Personen« wären sie nicht. Sie wären also auch keine »Personen«, wenn sie der inneren und äußeren Wahrnehmung teilhaftig wären und Natur- und Seelenerkenntnis fleißig übten; d. h. wenn sie auch den Gegenstand »Ich« in sich selbst und anderen vorfänden und die möglichen und faktischen Erlebnisse »des Ich« wie aller individuellen Iche vollendet durchschauten, beschrieben und erklärten. Genau daselbe gälte aber auch von Wesen, denen alle Inhalte nur als Projekte im Wollen gegeben wären. Sie wären (logische) Subjekte eines Wollens – aber keine Personen. Denn Person ist eben gerade diejenige Einheit, die für Akte aller möglichen Verschiedenheiten im Wesen besteht – sofern diese Akte als vollzogen gedacht werden.¹ Also: daß die verschiedenen logischen Subjekte der wesensverschiedenen Aktarten (die verschieden sind ja nur als sonst identische Subjekte eben dieser Aktverschiedenheiten) nur in einer Formeinheit sein können – sofern auf ihr mögliches »Sein« und nicht bloß auf ihr Wesen reflektiert wird –, dies erst macht es aus, wenn wir nun sagen: Es gehört selbst noch zum Wesen von Aktverschiedenheiten, in einer Person und nur in einer Person zu sein. In diesem Sinne dürfen wir nun die Wesensdefinition aussprechen: Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seins-

1) Darum ist ein »Wesen, das sich selbst denkt« (wie es z. B. nach den meisten Interpreten, mit Ausnahme Franz Brentanos, der Gott des Aristoteles ist), noch keine »Person«. »Selbstbewußtsein« ist noch nicht Person, wenn nicht in dem Bewußtsein »von« sich selbst alle möglichen Bewußtseinsarten (z. B. wissende, willentliche, fühlende, liebender und hassender Art), sich selbst zu erfassen, vereinigt sind.

einheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich (nicht also $\pi\rho\delta\varsigma \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$) allen wesenhaften Aktdifferenzen (insbesondere auch der Differenz äußerer und innerer Wahrnehmung, äußerem und innerem Wollen, äußerem und innerem Fühlen und Lieben, Hassen usw.) vorhergeht. Das Sein der Person »fundiert« alle wesenhaft verschiedenen Akte. Es kommt nun alles darauf an, daß wir das hier »Fundierung« genannte Verhältnis richtig bestimmen.

Vor allem muß darüber Klarheit bestehen, daß es sich bei allen Aktuntersuchungen, welche wir in der reinen Phänomenologie machen, zwar um echte anschauliche Wesenheiten handelt – niemals um empirische Abstraktionen, welche vielmehr das Erblicken solcher Wesenheiten immer schon voraussetzen, indem sie den möglichen Spielraum solch induktiver Abstraktion möglicher »gemeinsamer Merkmale« abstecken –, gleichwohl aber auch stets um abstraktanschauliche Wesenheiten.¹ Sie sind »abstrakt« – nicht als wären sie »abtrahiert« – sondern »abstrakt« als eine Ergänzung fordernd, sofern sie auch fein sollen. Den abstrakten Wesenheiten stehen aber als eine zweite Art echter, anschaulicher Wesenheiten die konkreten Wesenheiten gegenüber.² Soll nun aber ein Aktwesen konkret sein, so ist zu seiner vollen anschaulichen Gegebenheit stets der Hinblick auf das Wesen der Person, die Vollzieher des Aktes ist, Voraussetzung.³

Schon daraus geht Eines klar hervor: Niemals kann die Person, sei es auf das X eines bloßen Ausgangspunktes von Akten, sei es auf irgendeine Art des bloßen Zusammenhangs oder der Verwebung von Akten zurückgeführt werden, wie eine Art der log.

1) Die Rotnuance einer Oberflächenfarbe, z. B. dieses Tuches, ist durchaus anschaulich; sie ist auch schon als diese Rotnuance »individuell« – nicht erst individuell durch den Komplex, in den sie eingeht; aber sie ist gleichzeitig ein Abstraktes, gehörig zum Konkretum dieser Tuchoberfläche.

2) Dadurch, daß etwas konkret ist, wird es durchaus noch nicht als »wirklich« angesehen. So ist z. B. »die« Zahl 3 selbst, sofern sie weder als Anzahl noch als Ordinalzahl fungiert und alle möglichen Gleichungen von der Form $4 - 1 = ?$, $2 + 1 = ?$, $17 - 14 = ?$ usw., erfüllen soll, dsgl. Gleichungen von der Form $2 + 1 = + ?$ und $4 - 7 = - ?$, eine einzige konkrete, aber ideale und nicht wirkliche Existenz, während alle jene nur als mögliche Erfüllungen der betr. Gleichungen gemeinten Dreis nur Abstrakta jener konkreten 3 darstellen.

3) Natürlich lassen sich auch wieder Personklassen bilden, die einen Übergang zu der volleren Wesenserkenntnis des betr. Aktes bilden, die sich erst in der Erkenntnis des Personindividuum vollendet, das den Akt vollzog.

»aktualistischen« Persönlichkeitsauffassung, die das Sein der Person aus ihrem Tun (*ex operari sequitur esse*) verstehen möchte, zu verfahren pflegt. Die Person ist nicht ein leerer »Ausgangspunkt« von Akten, sondern sie ist das konkrete Sein, ohne das alle Rede von Akten niemals ein volles adäquates Wesen irgendeines Aktes trifft, sondern immer nur eine abstrakte Wesenheit; erst durch ihre Zugehörigkeit zu dem Wesen dieser oder jener individuellen Person konkretisieren sich die Akte von abstrakten zu konkreten Wesenheiten. Darum kann man auch – ohne vorherige Intention des Wesens der Person selbst – niemals einen konkreten Aktus voll und adäquat erfassen. Jeder »Zusammenhang« bleibt desgleichen ein bloßer Zusammenhang abstrakter Aktwesen, sofern nicht die Person »selbst« gegeben ist, in der er ein »Zusammenhang« ist.¹ Sofern jene Aktualitätstheorie der Person nur negiert, Person sei ein »Ding« oder eine »Substanz«, die Akte vollzieht im Sinne einer substanzialen Kausalität, ist sie freilich völlig im Rechte. Solche »Dinge« könnte man in der Tat beliebig streichen oder auswechseln, sowie eine Mehrheit annehmen (man denke an Kants Bild von den elektrischen Kugeln, die doch dynamisch geeint sind), ohne daß sich im unmittelbaren Erleben das geringste änderte. Auch trüge hiernach ja jeder dieselbe »Substanz« mit sich herum, die – zumal hier jede Art von Mannigfaltigkeit fehlt wie Zeit, Raum, Zahl, Menge – überhaupt nicht voneinander verschieden sein könnte.² Aber die Folgerung: Also müsse die Person nur der »Zusammenhang« (sei es auch nur der intentionale Sinnzusammenhang) ihrer Akte³ sein, ist eine ganz unerschöpfliche. Gewiß ist die Person und erlebt sie sich auch nur als aktvollziehendes Wesen und ist in keinem Sinne »hinter diesen« oder »über diesen« oder etwas, das wie ein ruhender Punkt »über«

1) Eine Aktelehre, die dies überläße, machte die Person zu einem Aktemosaik und wäre nur eine neue Auflage der atomistischen Auffassung des Geistes überhaupt – analog wie die Assoziationspsychologie.

2) Dies war Spinozas tiefe Einsicht, sofern er von der Cartesianischen Substanzlehre herkam. So wurden die Seelensubstanzen zu Modi des Attributes »Denken« einer Substanz. Auch darin sah Spinoza richtig, daß unter Voraussetzung der Annahme, Geist habe Denken und nur »Denken« zum Wesen, für die Person keine Stelle mehr bleibt; und daß die Individualisierung der Denkenden in diesem Falle mit Averroes auf die bloß leibliche Verschiedenheit der Menschen geschoben werden muß. So zog er nur richtige Konsequenzen aus der falschen Voraussetzung des Descartes.

3) Daß hier von einem Kausalzusammenhang keine Rede sein kann, ist wohl selbstverständlich. Ein solcher existiert ja nur für die realen Erlebnis-korrelate des der inneren Wahrnehmung Gegebenen.

dem Vollzug und Ablauf ihrer Akte stünde. Dies alles sind nur Bilder aus einer räumlich-zeitlichen Sphäre, die selbstverständlich für das Verhältnis von Person und Akt nicht besteht, aber immer wieder zu der Substantialisierung der Person geführt hat.¹ Vielmehr steckt in jedem voll konkreten Akt die ganze Person und »variiert« in und durch jeden Akt auch die ganze Person — ohne daß ihr Sein doch in irgendeinem ihrer Akte aufginge, oder sich wie ein Ding in der Zeit »veränderte«. Im Begriffe der »Variation« als dem reinen »Änderswerden« liegt aber noch nichts von einer das Änderswerden ermöglichenden Zeit und erst recht nichts von einer dinglichen Veränderung; auch von einem »Nacheinander« dieses Änderswerdens (das wir ohne Erfassung einer Veränderung und ohne dingliche Gliederung des gegebenen Stoffes noch erfassen können und das z. B. im Phänomen des »Wechsels« noch enthalten ist) ist hier noch nichts gegeben. Und eben darum bedarf es hier auch keines dauernden Seins, das sich in diesem Nacheinander erhielte, um die »Identität der individuellen Person« sicherzustellen. Die Identität liegt hier allein in der qualitativen Richtung dieses reinen Änderswerdens selbst. Suchen wir uns dieses verborgene aller Phänomene zur Gegebenheit zu bringen, so können wir freilich nur durch Bilder den Leser bestimmen, in die Richtung des Phänomens zu sehen. So können wir sagen: Die Person lebt wohl in die Zeit hinein; sie vollzieht anderswerdend ihre Akte in die Zeit hinein; nicht aber lebt sie innerhalb der phänomenalen Zeit, die im Abfluß der innerlich wahrgenommenen seelischen Prozesse unmittelbar gegeben ist oder gar in der objektiven Zeit der Physik, in der es weder schnell noch langsam, noch Dauer (denn diese figuriert hier nur als ein Grenzfall der Sukzession²), noch die phänomenalen Zeitdimensionen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gibt, da auch die Vergangenheits- und Zukunftspunkte der phänomenalen Zeit bei dieser Begriffsbildung »als« mögliche Gegen-

1) Bilder dieser Art führen auch zu Fragen wie jene des 17. Jahrhunderts: Ob denn die »Seele immer denke«, ob sie auch im traumlosen Schlaf Akte vollziehe usw.; ob sie im Laufe einer Lebensentwicklung »unverändert verharre« usw.

2) Die »objektive« Zeit ist die deformierte und dequalifizierte phänomenale Zeit. Während Dauer und Sukzession innerhalb der phänomenalen Zeit gleich positive Qualitäten sind, ist in der objektiven Zeit Dauer nur gleich den sukzessiven Seinsphasen eines Gegenstandes, in denen dieser sich nicht verändert. Obgleich es in der objektiven Zeit darum keine »Gegenwart« gibt, da es auch keine Zukunft und Vergangenheit gibt (eine Scheidung, die auf einen Leib-daseins-relativ ist), entsprechen doch den Punkten der objektiven Zeit ausschließlich Gegenwartspunkte der phänomenalen Zeit.

wartspunkte behandelt werden. Da die Person ihre Existenz ja eben erst im Erleben ihrer möglichen Erlebnisse vollzieht, hat es gar keinen Sinn, sie in den gelebten Erlebnissen erfassen zu wollen. Sofern wir auf diese sog. »Erlebnisse« leben und nicht auf das Erleben dieser Erlebnisse, bleibt die Person also völlig transzendent. Jedes solche Erleben aber — oder, wie wir auch sagen können, jeder konkrete Akt, enthält alle Aktweisen, die wir in der phänomenologischen Untersuchung der Akte scheiden können — und zwar nach den apriorischen Aufbauverhältnissen, welche die Ergebnisse über Aktfundierung feststellen: Er enthält also immer innere und äußere Wahrnehmung, Leibbewußtsein, ein Lieben und Hasen, ein Fühlen und Vorziehen, ein Wollen und Nichtwollen, ein Urteilen, Erinnern, Vorstellen usw. Alle diese Scheidungen, so notwendig sie sind, geben — sofern wir auf die Person blicken — nur abstrakte Züge am konkreten Personakt wieder. Sowenig die Person als ein bloßer Zusammenhang ihrer Akte zu verstehen ist, sowenig auch ein konkreter Personakt als die bloße Summe, oder der bloße Aufbau solcher abstrakter Aktweisen. Vielmehr ist es die Person selbst, die in jedem ihrer Akte lebend auch jeden voll mit ihrer Eigenart durchdringt. Keine Erkenntnis vom Wesen, z. B. der Liebe oder des Urteils, bringt uns der Erkenntnis, wie die Person A oder B liebt und urteilt, um eine Spur näher — und natürlich ebensowenig der Hinblick auf die Inhalte (Wertgegenstände, Sachverhalte), die ihr in jenen Akten gegeben sind. Dagegen läßt der Blick auf die Person selbst und ihr Wesen sofort jedem Akte, den wir sie vollziehend wissen, ein Eigentümliches an Gehalt zuwachsen — resp. die Kenntnis ihrer »Welt« jedem ihrer Inhalte.

b) Das Sein der Person ist nie Gegenstand. Die psychophysische Indifferenz der Person und ihrer Akte. Ihr Verhältnis zum »Bewußtsein«.

Das »Ich« — so zeigten wir — ist in jedem Sinne des Wortes noch ein Gegenstand: die Ichheit noch ein Gegenstand formloser Anschauung, das individuelle Ich ein Gegenstand innerer Wahrnehmung. Dagegen ist ein Akt niemals ein Gegenstand. Denn wie sehr es auch neben dem naiven Aktvollzug noch ein Wissen um diesen Akt in der Reflexion gibt, so enthält doch diese Reflexion (sei es im Moment des Aktvollzugs, sei es in reflektiver unmittelbarer Erinnerung) nichts von Vergegenständlichung, wie sie z. B. aller inneren Wahrnehmung, erst recht aller inneren Beobachtung eigentümlich ist.¹ Ist aber schon

1) Der Unterschied von Reflexion und innerer Wahrnehmung ist ja auch darin voll deutlich, daß z. B. ein Akt äußerer Wahrnehmung durchaus in der

ein Akt niemals Gegenstand, so ist erst recht niemals Gegenstand die in ihrem Aktvollzug lebende Person. Die einzige und ausschließliche Art ihrer Gegebenheit ist vielmehr allein ihr Aktvollzug selbst (auch noch der Aktvollzug ihrer Reflexion auf ihre Akte), — ihr Aktvollzug, in dem lebend sie gleichzeitig sich erlebt: Oder, wo es sich um andere Personen handelt, Mit- oder Nachvollzug oder Vorvollzug ihrer Akte. Auch in solchem Mit- resp. Nachvollzug und Vorvollzug der Akte einer anderen Person steckt nichts von Vergegenständlichung. Versteht man daher — wie üblich — unter Psychologie eine Wissenschaft von — einer Beobachtung, Beschreibung und Erklärung zugänglichen — »Geschehnissen«, und zwar Geschehnissen, wie sie in innerer Wahrnehmung vorliegen, so ist sowohl alles, was den Namen Akt verdient, sowie die Person, der Psychologie schon aus diesem Grunde völlig transzendent. Wir müssen daher im Versuche, der Psychologie das Studium der Akte zuzuweisen, z. B. Urteilen, Vorstellen, Fühlen usw., anderen Wissenschaften (nach Franz Brentano der Naturwissenschaft, nach C. Stumpf der »Phänomenologie«) aber die »Erscheinungen« und »Inhalte«, einen vollständigen Fehlversuch erblicken. Was dem »Akt« gegenüber Inhalt und Gegenstand ist, enthält unter vielem anderen auch alle nur möglichen Tatsachen der psychologischen Forschung; ist es doch selbst nur wesensgesetzlich im Personakte innerer Wahrnehmung gegeben, der z. B. im Falle, daß der Versuchsleiter »versteht«, was die Versuchsperson in sich wahrgenommen und beobachtet hat, von diesem nachvollzogen werden muß, also nicht wieder vergegenständlicht werden kann. Dies schließt aber nicht aus, daß innerhalb der, in innerer Wahrnehmung gegenständlich gegebenen Reihe von Phänomenen gemäß den überaus wertvollen Ausführungen von Carl Stumpf wieder Erscheinungsinhalte und Erscheinungsfunktionen unterschieden werden.¹ Ja, wir halten diese Scheidung für dringend notwendig und unreduzibel. Es war der Grundfehler der Assoziationspsychologie, sie nicht zu beachten. Gleichwohl haben diese »Funktionen« mit den »Akten« nicht das mindeste zu tun. Alle Funktionen sind erstens Ichfunktionen, niemals etwas zur Personosphäre Gehöriges. Funktionen sind psychisch, Akte sind unpsychisch. Akte werden vollzogen; Funktionen Reflexion gegeben sein kann — selbstverständlich aber niemals in innerer Wahrnehmung. Wer diesen Tatbestand erkennt, der muß den gesamten Gehalt äußerer Wahrnehmung zu einem Teilgehalt des in innerer Wahrnehmung (dann) gegebenen Aktes äußerer Wahrnehmung machen, d. h. dem idealistischen Psychologismus verfallen.

1) C. Stumpf, »Erscheinungen und psychische Funktionen«. Abh. der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1906, Berlin 1907.

vollziehen sich. Mit Funktionen ist notwendig ein Leib gesetzt und eine Umwelt, der ihre »Erscheinungen« angehören; mit Person und Akt ist noch kein Leib gesetzt, und der Person entspricht eine Welt und keine Umwelt. Akte entspringen aus der Person in die Zeit hinein; Funktionen sind Tatsachen in der phänomenalen Zeitphäre und indirekt durch Zuordnung ihrer phänomenalen Zeitverhältnisse auf die meßbaren Zeitdauern der in ihnen gegebenen Erscheinungen selbst meßbar. Zu den Funktionen gehören z. B. das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, alle Arten des Aufmerkens, Bemerkens, Beachtens (nicht nur die sog. sinnliche Aufmerksamkeit), des vitalen Fühlens usw., nicht aber echte Akte, in denen etwas »gemeint« wird, und die untereinander einen unmittelbaren Sinnzusammenhang besitzen. Die Funktionen können zu Akten hierbei ein zwiefaches Verhältnis haben. Sie können einmal Gegenstände von Akten sein, wie z. B. wenn ich mir mein Sehen selbst zu anschaulicher Gegebenheit zu bringen suche. Sie können aber auch das sein, »wohindurch« ein Akt sich auf ein Gegenständliches richtet — ohne daß hierbei die Funktion selbst zum Gegenstand würde: So z. B., wenn ich einmal einen Gegenstand sehend, das andere Mal ihn hörend »denselben« Urteilsakt vollziehe (d. h. einen Urteilsakt identischen Sinnes und über denselben Sachverhalt). Treffend hebt Stumpf hervor, daß die unabhängige Variabilität seiner »Erscheinungen« von der Variation der Funktionen und der Funktionen von den Erscheinungen ein Kriterium für die Scheidung der Funktionen und Erscheinungen in concreto sei. Aber eben dieses Kriterium gilt auch für die Scheidung von Funktionen und Akten, nur mit dem Unterschied, daß mit allen möglichen Kombinationen und Variationen von Funktionen dieselben Akte verknüpft sein können — und umgekehrt. Dagegen sind die Aktgesetze und die Fundierungszusammenhänge zwischen Akten, z. B. auf Wesen ganz verschiedener funktionaler Ausstattung übertragbar. Daß aber die Funktionalgesetze, die prinzipiell empirisch-induktiver Natur sind, Aktgesetzen, die apriorischer Natur sind, je Schranken setzen können, ist ausgeschlossen.¹

Das besagt: der Gegensatz von Funktion und Erscheinung ist innerhalb der Person und ihrer Welt selbst noch als Teil enthalten und vermag sich daher niemals mit diesem Gegensatz zu decken. Erst wenn wir aus den Gegebenheiten des vom konkreten Personakt abgespaltenen Aktes der Anschauung die Gegebenheit »Leib« und die dem Leibe

1) Vgl. auch meine Kritik der Brentanoschen und Stumpfschen Scheidung des Psychischen vom Physischen in meinem Buche *Gesammelte Aufsätze, Aufsatz IV.* (Leipzig 1914).

entsprechende »Umwelt« ins Auge fassen und außerdem noch den Aktus »innerer Wahrnehmung« vollzogen denken, können mithin die Stumpfsichen »Funktionen« und ihre Gegenglieder, die »Erscheinungen«, zur Gegebenheit kommen.

Wenn wir die Akte aus der psychischen Sphäre (und erst recht die Person) ausschließen, so ist natürlich damit nicht gesagt, sie seien physisch. Es ist nur gesagt, daß beides eben psychophysisch indifferent ist. Die alte aus kartesianischer Metaphysik stammende Alternative, es müsse »alles« entweder psychisch oder physisch sein, die ja auch die idealen Gegenstände, sowie die vom Körper ganz verschiedene Tatsache »Leib«, und damit auch den wahren Gegenstand der Biologie, so lange verbarg, die die gesamte Sphäre des Rechts, des Staats, der Kunst und der religiösen Gegenstände, und noch gar viel anderes vergeblich Obdach in den von den Philosophen »anerkannten« Seinskategorien suchen ließ, geniert uns hierbei natürlich nicht im mindesten. Wohl aber nehmen wir für die gesamte Sphäre der Akte (nach unserem Vorgang vor Jahren) den Terminus »G e i s t« in Anspruch¹, indem wir alles, was das Wesen von Akt, Intentionalität und Sinn-erfülltheit hat – wo immer es sich finden mag –, also nennen. Daß aller Geist dann auch wesensnotwendig »persönlich« ist und die Idee eines »unpersönlichen Geistes« »widerfönnig« ist, folgt dann ohne weiteres aus dem früher Gesagten. Keineswegs aber gehört ein »Ich« zum Wesen des Geistes; und darum auch keine Scheidung von Ich und Außenwelt.² Vielmehr ist Person die wesensnotwendige und einzige Existenzform des Geistes, sofern es sich um konkreten Geist handelt.

Schon die sprachliche Anwendung des Wortes »Person« zeigt, daß die Einheitsform, die wir dabei im Auge haben, mit der Einheitsform des »Bewußtseins«-Gegenstandes der inneren Wahrnehmung und darum auch mit dem »Ich« (und zwar weder mit jenem, dem das »Du« entgegensteht, noch mit dem »Ich«, dem die »Außenwelt« gegenübersteht) nichts zu tun hat. Person ist nicht, wie diese Worte, ein so fühlbar r e l a t i v e r, sondern ein a b s o l u t e r Name. Mit dem Wort »Ich« ist ein Hinweis auf ein »Du« einerseits, auf eine »Außenwelt« andererseits immer verbunden. Nicht so mit dem Namen Person. Gott z. B. kann Person, aber kein »Ich« sein, da es weder »Du« noch »Außenwelt« für ihn gibt. Das mit Person

1) S. Scheler, »Die transzendente und psychologische Methode«, Leipzig.

2) Die Scheidungen: Person-Welt, Ichheit-Außenweltlichkeit, individuelles Ich-Gemeinschaft, Leib-Umwelt sind mithin nicht aufeinander zurückzuführen.

Gemeinte hat dem Ich gegenüber etwas von einer Totalität, die sich selbst genügt. Eine Person »handelt« z. B.; sie »geht spazieren« usw.; dies kann ein »Ich« nicht. »Iche« handeln weder, noch gehen sie spazieren. Wohl erlaubt mir die Sprache die Rede: »Ich handle, ich gehe spazieren.« Aber das Wort »Ich« ist hier nicht eine Bezeichnung des »Ich« als einer seelischen Erlebnistatsache, sondern ein okkasioneller Ausdruck, der seine Bedeutung mit dem jeweilig Redenden wechselt und nur die sprachliche Form für die Anrede ist. Nicht »das Ich« redet hierbei, sondern der Mensch. All dies zeigt klar, daß wir mit Person etwas meinen, was gegenüber dem Gegensatz »Ich-Du«, »Psychisch-Physisch«, »Ich-Außenwelt« völlig indifferent ist. Sage ich: »Ich nehme mich wahr«, so bedeutet das erste »Ich« nicht das psychische Erlebnis-Ich, sondern die Anredeform. »Mich« aber bedeutet auch nicht »mein Ich«, sondern läßt es dahingestellt, ob ich »mich« äußerlich oder innerlich wahrnehme. Sage ich dagegen: »Ich nehme mein Ich wahr«, so haben die beiden »Iche« wieder verschiedenen Sinn. Das erste hat denselben Sinn wie in »ich gehe spazieren«, d. h. den Sinn der Anredeform; das zweite dagegen bedeutet das psychische Ich des Erlebens, den Gegenstand innerer Wahrnehmung. Eine Person kann daher, so gut wie sie z. B. »spazieren gehen« kann, auch ihr Ich »wahrnehmen«, z. B. wenn sie Psychologie treibt. Aber dieses psychische Ich, das sie hierbei wahrnimmt, kann so wenig wahrnehmen, wie es spazieren gehen oder handeln kann. Umgekehrt kann die Person zwar ihr Ich wahrnehmen, desgleichen ihren Leib, desgleichen die Außenwelt; aber absolut ausgeschlossen ist es, daß die Person Gegenstand, sei es der von ihr selbst vollzogenen, oder sei es der von einem Anderen vollzogenen Vorstellung oder Wahrnehmung wird. D. h. zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert und lebt im Vollzug intentionaler Akte. Sie ist also wesenhaft kein »Gegenstand«. Umgekehrt macht jede gegenständliche Einstellung (sei sie Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Erinnern, Erwarten) das Sein der Person sofort transzendent.

Die psychophysische Indifferenz der Akte aber kommt darin scharf zur Gegebenheit, daß alle Akte und Aktunterschiede ebenso wohl Psychisches wie Physisches zum Gegenstande haben können. So kann Vorstellen und Wahrnehmen, Erinnern und Erwarten, Fühlen und Vorziehen, Wollen und Nichtwollen, Lieben und Hassen, Urteilen usw. ebenso psychische wie physische »Inhalte« haben, z. B. kann ich mich einer Naturerscheinung und eines psychischen Erlebnisses »erinnern«, meinen Wert wie den Wert eines Objekts der Außenwelt fühlen usw. Die sonderbare Rede einiger, daß im Falle,

daß ich mich eines Erlebnisses erinnere, ein Element des psychischen Stromes aus diesem heraustrete und sich auf einen anderen Teil desselben intentional zurückwende, haben wir also prinzipiell zurückzuweisen. Sowenig wie Akte je Gegenstände sein können, sowenig können auch psychische Vorkommnisse oder »Ereignisse« je irgend etwas »meinen« oder sich intentional aufeinander beziehen. Sie sind oder sind nicht und haben diese oder jene Beschaffenheit. Und andererseits bedürfen wir, um physische Erscheinungen zu lieben, oder um in der physischen Welt etwas zu wollen und zu tun, durchaus keines Durchgangs durch die psychische Sphäre, und es ist für den Sinn und das Sein dieses Wollens und Tuns ganz gleichgültig, was derweilen in der psychischen Sphäre des Wollenden abläuft. Wie verkehrt es aber einerseits ist, in die psychische Sphäre irgend etwas Intentionales einzuschmuggeln, wie es in jener Rede geschieht, so verkehrt ist es andererseits, das Intentionale völlig zu leugnen, und beispielsweise mit Th. Ziehen zu sagen, jede Erinnerung an eine Vorstellung sei eben eine neue Vorstellung, ein bloß hinzutretendes Element des psychischen Stromes. Jenes gibt dem Psychischen eine falsche Vergeistigung und verdirbt die Psychologie; dieses aber psychologisiert den Geist und verdirbt die Philosophie. Psychologie kann es weder je mit dem (abstrakten) Wesen des Erinnerens, des Erwartens, des Liebens usw. zu tun haben, noch mit diesen Akten als abstrakten Teilen eines konkreten Personaktes; sie kann es ebenfowenig zu tun haben mit den apriorischen Aufbauverhältnissen dieser Akte. Was sie angeht ist allein das, was sich bei Gelegenheit des Vollzugs solcher Akte in der Sphäre innerer Wahrnehmung ereignet, und wie dies unter sich und mit dem Leibe (auf kausale Weise) zusammenhängt. Und hier gibt es, wie in allen induktiven Wissenschaften, keine scharfe Trennung zwischen Deskription und Erklärung. So wird z. B. Assoziation und Reproduktion, Perseveration, Nachwirkung einer determinierenden Tendenz auf den Vorstellungsablauf, und zwar als Bedingung der Entstehung eines Vorstellensaktes oder Erinnerungsaktes eines (von seinem als wirklich vorausgesetzten Gegenstande her bestimmten) »Inhaltes«, zum Problem der Psychologie. Das Wesen aber von Erinnern und Vorstellen usw. und die Phänomenologie dieser Dinge bleibt ihr dabei verschlossen. Und ebenso der Ursprung dieser Akte aus der Persönlichkeit und die apriorischen Gesetze des Ursprungs, die beide ja für jede der denkbaren Phasen des Stromes gelten, dessen wechselnden Gehalt sie induktiv erforscht. Der Strom, dessen Teile der Psychologe ansieht, »entspringt« ja an jeder Stelle nach den apriorischen Ur-

sprungsgesetzen, innerhalb des Spielraums dieser aber aus dem konkreten Wesen der Person; und könnte der Gehalt jenes Stromes überhaupt über diesen »Ursprung« etwas lehren, so müßte es jede beliebige Phase, jeder beliebige Querschnitt desselben vermögen, und es bedürfte keiner »Induktion«. Ursprung eines Erlebens aus einer Person und Entstehung eines Erlebnisses in einer Person sind eben grundverschiedene Dinge.

Verstehen wir unter dem Worte »Bewußtsein« – wie es mir sprachlich allein sinnvoll erscheint – alles in innerer Wahrnehmung in die Erscheinung Tretende, so wie es geschieht, wenn man Psychologie z. B. als »Wissenschaft von den Bewußtseinserscheinungen« definiert, so muß die Person und müssen ihre Akte als überbewußtes Sein bezeichnet werden, wogegen die Bewußtseinserscheinungen selbst wieder in oberbewußte und unterbewußte zerfallen; alles diesen Erscheinungen entsprechende psychisch Reale aber, d. h. die sog. psychischen Ereignisse und Vorgänge, ihre Kausalität, die zur Herstellung eines Causalnexus hypothetisch angenommenen psychischen Dispositionen usw., müssen unbewußt heißen.¹ Wer hingegen mit dem Namen »Bewußtsein« jegliches »Bewußtsein von etwas« bezeichnen will und es dabei streng vermeidet, in die Anwendung des Wortes schon die intellektualistische Theorie hineinzulegen, daß ein »Vorstellen« allen intentionalen Akten (also auch z. B. Urteilen, Lieben, Hasen, Fühlen, Wollen) als fundierender Objektivationsakt zugrunde liegen müsse, wer also (zunächst ohne Fundierungstheorie) unter »Bewußtsein von etwas« alle intentional gerichteten und sinnerfüllten Akte (auch Fühlen von etwas, z. B. Werten, Wollen von etwas [Projekten], Urteilen von etwas [Sachverhalten] usw.) versteht, der mag und darf die Person auch als das konkrete »Bewußtsein-von« bezeichnen. Keineswegs aber wäre dies erlaubt dann, wenn man in das »Bewußtsein von etwas« nur (kartesianisch) das cogitare

1) Unter der »unterbewußten« Sphäre innerer Wahrnehmung verstehe ich nicht etwa Unbeachtetes, Unbemerkttes u. dgl., sondern alles, was geföhrt oder aufgehoben oder variiert den Gesamttatbestand des jeweilig innerlich Wahrgenommenen als einen in bestimmter Richtung »veränderten« zur Folge hat; ohne daß es doch vorher (auch bei maximaler Beachtungseinstellung) zur gefonderten Gegebenheit zu bringen gewesen wäre. Auch für diese »unterbewußten« Tatsachen, die also durchaus der phänomenalen Sphäre noch angehören, gibt es wieder psychisch Reales, Dispositionen wie für oberbewußte Erscheinungen, so daß die Sphäre des Unbewußten in eine solche des Unterbewußtunbewußten und des Oberbewußtunbewußten zerfällt. In Benno Erdmanns Sprache (jener der Assoziationspsychologie) siele unter Unterbewußt-Unbewußtes mit dem »dispositionell Erregten« zusammen.

einschließt und vermeint, daß Lieben, Hasen, Fühlen, Wollen und ihre Gesetzmäßigkeiten erst auf der Verbindung einer so definierten Person *res cogitans* mit einem Leibe beruhen, wie es auch Kant für alle emotionalen und willentlichen Akte voraussetzt – mit der sonderbaren Ausnahme des »Gefühles der Achtung«. ¹ Da der Ausdruck »Bewußtsein« im Sinne des »Bewußtsein von etwas« historisch aufs engste mit dem kartesianischen Rationalismus und seinen tausendfältigen Modifikationen (in die wir auch Kant in diesem Punkte noch rechnen dürfen) verknüpft ist, werden wir es vorziehen, das Wort »Bewußtsein« nur im Sinne entweder des spezifischen »Bewußtseins von« der inneren Wahrnehmung, oder im Sinne der Bewußtseinserscheinungen = Psychisches zu gebrauchen.

c) Person und Welt.

Als das Sachkorrelat der Person überhaupt nannten wir die Welt. Und also entspricht jeder individuellen Person auch eine individuelle Welt. Wie jeder Akt aber zu einer Person gehört, so »gehört« auch jeder Gegenstand wesensgesetzlich zu einer Welt. Jede Welt aber ist in ihrem wesenhaften Aufbau a priori gebunden an die Wesenszusammenhänge und Strukturzusammenhänge, die zwischen den Sachwesenheiten bestehen. Jede Welt aber ist gleichzeitig eine konkrete Welt nur und nur als die Welt einer Person. Welche Gegenstandsbereiche wir immer scheiden mögen, Gegenstände der Innenwelt, der Außenwelt, der Leiblichkeit (und damit das gesamte mögliche Lebensreich), die Bereiche der idealen Gegenstände, die Bereiche der Werte, so haben sie alle doch nur eine abstrakte Gegenständlichkeit. Sie werden voll konkret erst als Teile einer Welt, einer Welt der Person. Nur die Person ist niemals ein »Teil«, sondern stets das Korrelat einer »Welt«: der Welt, in der sie sich erlebt. Nehme ich von einer beliebigen Person nur einen ihrer konkreten Akte, so enthält dieser Aktus nicht nur alle möglichen Aktwesen in sich, sondern sein gegenständliches Korrelat enthält auch alle wesenhaften Weltfaktoren in sich, z. B. Ichheit, individuelles Ich, alle wesenhaften Konstituentien des Psychischen, desgleichen Außenweltlichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Leibphänomen, Dinglichkeit, Wirken usw. usw. Und dies nach einem apriorisch gesetzmäßigen Aufbau, der ohne Ansehung des besonderen Falles für alle möglichen Personen und alle möglichen Akte jeder Person gilt

1) Denn sein »reiner Wille« ist auch nur die »Vernunft als praktische«, d. h. das auf Realisierung eines Inhalts durch Tun (*ποιεῖν*) bezogene Denken. Daß Kant einen reinen »Willen« im Grunde leugnet, hat zuerst Hermann Schwarz treffend hervorgehoben. Siehe »Psychologie des Willens«.

und nicht nur für die wirkliche Welt, sondern für alle möglichen Welten. Außerdem aber enthält er auch noch ein letztes Eigenartiges, in Wesensbegriffe die auf allgemeine Wesenheiten gehen, nie Faßbares, einen originalen Wesenszug, der nur und nur der »Welt« dieser Person und keiner anderen eignet. Der Tatbestand aber, daß dies sei¹, ist nicht ein empirisch vorgefundener; und ebensowenig ist er dieses individuelle apriorische Wesen selbst; er ist vielmehr selbst noch ein allgemeiner Wesenszug aller nur möglichen Welten. Reduzieren wir also alles, was einer konkreten Person überhaupt »gegeben« ist, auf die phänomenalen Wesenheiten, die ihr rein selbst gegeben sind, d. h. auf Tatsachen, die vollkommen sind, was sie sind — so daß alle noch abstrakten Aktqualitäten, -Formen, -Richtungen und alles nur an Akten Scheidbare in die Gegebenheitsphäre für den reinen und formlosen Akt der Person eingeht —, so haben wir hier allein eine daseins-absolute Welt, und wir befinden uns im Reiche der Sache an sich. Und umgekehrt gilt: So lange noch für verschiedene individuelle Personen eine einzige Welt besteht, die gleichwohl als »selbstgegeben« und als »absolut« angesehen wird, ist diese Einzigkeit und Dieselbigkeit jener Welt notwendig Schein und es sind faktisch nur Gegenstandsbereiche, die daseins-relativ zu irgendeiner Trägerart der konkreten Personalität (z. B. zu Lebewesen, Mensch, Rasse usw.) sind, gegeben; oder es ist zwar »die Welt«, d. h. die eine, alle konkreten Welten umfassende, konkrete Welt »gegeben« — aber sie ist nicht »selbstgegeben«, sondern nur gemeint: d. h. »die Welt« wird in diesem Falle zu einer bloßen »Idee« im Sinne (aber nicht mit dem Realitätsvorzeichen) Kants, der ja das Wesen der »Welt« selbst zu einer »Idee« herabsetzen zu dürfen glaubte. »Die Welt« ist aber durchaus keine »Idee«, sondern ein absolutseiendes, überall konkretes, individuelles Sein, und die Intention auf sie wird nur zu einer prinzipiell unerfüllbaren Idee, zu einem bloß Gemeinten, sofern wir fordern, daß sie einer beliebigen Mehrheit von individuellen Personen »gegeben« und dabei selbstgegeben sei; oder auch solange wir eine »Allgemeingültigkeit« der Feststellung und Bestimmung ihres Seins und Inhalts durch allgemeine Begriffe und Sätze zur Bedingung ihrer und jeder Art von Existenz machen zu dürfen meinen. Denn eine solche Bestimmung ist wesenhaft nie über die Welt möglich. Daß aber gerade der sog. »transzendente« Wahrheits- und Existenz- und Gegenstandsbegriff, der den Gegenstand in eine notwendige und allgemeingültige Vorstellungsverbindung

1) Erst damit ist die Undeduzierbarkeit der wirklichen Welt aus der Gesetzmäßigkeit »möglicher Welten« gegeben, d. h. ihre »Kontingenz«.

verflüchtigt, faktisch eine subjektivistische Verfälschung darstellt, war schon früher gezeigt worden. Und erst diese Verfälschung hat zur Folge, daß das absolute Sein zum »Ding an sich« als einem unerkennbaren X wird. Die metaphysische Wahrheit, oder »die« Wahrheit selbst, muß also sogar für jede Person einen anderen Gehalt haben – in den Grenzen des apriorischen Weltgefüges –, und zwar darum, da der Gehalt des Weltseins selbst für jede Person ein anderer und anderer ist. Daß also die Wahrheit über die Welt und die absolute Welt in einem gewissen Sinne eine »persönliche Wahrheit« ist (analog das absolut Gute ein »persönlich Gutes«, wie sich noch weiter zeigen wird), das liegt nicht an einer vermeintlichen »Relativität« und »Subjektivität« oder »Menschlichkeit« der Wahrheitsidee, sondern an jenem Wesenszusammenhang von Person und Welt: Es ist im Wesen des Seins – nicht aber der »Wahrheit« – gegründet, daß es so ist und nicht anders. Gewiß wird dies derjenige nie einsehen, der die Personalität von vornherein als etwas »Negatives« ansieht, z. B. als zufällige leibliche oder ichtartige Begrenztheit einer »transzendentalen Vernunft« oder sie, anstatt sie selbst als im absoluten Sein gegründet, ja absolutes Sein (ebenso wie die Welt) darstellend zu wissen, als bloßen Bestandteil der empirischen Welt, oder einer Welt überhaupt ansieht. Er wird immer meinen, die Person wegstreichen zu müssen, um zum Sein selbst zu kommen, sich »über sie erheben«, sie irgendwie »loswerden« zu müssen – während er faktisch nur sein Ich, seine Leiblichkeit und vor allem seine Gattungsvorurteile, Rassenvorurteile und andere »Vorurteile«, die das Wesen seiner Personalität gerade einschränken, dadurch, daß er all dies gegenständlich macht, zu »überwinden hätte«; damit vor seiner reinen Personalität die ihr wesenhaft zugehörige absolute Welt aus dem nichtigen Gewebe bloßer »Weltbeziehungen« allmählich sich heraushebe. Ist Person und Welt absolutes Sein und beide in Wesensbeziehung aufeinander, so kann ja auch absolute Wahrheit nur persönlich sein, und muß entweder Falschheit oder nur Wahrheit über das Seins-relative Gegenstände sein, sofern sie unpersönlich ist und sofern sie »allgemeingültig« und nicht personalgültig ist. Daß aber eine personalgültige Wahrheit keine »Wahrheit« im (strengsten, »transzendental« unverbogenen) Sinn einer Übereinstimmung eines geurteilten Satzes mit seinem Sachverhalt sein könne, daß eine personalgültige Wahrheit (und ein analoges Gutes) etwa gar eine »contradictio in adjecto« sei, das gilt nur für jene Subjektivisten und Transzendentalpsychologisten, die da »Wahrheit« als bloße »Allgemeingültigkeit« eines Satzes definieren zu dürfen

meinen. Wäre freilich Personalität ein auf das »Ich« – in irgendeinem Sinne – fundierter Begriff, auch auf ein »transzendentes Ich« oder »Bewußtsein überhaupt«, so wäre auch eine »personale Wahrheit« widerfönnig. Auch Fichtes »Ich« und seine vielen modernen Umformungen, aber auch schon Kants unendlich tiefönnigere und voröfichtigere »transzendente Apperzeption« lösen die strenge objektive Wahrheitsidee im Grunde auf und stellen nur die ersten Schritte auf einem Wege dar, der schließlich in der pragmatistifchen Veröumpfung aller Philosophie endigt.

d) Mikro- und Makrokosmos und Gottesidee.

Entspricht jeder »Person« eine »Welt« und jeder »Welt« eine »Person«, so ist – da Konkretheit zum Wesen des Wirklichen, nicht etwa bloß zu seinem empirifchen Wirklichsein gehört – zu fragen, ob die »Idee«, nicht etwa »einer« konkreten, wirklichen, absoluten Welt, welche letztere ja jeder Person prinzipiell als »ihre Welt« zügänglich ist, sondern die Idee einer einzigen identifchen, wirklichen Welt – hinausgehend über das apriorifche Wesensgefüge, das »alle möglichen Welten« bindet – noch eine phänomenale Erfüllung hat, oder ob es bei der Vielheit der Personalwelten zu bleiben hat. Diese Idee einer einzigen, identifchen, wirklichen Welt bezeichnen wir, nach einer alten philosophifchen Tradition, – aber nicht uns daran bindend, was die betreffenden Schriftsteller meinten – als die Idee des »Makrokosmos«. Gibt es einen solchen Makrokosmos, so ist uns ja etwas an ihm und in ihm nicht fremd: Sein apriorifches Wesensgefüge, das die Phänomenologie auf allen Sachgebieten herausstellt. Denn dieses gilt für alle möglichen Welten, da es für das allgemeine Wesen »Welt« gilt. Alle Mikrokosmen, d. h. alle individuellen »Personalwelten«, sind – wenn es eine einzige konkrete Welt gibt, auf die alle Personen hinblicken – unbeschadet ihrer Welttotalität dann zugleich Teile des Makrokosmos. Das personale Gegenglied des Makrokosmos aber wäre die Idee einer unendlichen und vollkommenen Geistesperson, deren Akte uns nach ihren Wesensbestimmungen in der Aktphenomenologie, die auf Akte aller möglichen Personen geht, gegeben wäre. Aber diese »Person« müßte, um auch nur die Wesensbedingung einer Wirklichkeit zu erfüllen, konkret sein.¹ So ist die Gottesidee mit der Einheit und Identität und Einzigkeit der Welt auf Grund eines Wesenszusammenhanges mit gegeben. Setzen wir also eine einzige konkrete Welt

1) Von einer Realöesung des »Wesens« Gottes ist in dieser ganzen Arbeit nicht die Rede.

als wirklich, so wäre es widersinnig (nicht »widerspruchsvoll«), die Idee eines konkreten Geistes nicht mitzulegen. Diese Idee Gottes selbst aber auch wirklich zu setzen, gibt uns niemals die Philosophie, sondern könnte nur wieder eine konkrete Person Anlaß geben, die im unmittelbaren Verkehr mit einem der Idee Entsprechendem steht, und der ihr konkretes Wesen »selbst gegeben« ist. Jede Wirklichkeit »Gottes« gründet daher nur und allein in einer möglichen positiven Offenbarung Gottes, in einer konkreten Person.¹ Hier, wo wir diese Fragen nicht weiter verfolgen, heben wir nur hervor: Jede »Einheit der Welt« (und damit alle Spielarten des Monismus und Pantheismus) ohne einen Wesensregreß auf einen persönlichen Gott, desgleichen jede Art von »Erfas« des persönlichen Gottes, sei es durch eine »allgemeine Weltvernunft«, durch ein »transzendentes Vernunftich«, durch einen »sittlichen Weltordner« (Kant), durch eine »ordo ordinans« (Fichte in seiner ersten Periode), durch ein unendliches logisches »Subjekt« (Hegel), durch ein unpersonliches oder foidisant »Überpersonliches Unbewußtes« usw., sind auch philosophisch »widersinnige« Annahmen. Denn sie widerstreiten evidenten Wesenszusammenhängen, die aufweisbar sind. Wer konkretes Denken oder konkretes Wollen sagt, der setzt ohne weiteres das Totum der Personalität mit, da es sich sonst nur um abstrakte Äktwesen handelt. Konkretheit aber gehört selbst zum Wesen – nicht erst der Setzung – von Wirklichkeit. Und wer »die« konkrete absolute Welt sagt und setzt, und dabei nicht nur seine eigene meint, der setzt auch die konkrete Person Gottes unweigerlich mit. Wäre freilich das Wesen der Personalität auf das »Ich« gegründet – wie z. B. Eduard von Hartmann bei seinen scharfsinnigen, aber rein dialektischen Untersuchungen der Frage voraussetzt – so wäre auch die Idee einer göttlichen Person widersinnig. Denn zu allem »Ich« gehört wesensnotwendig sowohl eine »Außenwelt« als ein »Du« und ein »Leib«, lauter Dinge, die von Gott zu prädicieren a priori widersinnig ist. Und umgekehrt zeigt schon die sinnvolle Idee einer Person Gottes, daß die Idee der Person nicht auf das »Ich« fundiert ist.

Wie aber die Einheit und Einzigkeit der Welt nicht schon in der Einheit des logischen Bewußtseins (in dem nur die Einheit der Gegenstände der Erkenntnis gründet, die selbst wieder Zugehörigkeit zu einer »Welt« wesenhaft fordern), erst recht nicht etwa gar in der »Wissenschaft« (als einer besonderen symbolischen und allgemein-

1) Vgl. hierzu den folgenden Abschnitt: Reine Perfontypen.

gültigen Erkenntnisart daseins-relativer Gegenstände) oder sonst einer der geistigen Wurzeln der Kultur gegründet ist, sondern im Wesen eines konkreten persönlichen Gottes, so ist auch alle Wesensgemeinschaft von individuellen Personen nicht in irgendeiner »Vernunftgesetzmäßigkeit« oder einer abstrakten Vernunftidee gegründet, sondern allein in der möglichen Gemeinschaft dieser Personen zur Person der Personen, d. h. in der Gemeinschaft mit Gott. Alle anderen Gemeinschaften sittlichen und rechtlichen Charakters haben diese Gemeinschaft zum Fundament. Alles amare, contemplare, cogitare, velle ist mithin mit der einen konkreten Welt, dem Makrokosmos, erst als ein amare, contemplare, cogitare und velle »in Deo« intentional verknüpft – eine Beziehung, die hier nicht weiter verfolgt sei.

e) Leib und Umwelt.

Den Begriffen Leib und Umwelt waren wir schon bei der Analyse der Handlung begegnet und hatten sie von den Gegenätzen Ich und Außenwelt, Person und Welt scharf geschieden. Hier handelt es sich darum, – ohne sie selbst völlig zu klären –, ihr Verhältnis oder das Verhältnis der ihnen entsprechenden Gegebenheiten zu denen der Person und der Welt festzustellen.

Da ist nun zu allernächst sicher, daß der Leib nicht zur Personosphäre und Aktsphäre, sondern zur Gegenstandssphäre eines jeglichen »Bewußtseins von Etwas« und seiner Arten und Weisen gehört. Und zwar ist seine phänomenale Gegebenheitsart und »fundierung eine von der des Ich und seiner Zustände und Erlebnisse wesensverschiedene. Bahnen wir uns zu einer richtigen Erkenntnis dieser Verhältnisse zunächst durch eine Kritik der Haupttypen der herrschenden Ansichten den Weg, um erst auf sie eine positive Untersuchung der Tatsachen folgen zu lassen.

Unsere Behauptung ist, daß »Leiblichkeit« eine besondere materiale Wesensgegebenheit (für die pure phänomenologische Anschauung) darstellt, die in jeder faktischen Leibwahrnehmung als Form der Wahrnehmung fungiert (wir können im Sinne unserer früheren genaueren Charakteristik alles Kategorialen¹ auch sagen: als Kategorie). Dies schließt ein, daß sich diese Gegebenheit also weder auf eine solche äußerer Wahrnehmung noch auf eine solche innerer Wahrnehmung, noch auf eine Zuordnung von Inhalten beider Wahrnehmungen zurückführen läßt; geschweige gar auf einen Tatbestand induktiver Erfahrung d. h. der Wahrnehmung eines besonderen Einzeldinges. Und es schließt auch ein, daß ebenso umgekehrt

1) Siehe Teil I, Formalismus und Apriorismus.

der Leib niemals als eine primäre Gegebenheit anzusehen ist, auf deren Fundament allererst ein als psychophysisch indifferent »Vor-
gefundenes« sich durch sein verschiedenartiges Verhältnis zum Leibe als »Psychisches« und »Physisches« differenziere und abhebe. Wohl aber muß – wenn Psychisches und Physisches als zu zwei unreduziblen Wahrnehmungsrichtungen (innerer und äußerer Wahrnehmung) gehörig sichergestellt ist – die erlebte Doppelbeziehung beider Inhaltsreihen auf das Datum »Leib« zu zwei Wissenschaften führen, deren Eigenart sich uns bei dieser Gelegenheit erst scharf herausstellen wird.

Vor allem wollen wir aufs schärfste zwei Dinge trennen, welche leider auch der wissenschaftliche Sprachgebrauch gegenwärtig nicht zu trennen pflegt: das ist der »Leib« und der »Körper«. Denken wir uns die Funktion aller äußeren Sinne, durch die wir die Außenwelt wahrnehmen, aufgehoben, so fiel mit der Wahrnehmung aller differenten Körper auch die mögliche Wahrnehmung unseres eigenen »Körpers« fort. Wir könnten uns weder betasten und die Formen unserer Brust, unserer Hände, Beine usw. analog aufnehmen wie die Formen äußerer z. B. toter Körper, noch uns ansehen (mit oder ohne Spiegel), noch die durch unsere Stimme oder sonstwie hervorgebrachten Töne hören, noch uns schmecken und riechen usw. Das Phänomen unseres »Leibes« aber wäre hierdurch durchaus nicht annulliert. Denn – wie immer man die Sache genauer fasse – von unserem Leibe haben wir mit dem möglichen äußeren Bewußtsein auch noch ein inneres Bewußtsein, dessen wir bei allen toten Körpern entbehren. Nun ist es freilich herkömmlich geworden, dieses innere Bewußtsein von unserem Leibe 1. zu identifizieren mit der Summe oder dem Verschmelzungsprodukt der sog. »Organempfindungen« (z. B. Muskelempfindungen, Empfindungen bei Veränderung der Gelenke, Schmerzempfindungen, Kitzelempfindungen usw.), 2. diese »Empfindungen« von den Empfindungen der sog. äußeren Sinne wie der sog. Farben-, Tonempfindung usw. nicht anders als qualitativ und örtlich zu unterscheiden. Und dies wiederum hat in der Wissenschaft die für die Vorstellungsweise des Unverbildeten so überaus merkwürdige Sprechweise hervorgebracht, nach der eine schmerzhaft empfundene z. B. oder ein Hautjucken ein »feelisches Phänomen« genannt wird – und mit Wehmut, Trauer z. B. in eine Grundklasse von Phänomenen, die sog. »feelischen Phänomene« vereinigt wird. Dieser Auffassung gemäß gibt es nun allerdings eine letzte, unzerlegbare Bewußtseinsphäre = Leibbewußtsein und ein ihm entsprechendes Phänomen »Leib«

überhaupt nicht; es gibt vielmehr nur den eigenen »Körper« einerseits, den wir in die Sinnesinhalte der optischen, taktilen usw. äußeren Wahrnehmung nicht anders »hineindenken« wie andere »Körper« in die anderen Sinnesinhalte auch (z. B. den Körper des vor mir liegenden Tintenglases in mein optisches Sehbild von ihm), gewisse Bestandteile meines seelischen Bewußtseinstromes andererseits, die erst durch äußere Beobachtung ihres, von Veränderungen dieses meines Körpers abhängigen Auftretens und Abtretens, So- und Andersseins gewisser Organe (z. B. Hand, Bein, Muskeln, Gelenke usw.) diesen zugeordnet werden — eine Zuordnung, die ja — hiernach — auch erst die Berechtigung ergäbe, jene »Empfindungen« z. B. »Organempfindungen«, »Muskelempfindungen«, »Gelenkempfindungen« usw. zu nennen, während in ihnen selbst, ihrer rein »phänomenalen« Faktizität nach nichts läge, das mir die Existenz eines Muskels, eines Organs Magen usw. verriete. Kurz »Leib« hebt sich hier in den Tatbestand eines besetzten Körpers, Leibbewußtsein in eine bloße Koordination seelischer und körperlicher Tatbestände, oder in eine bloße Beziehung und Ordnung solcher auf.

Wer aber sähe — sofern er nur unverbildet ist und Sichtbares noch sehen kann — es nicht auf den ersten Blick, daß diese Art, den Leib wegzuvoltigieren, eine völlig anschauungsfremde, leere und nichtige Konstruktion ist?

Das Erste, was hier völlig unverständlich bleibt, ist der zweifellose Tatbestand, daß zwischen jenem inneren Bewußtsein; das jeder »vom« Dasein und vom »Befinden« des Leibes hat — und zwar zunächst des eigenen Leibes — und der äußeren Wahrnehmung seines Leibes (Leibkörpers), z. B. durch Gesicht und Taftinn eine strenge und unmittelbare Identitätseinheit besteht. Mag es auch eines Lernens und einer allmählichen »Entwicklung« bedürfen, die rechte Hand, deren Sein, Gestalt, Fingerbewegung ich als Bestandteil meines inneren Leibbewußtseins besitze und in der es mir z. B. jetzt »weh« tut, als dasselbe Ding zu nehmen, das ich jetzt mit der Linken befühle und dem mein optisches Bild entspricht — und analog die dingliche Identifizierung dessen, wo ich Hunger fühle mit dem, was sich dem Anatomen als Magen darstellt usw. —, so betrifft dieser Lernprozeß doch immer nur 1. die Zuordnung der sich entsprechenden Teile der »Seiten« des einen »Leibes« (von innen und außen gesehen), bei der die unmittelbare Identität des ganzen von außen und innen gegebenen Leib-Gegenstandes bereits vorgegeben ist; 2. nicht die Beziehung der unmittelbar gegebenen Erscheinungen auf dasselbe

Gegenständliche überhaupt, sondern nur jene ihrer dinglichen Bedeutung oder ihrer Mitfunktion als Symbole für bestimmte Dinge, z. B. das Ding »Hand«, das Ding »Magen« usw.; d. h. es ist hier alles ganz analog dem Tatbestand, daß wir auch die Tiefenunterschiede, in denen uns die bloßen Sehdinge gegeben sind – und zwar ursprünglich gegeben sind – auf die objektiven Entfernungsverhältnisse der realen Körper (darunter auch des Körpers »Auge«) als eine Art Zeichensystem für diese Entfernungen müssen beziehen lernen (Hering). Keineswegs aber müssen wir das Tiefensehen selbst »lernen« oder »entstünde« dieses erst aus sog. Empfindungen, in denen noch nichts von Tiefe und Tiefendifferenzen läge. Nicht also die Identität desselben »Leibes«, der dem inneren und äußeren Bewußtsein – wie wir sagen wollen, hier als »Leibseele«, dort als »Leibkörper« – gegeben ist, müssen wir lernen! Dieser Leib selbst ist uns vielmehr unabhängig und vor allen irgendwie gesonderten sog. »Organempfindungen«, und vor allen besonderen äußeren Wahrnehmungen seiner als ein völlig einheitlicher phänomenaler Tatbestand, und als Subjekt eines So- und Anders» befindens« gegeben. Er fundiert, oder seine unmittelbare Totalwahrnehmung fundiert sowohl die Gegebenheit Leibseele wie die Gegebenheit Körperleib. Und eben dieses fundierende Grundphänomen ist »Leib« im strengsten Wortsinne. Die oben genannte Theorie dagegen will beweisen, es sei der als identisch gemeinte Leib eigentlich als solcher nur eine Einbildung: Faktisch gäbe es nur eine Gruppe rein seelischer sog. Empfindungen (die später sog. »Organempfindungen«) und eine steigende feste Zuordnung dieser und ihrer Einheiten und ihres Wechsels zu anderen Empfindungsgruppen, die auf den Leibkörper nicht anders bezogen wären als auf tote, nicht zum Leibe gehörige Körperdinge auch. Der Unterschied beider Gruppen von »Empfindungen« sei nur eine gewisse Konstanz der ersten Gruppe und das häufige Eintreten von »Doppelempfindungen« (z. B. wenn ich meinen Körper abtaste; beim Sehen fehlt eine solche¹, beim Hören meiner Stimme z. B. verbindet sich das Erlebnis in Kehlkopf, Mund usw. mit den akustischen Gehalten). Aus einer unmittelbar gegebenen Identität des Leibes, die erst jene Konstanz und jene Zuordnung zu etwas Sinnvollem macht, soll hiernach also die bloße Konstanz eines Teiles meiner Erlebnisse (etwas völlig »Unbegreifliches«) und die bloße »Zuordnung«

1) Sofern man nicht in den Spannungs- und Lageempfindungen, die uns die Augenmuskeln bei geöffneten Augen auch in der Ruhe des Auges vermitteln, solche sehen will.

selbst werden, die nichts weiter wäre als eine bloße »feste« Affoziation. Von allen Fehlern im Ausgangspunkte abgesehen, sind hierbei auch die Kriterien für die Scheidung der auf den sog. »Leib« und auf Außerleibliches bezüglichen Empfindungen ungenügende. Sibt Jemand lebenslänglich im Gefängnis, so sind die Gefängniswände nicht weniger »konstant« da, wie etwa der Anblick seiner Hand usw. Und doch ist es völlig ausgeschlossen, daß er einmal anfangen könnte, sie mit seinem Leibe zu verwechseln. Eine sog. »Doppelempfindung« aber ist bei Berührung im Phänomen überhaupt nicht gegeben: Erst der Hinblick auf Finger z. B. und die Handfläche, die ich mit ihm berühre, läßt uns hier denselben Gehalt auf zwei Funktionsverläufe des Empfindens beziehen. Mit deren Setzung ist aber der Unterschied von Leib und Leibteil von anderen Körpern schon vorausgesetzt.

Fassen wir die verschiedenen irrümlichen Ansätze jener herkömmlichen Lehre zusammen, so lassen sie sich auf folgende zurückführen:

- a) Es ist irrig, das innere »Leibbewußtsein« sei nur eine Gruppe von Empfindungen.
- b) Es ist irrig, die sog. Leibfensationen seien nur graduell von den »Organempfindungen«, diese nur graduell und inhaltlich und nicht durch die ihnen wesentlich zukommende Gegebenheitsart als Leibzustände von »Empfindungen« von Ton, Farbe, Geschmack, Duft usw. unterschieden.
- c) Es ist irrig, der Körperleib würde genau so wie andere Körper ursprünglich vorgefunden.¹
- d) Es ist irrig, die Leibfensationen seien »seelische Phänomene«.
- e) Es ist irrig, das innere Leibbewußtsein sei ursprünglich ungegliedert und gliedere sich erst nach Maßgabe der Körperteile, auf die es sekundär bezogen wird. Auch die Umkehrung dieses Sachverhalts wäre irrig.
- f) Es ist irrig, der Gehalt des inneren Leibbewußtseins könne ursprünglich mehr täuschen als der Gehalt des äußeren (innere Diagnostik).

1) Aus dieser Voraussetzung läßt sich unter anderem auch das Argument verstehen, das Th. Lipps gegen ein ursprüngliches Tiefensehen vorführt: Jede Entfernungserfassung setze voraus, daß die zwei in einer Entfernung befindlichen Körper wahrgenommen seien; nun sei aber das Auge nicht wahrgenommen; also . .

- g) Es ist irrig, der Gehalt des inneren Leibbewußtseins sei ursprünglich unausgedehnt und ohne jede raum- und zeitartige Ordnung.
- h) Es ist irrig, es gäbe zwischen der willensmäßigen Verfügung über den Leib und über die Außendinge keinen ursprünglichen Wesensunterschied.
- i) Daß die Einheit des Leibes selbst eine bloße assoziative sei, ist darum irrig, da der Leib eine assoziative Verbindung allerst möglich macht.

Noch ein Wort über die erste dieser Irrungen!¹

Der erste Irrtum der genannten Theorie besteht in der Annahme, es sei das innere Bewußtsein von unserem Leibe einfach der Summe von Empfindungen gleichzusetzen, die wir in die einzelnen Organe lokalisiert erleben. Denn faktisch ist uns das Bewußtsein von unserem Leibe stets als das Bewußtsein von einem Ganzen, mehr oder weniger vage gegliedert gegeben; und dies unabhängig und vor der Gegebenheit aller besonderen Komplexe von »Organempfindungen«. Das Verhältnis aber dieses Bewußtseins vom Leibe und jener Organempfindungen ist nicht das eines Ganzen zu seinen Teilen, oder das eines Relationszusammenhangs zu seinen »Fundamenten«, sondern das einer Form zu ihrem Gehalte. Ganz analog wie alle seelischen Erlebnisse nur als zusammen in einem »Ich« erlebt werden, indem sie zu einer Einheit besonderer Art verbunden sind, so sind auch alle Organempfindungen als »zusammen« in einem Leibe notwendig gegeben. Und wie nach Kants treffendem Satze das »Ich« alle unsere Erlebnisse (seelischer Art) begleiten können muß, so auch der Leib alle Organempfindungen. Der Tatbestand Leib ist also die zugrunde liegende Form, in der alle Organempfindungen zur Verknüpfung kommen, und vermöge deren sie dieses Leibes und keines anderen Organempfindungen sind. Auch wo besondere Organempfindungen Beachtung finden, oder sich sonst schärfer abheben, wie z. B. im Falle von Schmerzempfindungen, da ist jenes vage Ganze des Leibes 1. stets als ihr »Hintergrund« mitgegeben; 2. aber ist in jeder Organempfindung als in einer besonderen Art

1) Es ist in diesem Zusammenhang nicht meine Absicht, das schwierige Problem der Leibgegebenheit völlig zu klären. Ich denke indes gelegentlich der Veröffentlichung von Forschungen, die der phänomenologischen Prüfung der biologischen Grundbegriffe gewidmet waren, darauf eingehend zurückzukommen. Hier ist es mir nur darum zu tun, den systematischen Ort der Leibgegebenheit innerhalb des Zusammenhangs der Ton- und Körpergegebenheit in seinen Grenzen aufzuweisen.

des Empfindens immer der Leib als Ganzes mit-intendiert. Schon aus dem Gefagten geht hervor, daß wir durchaus nicht erst durch »Erfahrung« — im Sinne einer allmählichen Induktion — »lernen« müssen, daß wir keine Engel sind, sondern einen Leib besitzen. Was wir allein »lernen«, das ist lediglich die Orientierung in der Mannigfaltigkeit unseres Leibgegebenen, den »Sinn und die Bedeutung« des Wechsels dieser Mannigfaltigkeit für den Zustand der gleichfalls auf innere Weise gegebenen Gliedereinheiten der Leibeinheit oder der Leiborgane. Der Zusammenhang von »Ich« und »Leib« selbst aber ist ein Wesenszusammenhang für alles endliche Bewußtsein — nicht also ein induktiv-empirischer oder assoziativer Zusammenhang. An sich richtige Beobachtungen an Neugeborenen sind in dieser Frage häufig falsch gedeutet worden. Gewiß »wundert« sich das Kind, wenn es zuerst seine Füßchen erblickt; es schlägt diese Füße auch wohl wie fremde Außendinge, und es mag eine Zeit geben, wo es z. B. lernen muß, daß das optische Bild eines Bettzipfels nicht ebenso auf seinen Leib geht wie das optische Bild seines Fußes. Aber die Unterscheidung der Sphären »Leib« und »Außenwelt« ist hierbei längst vorausgesetzt; nicht diese Sphären selbst, sondern welche Sphäre in diese und jene hineingehören, »lernt« es so unterscheiden.

»Leib« und »Umwelt« ist nicht die Voraussetzung der Scheidung
»Psychisch« und »Physisch«.

Unter den modernen Forschern haben insbesondere Avenarius und ganz unabhängig von ihm (von »idealistischer Seite herkommend«, wie er selbst sagt) Ernst Mach eine Theorie der Erkenntnis geschaffen, nach der sich erst unter der Vorgegebenheit des Leibes und einer Umwelt eine Scheidung psychischer und physischer Phänomene vollziehen soll. Avenarius behauptet, es gäbe ein schlichtes »Vorfinden« (in dem weder ein »Ich«, noch eine Scheidung von Akt, Gegenstand und Inhalt vorausgesetzt sei oder läge), und der Gehalt dieses schlichten »Vorfindens« sei das Datum für den »natürlichen Weltbegriff«. Dieses Datum aber enthalte nichts weiter als einen Leib und eine Umwelt dieses Leibes, deren Inhalte in gewissen Abhängigkeiten ihrer Variation zueinander stehen. Abhängigkeiten, die zwischen den Umgebungsteilen selbst bestehen, sind der Vorwurf der Naturwissenschaft als Physik, Chemie usw.; Abhängigkeiten, die zwischen Teilen und Vorgängen des Leibes und den in ersterer Abhängigkeit stehenden Tatsachen bestehen, bilden den Gegenstand der Biologie; Abhängigkeiten nicht der Inhalte voneinander, sondern der Ver-

änderung der Inhalte, die zwischen den Umgebungsteilen und den Leibteilen bestehen, bildeten den Gegenstand der Psychologie. Ein falscher und »künstlicher« Weltbegriff sei dadurch entstanden, daß man diese Variationsbeziehung eines in der Umwelt »vorgefundenen« Inhalts (z. B. dieser »Baum«) zu einem Leibe (später wird dieser auf das »System C« reduziert, d. h. das Gehirn mit seinem Rückenmarkfortsatz) zunächst angesichts des »Mitmenschen« zu einem besonderen Gegenstand erhob, und ihn in den Leib des Mitmenschen »introjizierte«, zu der »Wahrnehmung« oder »Vorstellung« des Baumes, und zu diesen neuen »psychischen« Gebilden oder »Bewußtseinsinhalten« usw. ein besonderes »Subjekt«, eine »Seele« usw. hinzudichtete. So sei der »Begriff der Seele« sowie der des »Seelischen«, desgleichen die Annahme einer besonderen Wahrnehmungsquelle für diese »fiktiven« Gegenstände entsprungen, der Begriff einer »inneren Wahrnehmung«; bei anderen Forschern wieder die Scheidung eines (psychischen) Aktes und eines ihm entsprechenden (physischen) Gegenstandes und ähnliches mehr.

Diese und, mutatis mutandis, Machs Behauptungen sollten gegenwärtig einer ernsthaften Widerlegung nicht mehr bedürfen. Sie wären schon gerichtet durch ihre unaufhebbare Konsequenz, alle Gefühle auf Organempfindungen und deren (sinnliche) Gefühlscharaktere, desgleichen das Icherlebnis, ja sogar die Person auf Komplexe und Derivate solcher Erlebnisse, alle Erinnerungsbilder auf ein Wiederauftauchen abgeschwächter (»schattenhafter«) Umgebungsbestandteile, alles »Denken« aber auf bloße Ökonomie und sparsamste Verwendung von irgendwelchen Bildern oder Bildinhalten zurückführen zu müssen. Denn all diese unumgänglichen Konsequenzen der Theorie sind ja schon für eine mit den Tatsachen überhaupt einigen Verkehr pflegende Psychologie von vornherein undiskutierbar.

Hier interessieren uns jene (historisch gewordenen) Lehren nur bezüglich der Frage des Leibes. Avenarius geht davon aus, daß der »Leib des Mitmenschen«, seine »Umgebung« und die »Ausfagen« des Mitmenschen in einer völlig gleichförmigen Weise »vorgefunden« werden. Aber was er von vornherein nicht beachtet ist die Tatsache, daß ihm jenes »vorgefundene« Material zunächst doch nicht den mindesten Anhaltspunkt bietet, darin so etwas wie einen Leib, eine Umgebung und »Ausfagen« zu unterscheiden. Denn was unterscheidet denn den »Leib« von einem »Umgebungsteil«, z. B. irgendeinem toten Ding desselben sinnlichen Gehalts? Und was unterscheidet eine »Ausfage« von einer beliebigen

Klang- oder Geräuschkombination und macht sie zu einer »Ausfage«, ja auch nur zu einer bloßen »Ausdruckserfcheinung«? Daß der »Leib« nicht einfach wie ein Körperding zwischen und neben anderen Körperdingen steht, sondern als »Zentrum« solcher, d. h. dieser als seiner »Umgebung« gegeben ist; daß »Ausdruck« oder gar »Ausfage« nicht einfach irgendwelche Veränderungen des Körperdinges sind, bestimmt durch wechselnde Beziehungen zu anderen Körperdingen wie der Klang eines Stückes Stahl, wenn es zu Boden fällt, sondern stets in einem zwiefachen Symbolverhältnis¹ da sind, — wiefo läge dies im Gegebenen des einfachen »Vorfindens«? Die Alternative ist einfach: Jenes nach Avenarius schlichte, indifferente »Vorfinden« ist entweder kein solches, sondern hat für Leib, Umgebung und Ausfage (die alle ja den selben Sinnesstoff enthalten können) auch eine verschiedene Art und Form, das Vorgefundene aber eine verschiedene, zwar anschauliche, aber unsinnliche Struktur, die dieser Form wesenhaft entspricht — oder es kommt zu dieser Scheidung überhaupt nicht. Avenarius macht den offenbaren Fehler, daß er den »Leib« von vornherein gleich dem Leibkörper setzt und anstatt es als Wesenszusammenhang anzusehen, daß derselbe Leib auch noch einer ganz anderen — inneren — Gegebenheit (z. B. in Hunger, Wollust, Schmerz) fähig ist, auch diese Annahme erst auf Grund einer »Introjektion« derselben Art, wie z. B. der Introjektion des Umgebungsbestandteiles »Baum« »in« den Leib als »Wahrnehmung« des Baumes, erstehen lassen will. Aber auch, wenn letztere »Introjektion« stattfände, wenn auf diese Weise die Annahme eines »Seelischen«, im Sinne eines, eine bloße »Beziehung« verdinglichenden fiktiven Gebildes »Wahrnehmung«, »Vorstellung«, eines »Ich«, sowie die Annahme einer besonderen Erkenntnisquelle für dieses »Ich« = »innere Wahrnehmung« erst entspränge —, so könnte doch z. B. so etwas wie »Hungern« oder wie »Kügel« niemals in analoger Weise »introjiziert« sein. Denn wo wäre der »Umgebungsbestandteil« oder wo wäre sein »Charakter«, der hier introjiziert würde? Und damit eine solche »Introjektion« stattfände, die doch nicht in Totes stattfindet (auch kein Animist² läßt den Stein das Tier ebenso »wahrnehmen«, wie das Tier den Stein wahrnimmt), dazu wäre eine von den Umgebungsteilen wesenhaft geschiedene Leibeinheit offenbar bereits die Voraussetzung. Wir halten die

1) Sowohl des ausgedrückten Erlebnisses als des im Ausdruck eventuell gemeinten Gegenstandes. Stets ist ein Gegenstand mitgemeint bei Ausfagen.

2) Der Animismus Totem gegenüber — den Avenarius heranzieht — setzt die Bildung der Idee »Ich«, »Seele« offenbar voraus.

»Introjektionslehre«, soweit sie nicht bloß die bekannten, älteren »Projektionstheorien« der Empfindung ablehnt, faktisch für völlig unbegründet. Aber in Einem stimmen wir Avenarius gegenüber vielen seiner Kritiker zu: Gleichgültig, wie es zur Idee des »Ich« komme und wie das »Ich« des Mitmenschen »gegeben« sei – die Wahrnehmung eines Tatbestandes vom Wesen »Leiblichkeit« ist nicht fundiert auf die Annahme eines »Ich« oder eine Annahme von feilischen Tatsachen im Vorgefundenen: nicht so fundiert, daß, um beliebige Erscheinungen als die Erscheinungen eines »Leibes« anzusehen und vorzufinden, uns das »Ich« (sei es unser selbst oder eines Mitmenschen) gegeben sein müßte.¹ Gewiß ist jeder gegebene Leib eines Menschen gegeben (für den Menschen selbst als »mein Leib«, für einen Anderen als »sein Leib«): aber diese Ichbeziehung ist es nicht, die ihn erst zum Leibe macht und ihn als Einheit herausnehmen läßt aus der Fülle der sonst »gegebenen« Inhalte. Aber gerade auf Grund dieser Selbständigkeit der Leibgegebenheit muß die Leibeinheit wesenhaft eine andere sein, wie jene toter Dinge.² Ganz analog stehen die Tatsachen gegen die Lehre von Ernst Mach. Mach läßt seine »Seinselemente« erst dadurch zu »Empfindungen« werden, daß sich ihre Gegebenheit und Nichtgegebenheit vom Sein eines »Organismus« als abhängig erweist; wenn also eine Kugel z. B. nicht durch ein Natriumlicht, sondern dadurch »gelb« wird, daß jemand Santonin einnimmt, so ist das Seinselement »gelb« psychisch. Aber wodurch unterscheidet sich der Haufen Seinselemente L (Leib), der einen Leib darstellt, von sonstigen Seinselementen U (Umwelt) so, daß auch die Variationen in U und ihre gegenseitigen »Abhängigkeiten« sich von

1) So z. B. Lipps und Ettliger.

2) Auch die Voraussetzung von Avenarius, die seiner Kritik der reinen Erfahrung zugrunde liegt, das System C ziele bei all seinen Reizverarbeitungen ein Maximum der »Selbsterhaltung« an, und verarbeite also alles nach dem Prinzip »des kleinsten Kraftverbrauchs«, enthält schon eine Voraussetzung von »amechanischen« Faktoren, die – so berechtigt sie nach unserer Meinung ist – doch in seiner Erkenntnistheorie, wonach der Leib wie ein beliebiges Körperding vorgefunden wird, keinerlei Rechtfertigung besitzt. Will man auch nur den – ganz unmöglichen – Versuch machen, selbst die logischen Prinzipien aus dem Prinzip der Denkökonomie zu gewinnen, und d. h. ja wieder ihre Geltung als »Erhaltungsbedingungen eines Leibes« nachweisen (ja sogar eines »System C«) – so muß man dem Leibe auch ein seine Einheit bestimmendes und in ihm wirkfames teleologisches Prinzip – Tendenz nach Selbsterhaltung mit kleinsten Mitteln – zugrunde legen und kann in der Biologie nicht – auch noch Mechanist sein.

den Variationen in L und deren gegenseitige Abhängigkeit von jenen in U sich unterscheiden können? Und worin liegt der phänomenale Unterschied der »Empfindungen«, welche die Seinselemente ja erst als leibbezogene sein sollen, von denjenigen Seinselementen, aus denen der Leib selbst bestehen soll? Auf diese Frage fehlt jegliche Antwort. Beide Forscher sehen nicht, daß es ein Wesen »Leiblichkeit« gibt, das nicht von den faktischen Leibern induktiv abstrahiert ist, und dessen mögliche Intuition an einem empirischen Gegenstande (z. B. meinem Leib in diesem Augenblicke, oder dem Leibe eines anderen Menschen usw.) ihn mir erst als einen von den toten Gegenständen verschiedenen und w e s e n s verschiedenen Leibgegenstand gibt. Beide Forscher setzen die Leiblichkeit dem Leibe (in concreto) und diesen wiederum dem bloßen Leibkörper, d. h. (in unferer Sprache) dem Leibe als Gegenstand bloß der äußeren Wahrnehmung gleich. Die Behauptung von Avenarius, daß es eine Differenzierung des Vorfindens in »äußere« und »innere Wahrnehmung« gar nicht gäbe, zeigt durch ihre mißverstehende Polemik gegen den Begriff einer »inneren Wahrnehmung« nur dies, daß Avenarius alle und jede Wahrnehmung faktisch in den Begriff der »äußeren Wahrnehmung« aufgehen läßt. Mit derselben irrigen Einseitigkeit und Künstlichkeit, mit der Berkeley versuchte, die »sensation« des Locke als einen bloßen Grenzfall der »Reflexion« zu erweisen – als seien Farben, Töne prinzipiell nicht anders gegeben (als seien sie ichbezogen und sogar nicht anders ichbezogen erlebt) wie Schmerz und die Spannung eines Muskels, die äußere Sinneswahrnehmung aber nichts anderes als wie eine starke Vorstellung –, versucht Avenarius die Tatsachen der inneren Wahrnehmung als aus denselben Elementen bestehend aufzuweisen, wie sie auch die »einfachsten« Komplexe der äußeren Wahrnehmung enthalten, eine besondere Wahrnehmungs r i c h t u n g »innere Wahrnehmung« aber mit der Unterstellung abzutun, man meine mit diesen Worten die Wahrnehmung eines »im« objektiven Körper befindlichen Psychischen und es gäbe doch kein »Blau im Kopfe« oder einen Schmerz »im« (anatomischen) Arme, wenn man ein »Blau« oder einen »Schmerz« empfinde. Durch diese Annahme entstand zunächst seine (und die dann weit verbreitete) Lehre, es ließen sich alle spezifischen leiblichen oder zum Leibe gehörigen erlebten Erscheinungen wie Schmerz, Kitzel, Spannung und Entspannung, ja sogar alle als aktiv erlebten Bewegungsimpulse, im Unterschied zu den sog. kinästhetischen, passiven Empfindungen (die faktisch nur Folgen von Berührungsempfindungen in Sehnen und Gelenken und auf sie aufgebauter Lage und Formphänomene

find und als »Bewegungsempfindungen« nur auf Grund des vorher erlebten Bewegungsimpulses »interpretiert« werden) als Komplexe solcher »Empfindungen« ansehen, die sich auch als »Elemente« im Gehalte äußerer Wahrnehmung vorfinden lassen. Und in weiterer Folge ergab sich die Lehre, es gäbe gar keine inextensiven seelischen Erlebnisse, wie es z. B. die geistigen Gefühle und wie es insbesondere das Icherlebnis selbst ohne jeden Zweifel ist. Noch weniger sah er, daß die Richtungsverschiedenheit »innerer« und »äußerer« Wahrnehmung überhaupt nicht relativ ist auf das, was für einen Leibkörper (in räumlichem Sinne) »innen« und »außen« ist, sondern daß hier eine Verschiedenheit der *Aktrichtung* vorliegt, wesensverbunden mit einer besonderen Form der Mannigfaltigkeit des in ihr Gegebenen — eine Richtungs- und Formverschiedenheit —, die auch bei reiflosem Wegdenken eines Leibes noch bleibt; die aber auf den einheitlich und prinzipiell ohne diese Richtungs-differenzierung des Wahrnehmungsaktes »gegebenen« Leib bezogen, zwei *toto coelo* verschiedene »Ansichten« von ihm entwirft und gibt, für die es gleichwohl evident ist, daß sie sich auf »denselben« Tatbestand »Leib« beziehen.¹

Ebenfowenig läßt sich — wie beide Forscher meinen — der Unterschied »Psychisch«-»Physisch« als ein bloßer Unterschied der »Beziehung« und »Ordnung« »derselben« Inhalte und Elemente verstehen. Faktisch sind es immer schon »physische« Elemente (Elemente der nur noch nicht dinglich und erst recht nicht körperlich gefaßten Inhalte äußerer Wahrnehmung), die beide Denker als Urgegebenheit zugrunde legen. Ja, Machs »Seins-

1) Gegen Avenarius' Behauptung, bei »innerer« Wahrnehmung denke man heimlich an die Wahrnehmung des körperlichen räumlichen »Inneren«, ist zu sagen: Es gibt umgekehrt in der Räumlichkeit der äußeren Wahrnehmung im strengen Sinne überhaupt kein »Innen« und »Außen«, sondern ein pures *Außereinander* und keinerlei echtes »Ineinander«. Nur eine der natürlichen Weltanschauung eigene Verleiblichung auch der toten Körperdinge macht es, daß wir z. B. sagen können, es sei eine Kugel »im« Kasten, ja sogar es sei ein Körper »im« Raum. Denn beides setzt voraus, daß wir zum »Kasten« die Kugel in ihrer räumlichen Form hier zunächst anschaulich mitrechnen, und dann sie unbewußt (als zur Kugel gehörig) wieder vom »Kasten« abziehen. Der evident apriorische Satz von der Undurchdringlichkeit des »Körpers« macht jedes »in« hier zu einem bloß »scheinbaren«. Es ist also geradezu umgekehrt wie Avenarius meint. Alles »Ineinander« ist eine Analogie zu einer Art, wie in der Mannigfaltigkeit der inneren Wahrnehmung Elemente sich zueinander verhalten können. Auch noch die Rede: Mein Herz ist »in« meinem Leibkörper, enthält diese »Analogie«.

elemente«¹ sind – so sehr sich Mach gleich Hume bemüht, die Ding-kategorie erst als einen relativ stabilen Komplex solcher daraus herzuleiten – sogar gute, echte physische Dinge (nämlich Sehdinge, Taftdinge usw.) mit allen phänomenologischen Wesensbestimmungen solcher (genau so wie die Humeschen »Impressionen«). Als »Empfindungen« d. h. »bezogen auf einen Organismus« sind die »Elemente« nicht pure »Inhalte« des Empfindens, sondern bereits Empfindungs-Dinge. Und ebendamt ist der formale »Materialismus« dieser Philosophie schon gegeben. Er ist es nicht weniger, da er qualitativer Materialismus ist. Aber auch jede andere mögliche Form einer »Ordnungstheorie«, die diesen Fehler (auf alle Fälle) vermeiden müßte, muß hier versagen. Niemals kann ein »Element« einer Trauer oder Wehmut »auch« als Element einer physischen Erscheinung (und sei der Begriff hier selbst in einem Umfang genommen, der auch den Inhalt einer sog. Organempfindung noch umspannt) vorkommen; niemals auch als »Charakter« z. B. einer Landschaft. Denn die bloße identische Qualität des Gefühls Trauer, – wenn »ich traurig bin« – und des »Charakters« in der »traurigen Landschaft« ist nicht ein reales Element hier und dort. Wenn die Ordnungstheorie nur dies sagen wollte, daß »Psychisch« und »Physisch« keine empirisch definierbaren gegenständlichen Einheiten sind (d. h. definierbar per genus proximum und differentia specifica), so hätte sie freilich völlig recht. Wären sie solche Einheiten, so handelte es sich ja nicht um Wesensverschiedenheit; für diese ist es ja sogar ein Kriterium, daß wir im Versuche ihrer Definition sie voraussetzen müssen, und im Definieren notwendig in einen Circulus in definiendo verfielen. Und ebensowenig wäre bei dieser Annahme ein Anlaß gegeben, anstatt eine Art Wahrnehmung + zwei verschiedenen empirischen Begriffen von Gegenständen (wie in »ich nehme Bäume wahr, ich nehme Häuser wahr« usw.) zwei verschiedene Wahrnehmungsweisen und -richtungen anzunehmen.² Aber aus dieser richtigen negativen Feststellung der »Ordnungstheorie« folgt nicht, daß ein materialer Unterschied der psychischen, physischen

1) E. Mach: Die Analyse der Empfindungen, Jena 1903, I, besonders Absatz 7 und 8.

2) Gäbe es also ein angebbares Merkmal x, das physische Gegenstände besäßen und psychische Gegenstände nicht besäßen, so dürfte man nur sagen, daß es ein und dieselbe Wahrnehmung einmal von physischen, das andere Mal von psychischen Gegenständen gäbe – so wie es eine Wahrnehmung von Tischen und Stühlen gibt; nicht aber zwei verschiedene Wahrnehmungsrichtungen wie innere und äußere Wahrnehmung.

und Leibphänomene überhaupt nicht bestehe, und daß es sich bei dieser Verschiedenheit nur um logisch-formalverschiedene Ordnungsunterschiede handle. Es folgt nur, daß die verschiedenen materialen Gehalte, die schon im Wesen psychischer und physischer Gegenstände liegen, eben auch wesenhaft an die beiden Wahrnehmungsrichtungen gebunden sind.¹

Es kann darum auch keine Rede davon sein, daß die »Ichheit« selbst und das »individuelle Ichsein« anstatt ein Datum unmittelbarer Intuition zu sein – entsprechend der »Materialität« im Gegenstande der äußeren Wahrnehmung, die noch von jeder hypothetischen Ansetzung einer bestimmten dinglichen »Materie« frei ist – auf irgendwie noch genetisch und historisch erklärbaren Prozessen wie dem einer »Introjektion« beruhe. Lediglich die tausenderlei Formen des substanziellen Seelenglaubens und Aberglaubens mögen auf analoge Prozesse zurückgeführt werden – aber auch diese nur unter Voraussetzung jener intuitiven Daten. Das Wesen »Ichheit« aber ist für das Wesen »psychisch« konstitutiv und steht mit der Richtung innerer Wahrnehmung in einem Wesenszusammenhang, der in der formlosen puren Intuition selbst noch in beiden Gliedern gegeben ist. So wenig die von Avenarius mit Recht zurückgewiesene »Projektionstheorie der Empfindungen«, und die ihr durchaus gleichartige »Einfühlungstheorie« der »Werte«, »Charaktere«, Kräfte und des Lebensphänomens fischhaltig ist oder gar das Phänomen einer »Außenweltlichkeit« erst begründen kann (mit oder ohne Hilfe »unbewußter Kaufschlüsse«, wie sie Schopenhauer und H. Helmholtz annahmen), genau so wenig vermag eine »Introjektion« erst die Annahme einer psychischen Sphäre, eines Ich usw. verständlich zu machen. Wo faktisch solche Prozesse stattfinden, setzen sie die Gegebenheit beider Sphären und Seinsgebiete und deren wesenhafte Gehalte, in die projiziert, eingefühlt, introjiziert wird, längst voraus.²

Wie wir hervorhoben, daß Leiblichkeit prinzipiell ohne jeden Hinblick auf ein zugehöriges psychisches Ich »gegeben sein könne« (hierin geben wir Avenarius recht), so muß andererseits gefagt

1) Ebenso, wie auch nach E. Husserl »Noema« und »Noesis« in ihrer qualitativen Artung überhaupt sich gegenseitig bedingen.

2) Die alte Projektionstheorie und die Introjektionslehre (ihr pures Widerspiel) krankten also an demselben Grundirrtum: An der Nichtunterscheidung psychischer, physischer und leiblicher Phänomene als letzter Wesensunterschiede von Phänomenen und der zu ihnen gehörigen Wahrnehmungsweisen.

werden, daß wir, um in jedem feelischen Erlebnis eine Ichheit zu erfassen, durchaus keinen prinzipiellen Durchgang durch irgendwelche Leibgegebenheit nehmen müssen — gefchweige gar einen Durchgang durch die Wahrnehmung eines fremden Leibes oder den eines Mitmenschen; auch eines Durchgangs durch die Wahrnehmung des eigenen Ichs und Leibes bedürfen wir nicht, um ein fremdes Ich und einen fremden Leib als solchen zu fassen.¹ Selbst wenn ich mir die Organempfindungsgegebenheit meines Leibes auf Null reduziert denke (und es gibt ja Stunden, wo nur noch das Schema unseres Leibes für uns unmittelbar existiert — fast ohne allen positiven Gehalt, Stunden, da wir wie »von aller Erden schwere« erlöst zu sein scheinen, auch Fälle weitgehendster pathologischer Anästhesie der Leibsensationen und Leibgefühle), bleibt das Ich und bleiben seine geistigen Gefühle z. B. »gegeben«, und es bleibt die Art wie ich z. B. »traurig bin«, d. h. wie Trauer zum Ich steht und es »erfüllt« eine wesensverschiedene von jener, wie »ich mich matt und frisch oder hungrig und gesättigt fühle«, wie ich mich krank und gesund fühle, oder gar wie ich »mein Bein schmerzen fühle« oder »meine Haut jucken«. Mag es in concreto oft schwierig sein, ja unmöglich, die in einem konkreten Gesamtzustand liegenden Modi des Lebensgefühls und der Leibsensationen von einer als Ichbestimmtheit, oder einer unmittelbar auf das Ich bezogen erlebten Tatsache zu scheiden und mögen hier (besonders bei den Affekten, die stets gemischt sind aus Seelischem, Leiblichem und äußeren Empfindungen) Selbsttäuschungen ungemein naheliegen, so trifft dies die Verschiedenartigkeit der Gegebenheit im phänomenalen Wesen nicht im mindesten. Nur durch die mangelnde Scheidung der innerkörperlichen Berührungsempfindungen (welche die Qualität der Taftinhalte besitzen) wie Gelenk, Sehnenempfindungen, die noch der äußeren Sinnesphäre angehören, von den eigentlichen Leibsensationen und -gefühlen und Triebimpulsen, wie sie Schmerz, Kitzel, Hungergefühl und »impuls darstellen, konnte man meinen, einen »Übergang« zu finden z. B. von Farben und Tönen bis zum Hungern, und die Tatsachen vom Typus »Hungern« genau im selben Wortsinne als Sinnesempfindungen des Körperinnern zu verstehen, wie die Farbenempfindung als »Empfindung« des außerleiblichen Seins. Faktisch aber sind die erlebten Leibzustände absolut geschieden von den Inhalten und Qualitäten der äußeren Sinnesfunktionen und

1) Vgl. den Anhang meines Buches »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«, Halle 1913.

diese wieder (z. B. Farben und Töne) von dem »Empfinden« ihrer und feinen Grundarten (wie Sehen, Hören usw.) selbst. Wenn derselbe Inhalt des Tactens z. B. Fundament für die, den Körpern angehörigen phänomenalen Bestimmtheiten von Glätte, Weichheit, Härte sein kann, der in Phänomenen, die sich den Sägen anmessen, es fühle sich etwas »weich«, »hart«, »rauh«, »glatt« an, auch Fundamente sein können für Erlebnisse, die mehr als sensitive Zustände erlebt werden, so ist dies doch bei Schmerz, Kitzel, Hungern völlig ausgeschlossen. Sie können nie als Bestimmtheiten toter Körper »gegeben« sein, sondern höchstens als deren erlebte Wirkung auf einen Leib; und es gibt auch keine »Elemente« ihrer, die es sein könnten.

Freilich: Das, was einem Akte vom Wesen der inneren Wahrnehmung immer und notwendig evident gegeben ist, das ist nur das Wesen und Individualität des Ich und »irgendwelcher« seiner Erlebnisse und Bestimmtheiten selbst. In jeder faktischen Erfassung dieser Erlebnisse und Bestimmtheiten ihrem besonderen Gehalt nach aber gilt der Satz: Alle Inhalte in der Sphäre innerer Anschauung werden in allen Graden von Klarheit und Deutlichkeit auch Inhalte wirklicher Wahrnehmung nur so weit und in dem Maße, als ihr Sein oder Nichtsein, ihr So- oder Anderssein irgendwelche Variationen des Leibes setzt. Diese Tatsache ist es, die ich mit den Worten bezeichne: Alle innere Wahrnehmung vollzieht sich durch einen »inneren Sinn«, vermöge dessen aller Gehalt möglicher innerer Wahrnehmung, der eine Variation des Leibes nicht setzt, in der Sphäre des »Unterbewußten«¹ bleibt, und vermöge dessen nicht das innerlich Wahrgenommene selbst, aber die Gegebenheitsform der im faktischen Wahrnehmen sich einstellenden »Erscheinungen« auch an den Formen der Mannigfaltigkeit Anteil gewinnen, die für die Tatsachen des phänomenalen »Leibes« wesentlich sind. Auch die faktische Wahrnehmung des Ich und die der Sphäre »rein« psychischer Tatsachen ist also keine unmittelbare, die jene Tatsachen selbst gäbe, sondern eine leiblich-sinnlich vermittelte und darum genau so der Täuschung fähige, wie die faktische äußere Wahrnehmung durch die äußere »Sinnlichkeit«.² Und hier wie dort »schafft« oder »produziert« die »Sinnlichkeit« gar nichts, sondern

1) Dieser Begriff ist bereits erörtert worden.

2) Daß durch das Übersehen der Tatsache, daß auch die faktische psychische Selbstwahrnehmung eine leiblich und sinnlich vermittelte ist, erst die Schwierigkeiten entstanden sind, wie man Fremdpsychisches erkennen könne, habe ich S. 133 des oben zitierten Anhangs aufgewiesen.

unterdrückt und feligiert nur nach Maßgabe der Bedeufamkeit der pſychiſchen Erlebniffe (reſp. der möglichen äußeren Wahrnehmungsinhalte) für einen Leib und den immanenten Zielrichtungen feiner Tätigkeit.

Aus dieſem Tatbeſtand heraus erſt wird erſichtlich, wieſo das pure »Ineinander« der Erlebniffe im Ich an dem »Nacheinander« und »Außereinander«, das den Mannigfaltigkeiten des phänomenalen Leibes bereits zukommt (aber darum noch keine Spur von Zeitlichkeit und Räumlichkeit), für die faktiſche Wahrnehmung gleichfalls den Charakter eines Nacheinanderſeins und Außereinanderſeins gewinnen; und wie die ſeelifchen Erlebniffe in »gegenwärtige«, »vergangene« und »zukünftige« zerfallen.

Kein Merkmal ſcheidet zunächſt alle weſenhaft leiblichen Phänomene ſo ſcharf von den rein ſeelifchen, als daß jene extenſiv ſind und dieſe inextenſiv, dazu »verſchiedenartig« zum Ich »ſtehen«, eine Verſchiedenartigkeit, die ſelbſt wieder ihre Unterarten hat. Ein Schmerz z. B. iſt deutlich ausgedehnt; er »breitet ſich aus« z. B. »über den Rücken«, er wechſelt ſeine Örtlichkeit; ein »Hunger« iſt etwas in der Magen- und Bruſtgegend; ſelbſt »Mattigkeit« iſt — obzwar ohne jene Örtlichkeit, wie ſie einem Kißel zukommt, ja auch noch einer »Müdigkeit in den Beinen« — doch über und im extenſiven Ganzen des Leibes wie »ergoffen«. Völlig ſinnlos aber ſind ſolche Beſtimmungen für »Trauer«, »Wehmut«, »Heiterkeit« uſw. Gleichwohl ſind dieſe Leibphänomene durchaus nicht »im Raume«, nicht nur nicht im objektiven Raume (z. B. im Arme als anatomifcher, objektiver Formeinheit), ſondern auch nicht in einem phänomenalen Raume. Die »Unräumlichkeit« teilen ſie vielmehr mit allem Reinſeelifchen.

Aber ſie ſind nicht nur extenſiv: Sie weiſen auch ein »Außereinanderſein« auf, und innerhalb dieſer Mannigfaltigkeitsform wieder ein Nebeneinander- und Nacheinanderſein, ſowie eine Erſcheinung des »Wechſels« in dieſen Formen von Mannigfaltigkeit. Weder das Nebeneinander noch das Nacheinander ſind aber hier Verhältniſſe in einem Raum und einer Zeit — als in einem Raume und einer Zeit — geſchweige denn meßbare Verhältniſſe. Wohl gibt es hier noch ein »Mehr« oder »Weniger« des Außereinander und dann entweder des Neben- oder Nacheinander z. B. eines Kißels von einem Schmerze: Aber es gibt keine Raumbtrecken und Zeitbtrecken, durch die man die Phänomene verbunden ſehen könnte. Auch die Einordnung in einen Raum oder eine Zeit fehlt durchaus. Schmerz mag hier »wechſeln« mit Kißel an der gleichen Örtlichkeit. Aber es

hat keinen Sinn zu sagen: die betreffende Leibstelle habe »sich verändert« – von einer schmerzhaften in eine kitzelnde. Und breitet sich ein Schmerz »aus« oder schmerzt bald das eine, bald das andere Glied (z. B. in der Gicht): So liegt darin nicht eine Spur davon vor, »daß der Schmerz sich hierhin und dorthin bewege«. Diese Mannigfaltigkeit ist also eine von jener Mannigfaltigkeit der außerleiblichen Phänomene ganz verschiedene.

Aber sie ist nicht minder verschieden von jenem »Ineinander im Ich«, das die (rein) seelischen Tatsachen besißt. Ein Gedanke und ein geistiges Gefühl und eine Erwartung – was hieße, sie seien »Außereinander«, sie seien »Nacheinander« oder »Nebeneinander«? Daß man ihnen häufig ein »Nacheinander« mehr zuspricht als ein »Nebeneinander«, das ist doch nur die Folge davon, daß man die Art der Gegebenheit, in der sie vor den inneren Sinn kommen, mit einem Gehalte in ihnen selbst gleichsetzt. Nicht die »rein« psychischen Phänomene, aus denen alles, ihre faktische Wahrnehmung bedingende, Leibzuständige herausgenommen ist, sondern allein ihr Erscheinen im jeweiligen Gehalte einer Mehrheit von Akten der Art und Form »innere Anschauung« bildet ein »Nacheinander«. Gewiß kann ein Akt A innerer Anschauung in seinem Gehalte mehr Fülle von Inhalten haben als ein anderer Akt B. Aber dieser Fülleunterschied ist keine Mannigfaltigkeit des »Nacheinander«. Gewiß kann ein dritter Akt C innerer Anschauung seinem Gehalte nach die Fülle von A und B mit umspannen: Dann kann die Fülle von A und B (F und F_1) innerhalb der Fülle des Aktes C (F_2) als im »Nacheinander« befindlich erscheinen; dies aber darum, weil F und F_1 Leibzuständen zugeordnet waren, die faktisch nacheinander sind. Dann aber ist dieses Nacheinander von F und F_1 im Akte C auch nur ein Teilgehalt des Gehaltes seiner eigenen Fülle, während F und F_1 keinerlei Dasein als gefonderte Fülleneinheiten haben. So kann das innere Blickfeld auf das eigene (oder ein fremdes Ich) wohl wachsen und abnehmen – ohne daß aber hierbei die Gehalte dieses Feldes ein Nacheinander aufwiesen. Nicht was da erscheint, sondern die Art, wie es erscheint, zeigt ein »Nacheinander«. Es sei ein Bild erlaubt. Wird an einer Wand ein Licht im Dunklen vorbeigeführt, ohne daß wir (das uns verborgene) Licht kennen, so leuchten die verschiedenen Stellen der Wand sukzessiv auf: Gleichwohl liegt kein Nacheinander der Wandteile vor, sondern nur ein Nacheinander ihrer Belichtung. Wer diesen Mechanismus nicht kennt, muß meinen, es sei ein Nacheinander der Teile. Da es nun

die faktisch im Nacheinander befindlichen Leibzustände sind, die für die innere Wahrnehmung die ineinanderfeindenden Ichbestimmtheiten wechselnd nach einem bestimmten Richtungsgeſetz erhellen, ſo kann es erſcheinen, daß dieſe Beſtimmtheiten ſelbſt in ſich nacheinander ſind, während wir ſie nur verſchiedenen, nacheinander auftretenden Leibzuſtänden zugeordnet und gleichzeitig durch ſolche überhaupt bedingt wahrnehmen. In dieſem Sinne iſt alles, was wir erleben (auch alles das, was vom gegebenen Leibe aus als vergangene erſcheint) im Ich »zuſammen und ineinander« — ohne daß wir ſagen dürften, ſei es, es dauere das ſo »vergangen« Erſcheinende noch in der objektiven Zeit fort und ſei nur jezt nicht wahrgenommen (oder eine »Disposition« von ihm, und zwar eine phyſiſche dauere fort), — ſei es, es dauere nicht fort und ſei annihilirt, und was fort-dauere, ſei nur eine phyſiologiſche Dispoſition, es wieder-zuerleben. (Epiphänomenalismus des Psychiſchen.) Denn beide dieſer ſich ſo ſcharf bekämpfenden Auffaſſungen leiden an dem gleichen *πρωτων ψευδος*, das Ich und ſeine Beſtimmtheiten und deren Mannigfaltigkeit ſchon urſprünglich einem Nacheinander eingeordnet zu denken, anſtatt daß man ſähe, daß hier eine ganz andere poſitive Mannigfaltigkeit, jene des Ineinander vorliegt, deren Elemente nur als Erſcheinungselemente einer inneren Wahrnehmung ſeitens eines leibbehafteten Weſens einem Nacheinander ſeiner Leibzuſtände zugeordnet und in ihrem Erſcheinen hiervon bedingt ſind. Eben da jedes psychiſche Erlebnis die Totalität des »Ich« anders beſtimmt, das Ich ſelbſt aber als nicht im Nacheinander und Außereinander befindlich, weder fort-dauern noch zu ſein aufhören kann (d. h. in einem zweiten Zeitpunkt, ſo es im erſten wäre, weder zu ſein noch nicht-zuſein fähig iſt), bedarf es dieſer Annahmen nicht.

f) Ich und Leib. (Aſſoziation oder Diſſoziation.)

In die Unterſchiede der Aktqualitäten (Sinneswahrnehmung, Erinnerung, Erwartung) zerfällt die an ſich einheitliche und dieſe Unterſchiede umſpannende (innere und äußere) Anſchauung erſt auf Grund der Weſensverknüpfung, die ſie mit dem Sein eines Leibes beſigt. Dieſen Aktqualitäten aber entſprechen die Sachſphären des Gegenwärtigſeins (Jeztthiersphäre), des Vergangenen und Zukünftigſeins, — die es in der objektiven Zeit nicht gibt. Daß »Wahrnehmung« als diejenige Aktqualität, in der Etwas zugleich ſelbſt und leibhaftig gegeben iſt, gleichzeitig leiblich-ſinnlich iſt und nur »Gegenwärtiges« geben kann, alſo Gehalt (innerer

und äußerer) S i n n e s wahrnehmung, das ist mithin kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz. Nur der dürfte das bestreiten, der Wahrnehmung erst durch den Begriff des Sinnes oder der Empfindung definieren wollte, also überlähe, daß hier eine besondere Qualität des Aktes selbst vorliegt.¹

Denken wir uns innere und äußere Anschauung, die ja als Richtungs- und Formunterschiede der Anschauung absolut – und nicht erst im Hinblick auf einen Leib – verschieden sind, unabhängig von jeder gleichzeitigen Leibgegebenheit und Leibabhängigkeit vollzogen, so würden sie die Innenwelt und Außenwelt der Person geben, so wie sie unabhängig von diesen Erstreckungen sind und bestehen. Erst die (wesensnotwendige) Einschaltung des Leibes und der zu ihm gehörigen (von Organisation zu Organisation wechselnden) »Sinnlichkeit« sowie seiner gegenüber den Gesetzen und der Kausalität der toten Welt »freien« Bewegung, bestimmt Dissoziation und Selektion jener an sich möglichen Anschauungseinheiten nach bestimmten Gesetzen. Für alle Untersuchungen einzelner Abhängigkeiten ist also der Satz leitend, daß nicht nur die äußere Anschauung, sondern auch die innere Anschauung an die »Sinnlichkeit« und die Bewegungs- und Triebstruktur des Leibes in ihrer faktischen Ausübung gebunden ist. Die innere Anschauung ist also nicht weniger durch Sinnlichkeit und Triebregung vermittelt anzusehen wie die äußere Anschauung.² Sie erfolgt durch einen »inneren Sinn«.

Die funktionelle Befonderung der leiblichen Sinnlichkeit (also die Sonderung in Funktionen wie Sehen, Hören usw., die eine von den peripheren und zentralen Sinnesorganen unabhängige, genau eruierbare Eigenregelmäßigkeit besitzen) ist hierbei für die innere und äußere Anschauung eine prinzipiell identische; wie sehr auch die Begriffe der psychischen »Funktion« und der physiologischen »Funktion« gesondert bleiben müssen. Die sinnlichen Funktionsgesetze bleiben von der Struktur, Anordnung, Reizempfindlichkeit usw. der Sinnesorgane und der ihnen entsprechenden »Empfindungen« unabhängig und den Gesetzmäßigkeiten dieser vorhergehend. Auch die innere Welt erhält also die Lebhaftigkeitsgliederung ihrer Gegebenheit durch die zwiefache Selektion des faktischen feelischen Seins und

1) Vgl. hierzu meine Ausführungen in dem Aufsatz »Selbsttäuschungen« und in meinem Buche »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«, Halle, 1913.

2) Ein eingehender Beweis dieser Sätze, die ich hier nur zur Vervollständigung des Gesamtbildes der Sache aufführe, muß späteren Arbeiten vorbehalten bleiben.

Lebens, welche durch die sinnlichen Funktionen und auf Grund der Bedeutung des feelifchen Seins als Reizwert für den Leib und feine Organempfindungen erfolgt. Und in genau analoger Weife liegt der funktionellen Bewegungsstruktur des Leibkörpers und der Triebstruktur der Leibfeele eben dieselbe einheitliche identische Struktur der Leibtendenzen zugrunde.¹ Von den Bewegungsorganen und den ihnen entsprechenden Systemen von Bewegungsimpulsen ist aber die Gefetzmäßigkeit jener Struktur wieder prinzipiell fo unabhängig wie jene der funktionellen Sinnlichkeit von der Einrichtung der Sinnesorgane und der zu ihnen gehörigen Empfindungen. Endlich findet innerhalb der gefamten Sphäre des Leiblichen und des Lebens zwischen der Struktur von Bewegungstendenzen und der funktionellen Struktur der Sinnlichkeit das gefetzmäßige Verhältnis statt, daß die letztere von der ersteren abhängt, indem nur solche sinnlichen Funktionen (erst recht also ihnen entsprechende Sinnesorgane und Empfindungsfähigkeiten) sich jeweilig ausbilden, die für Gegenstände, die in den Zielrichtungen der leiblichen Bewegungstendenzen gelegen find, geeignete Übertragungsmittel für mögliche Anschauung überhaupt werden können. Für die Grundbestimmung des Verhältnisses, das zwischen Ichmannigfaltigkeit und Leib besteht, gibt es – bei aller Verschiedenheit der Antworten im Spezielleren und bei Abfehung von der metaphysischen Lehre zweier Substanzen – nur zwei verschiedene prinzipielle Antworten. Die eine lautet: Der Leib diffoziiert das Ineinander des Ich zu dem, was an Einzelerlebnissen in innerer Wahrnehmung an Gegebenheiten vorgefunden ist. Die andere lautet: Der Leib affoziiert ursprünglich voneinander geschiedene feelifche Elementartatbestände zu einheitlichen Gebilden, schließlich zu der komplizierten affoziativen Verbindung eines »Ich«. Nach der letzteren Ansicht ist das Ich ein Konglomerat von Sachen und Prozessen, die an irgendwie gefonderte Erregungen des Leibes eindeutig geknüpft find. Alle psychischen Einheitsbildungen hängen von den Verknüpfungen und Verknüpfungsarten dieser Erregungen in der Einheit des Leibes ab. (Affoziationistische Auffassung.)

Nach der anderen Ansicht ist das Ich die Einheit einer Mannigfaltigkeit des puren Ineinander; es ist Etwas, das nur an Fülle wachsen und abnehmen kann sofern es rein für sich mit Reduktion des Leibes gedacht ist: die Einheiten der beobachtbaren »Erlebnisse« aber find Folge der Diffoziation dieser Einheit,

1) Hierbei ist »Tendenz« ein qualitativ identisches Bestandteil von Trieb und vitaler Bewegung.

die erst durch Ausdruck in einem Leibe und durch Verwertung der in jener Ichmannigfaltigkeit eingeschlossenen rein psychischen Inhalte für einen Leib und durch einen Leib stattfindet. Der Leib »sammelt« also hiernach nicht, sondern zerlegt und zerteilt jene Mannigfaltigkeit in einzelne Stücke, die empirischen Erlebnisse.

Die letztere Ansicht ist in ihrem Verständnis vor allem davon abhängig, daß man sehen lernt: daß die reinen psychischen Tatsachen eine besondere Form von Mannigfaltigkeit besitzen, eben jene des Ineinander im Ich. Diese Einheit entschwindet der Anschauung ebenfowohl, wenn man sich das »Ich« den psychischen Erlebnissen irgendwie »gegenüber« denkt, »gegenüber« als einen zeitlich dauernden unveränderlichen Gegenstand, an dem die Erlebnisse vorüberfließen, wie wenn man es als diesen Strom selbst anieht (als einen »Ereignisstrom«). Im ersten Falle wird dieses Ich ein völlig leeres »Einfaches« ohne alle Mannigfaltigkeit. Es erstarrt zu einem substantziellen X, dem man wieder ebenso unbekannte »psychische Dispositionen« usw. zuschreibt. Man sagt dann: die »vergangenen« Erlebnisse selbst haben keinerlei Sein; aber sie wirkten auf das »Ich« (= Seele) seinerzeit ein und ließen psychische Dispositionen zurück; diese sind durch irgendwelche Reize des Körpers auf die »Seele« wieder erregbar. Aber demgegenüber gilt: die vergangenen Erlebnisse haben durchaus nicht zu sein und zu wirken aufgehört: Sie existieren im Ich und »im« Ich – und die Wegnahme eines jeden dieser Erlebnisse würde auch prinzipiell das gegenwärtige Total-Erlebnis irgendwie variieren; sie sind lediglich nicht innerlich wahrgenommen, da es zu dieser Wahrnehmung einer Leibeserregung ähnlich jener bedarf, die, als sie erlebt wurden, stattfand; sie sind aber von der reinen inneren Anschauung umspannt und in rein psychischer Wirkfamkeit in ihrer Totalität wirksam; sie »wären« aber auch alle im Ich wie das »gegenwärtige« Erlebnis gegeben, – wenn nicht der innere Sinn, wesentlich mit einem Leibe verknüpft – sie für die Wahrnehmung ihres Seins und ihrer Wirkfamkeit nach bestimmten Gesetzen zerteilte.

Sieht man die Irrung, die der Theorie der Seelensubstanz zugrunde liegt, ein und vermag gleichwohl dieses Ineinander einer echten Mannigfaltigkeit im Ich in seiner Eigenart nicht zu sehen, so setzt man das Ineinanderseiende von vornherein außeinander; man verliert das »im Ich« aus dem Blick und kommt nun dazu, den jeweiligen momentanen Wahrnehmungsgehalt innerer Wahrnehmung == dem Psychischen überhaupt zu setzen. Die »vergangenen Erlebnisse« existieren dann ebenfowenig, als »psychische Dispositionen«

von ihnen existieren; sondern das Psychische überhaupt erscheint nun seinem Wesen nach als eine bloß jeweilige Jekterscheinung, die (psychisch) unverbunden ist mit einer früheren Jekterscheinung und die erst durch die kontinuierliche Existenz des Leibkörpers in der objektiven Zeit und durch physiologische Kausalität in ihm zu einem zusammenhängenden Ganzen wird (Epiphänomenalismus). Es gibt nun nur »physiologische Dispositionen«. Daß aber dann schon die Annahme – es gäbe überhaupt ein Psychisches, das über den gegenwärtigen konkreten Moment hinausreicht, eine philosophisch absurde wird, daß die Tatsache des Erinnerns völlig unbegreiflich wird –, duldet keinen Zweifel.¹

Dies alles aber ist die Folge davon, daß man nicht sehen will, es gäbe eine psychische Mannigfaltigkeit – sowie Verbindungsarten in dieser –, die ein echtes »Ineinander im Ich« darstellt; ein echtes Sein des Erlebnisses »im« Ich und nicht außerhalb seiner. Fragt man also: Inwiefern »sind« die vergangenen Erlebnisse, so sage ich: Sie »sind« in meinem Ich, das in jedem seiner Erlebnisse anders »wird« – ohne sich doch dabei wie ein Ding zu »verändern«. Sie sind also nicht in einem mythischen Raume der Vergangenheit – gleichsam blutlose Schatten, die zuweilen an meine Gegenwart pochen, um hier vom Blute meines Lebens zu trinken. Aber ebensowenig darf man sagen, sie existierten als Erlebnisse nicht, sondern nur als »Dispositionen« einer »Seele«, oder als solche des Körpers. Ein nicht erlebtes (auch nicht unterbewußt erlebtes) Psychisches wäre eine rein transzendente Annahme, ein pures wegstreichbares Symbol, für das überhaupt nie eine Erfüllung in der Anschauung aufzuweisen wäre. Das vergangene Erlebnis ist »im« Ich selbst vorhanden und insofern als »wirksam« auch in innerer Anschauung noch gegeben, als jede Variation eines dieser Erlebnisse den jeweiligen Totalgehalt dieser Anschauung in einer bestimmten Richtung variieren würde. Von allen Punkten meines Lebens her »sprechen sie an«, »motivieren sie« in einer einheitlich erlebten Wirksamkeit jedes meiner fernen Erlebnisse. Aber darum sind sie doch für die innere, sinnlich bedingte Wahrnehmung, die – wie jede Sinneswahrnehmung wesenhaft leibbedingt und auf »Gegenwärtiges« beschränkt ist – nicht in ihrem besonderen positiven Gehalte

1) Schon die Annahme eines vergangenen Seelenlebens überhaupt ist unter dieser Voraussetzung eine völlig ungegründete; denn es ist klar, daß ich mir stets alles vergangene Seelenleben als aufgehoben denken kann – wenn nur alle physiologischen Dispositionen früherer Reizwirkungen erhalten bleiben – ohne daß sich im Gehalt meiner Jektferfahrung das Geringste ändern müßte.

da – genau so, wie das für die äußere Wahrnehmung nicht gefordert da ist, was als Teil der »Situationseinheit« in der »Umgebung«¹ des Leibes gleichwohl jeden sinnlichen Erlebnisgehalt eigenartig mitbestimmt. Der Epiphänomenalismus verwechselt also die »Physiologie des inneren Sinnes« mit der Psychologie selbst. Denn die Behauptung, mein vergangenes Icherlebnis sei nicht, existiere überhaupt nicht, ist genau so unfönnig wie die Behauptung, es sei die Milieu-fonne nicht da, da ich sie eben nicht sehe.

Es ist also hier die Hauptfache, die rein psychische Mannigfaltigkeit, das Ineinander im Ich sich in seiner Eigenart zur Anschauung zu bringen, jenes Ineinander, das wachsen kann an Fülle der Mannigfaltigkeit und abnehmen – aber so, daß das Phänomen »Wachsen« ein unzeitliches Werden ist. Um es zu sehen, ist vor allem die Phänomenologie des »Sichselbsthabens« auszubauen. Es gibt einen Zustand, den die Sprache »Sammlung« nennt, d. h. konzentriertes In-sich-sein – gleichsam »tief Leben in sich«. Hier ist es, als sei unser ganzes seelisches Leben, auch das der Vergangenheit, in eins zusammengefaßt und als eines wirksam; es sind seltene Momente – z. B. vor großen Entscheidungen und Handlungen. Nichts »einzelnes« aus unseren früheren Erlebnissen ist dabei erinnert – aber alles ist irgendwie »da« und »wirksam«. Wir sind nicht leer dabei, sondern ganz »voll« und »reich«. Hier sind wir wahrhaft »bei uns«, »in uns«. Wirksamkeitserlebnisse sprechen uns von allen Punkten unseres Lebens her an, ein Äbertausend ganz leiser »Rufe« aus Vergangenheit und Zukunft klingen in uns an. Wir »überschauen« unser ganzes Ich in all seiner Mannigfaltigkeit oder erleben es als Ganzes eingehen in einen Akt, eine Handlung, eine Tat, ein Werk. Und doch finden wir dabei gar keine einzelnen Erlebnisse unserer Vergangenheit »vor« – und spannen auf nichts davon die Aufmerksamkeit – auch nicht etwa »auf unser Ich«. Aber wir »erleben« dabei die Ichtotalität auf eine eigentümlich konzentrierte Weise. Eben damit aber ist eine überaus charakteristische und für jeden, der das Phänomen kennt, unverwechselbare Art der Gegebenheit des Leibes verknüpft. Die eigene Leiblichkeit ist dabei gegeben als ein Etwas, das jener konzentrierten Totalität »gehört« und worüber sie »Macht« und Herrschaft ausüben kann. Sie ist gleichzeitig gegeben als »nur gegenwärtig« und als ein Momentansein, das in eine als »dauernd« gegebene Existenz als Teilmoment eingeschlossen ist. Der jeweilige Inhalt der Leiblichkeit scheint dabei an dieser dauernden Existenz

1) Siehe zum Begriff der Umgebung Teil I, 3, S. 149.

gleichsam »vorüberzufließen«. Ein völlig umgekehrtes phänomenales Grundverhältnis dagegen besteht zwischen Ich- und Leibgegebenheit in Zuständen, die dem vorher beschriebenen entgegengesetzt sind und die das Gemeinsame haben, daß wir – gleichsam – »in unserem Leibe leben«. (So z. B. bei großer, sich aufdrängender Mattigkeit und Müdigkeit, bei starker Erschlaffung, im zeitweiligen Aufgehen in leeren Genüssen und »Zerstreungen« usw.) Hier wechselt das Niveau unserer Erlebnisexistenz eigenartig zwischen jener Ichtotalität mit dem Ineinandersein ihrer Gehalte und dem Leiblich mit feinem Außereinandersein. Jetzt leben wir an dieser Leibperipherie unseres Seins und dem extensiven Außereinander und Nacheinander seiner inhaltlichen Zustände. Ebenda, wo es vorher »voll« war, ist es jetzt »leer«. Und diese »Leere« ist uns selbst noch gegeben. Wir leben nun auch »im Moment«, und zwar im selben Maße als wir im Leibe leben; als er es ist, der gleichsam die »Ichstelle« besetzt; »Leben im Leibe« d. h. nicht ihn »gegenständlich« haben; dies ist gerade hier am meisten ausgeschlossen. Es heißt: Im inneren Erleben selbst »in ihm sein«, Sich-in ihm »wähnen«. Hier ist das Phänomen ungemein klar, daß nunmehr das rein Psychische, was noch gegeben und da ist, den Anschein eines »Abfließens« gewinnt; es ist dann, als wäre denken, fühlen usw. nur eine »kleine Bewegung«, die durch den Kopf und Leib »hindurchzieht«; der Leib, auch hier gegenwärtig und als gegenwärtig gegeben (und was ihn an Zuständen erfüllt), ist nun nicht »unser eigen« und unserer »Macht unterworfen« da, auch nicht als »nur momentan« gegeben, sondern er ist oder scheint unser Ich selbst zu sein und zugleich als das Feste, Dauernde kontinuierlich die objektive Zeit erfüllende Etwas, an dem das Psychische als das »Flüchtige« vorüberfließt.

Es sind durchaus nicht in erster Linie Beobachtungstatsachen und deren theoretische Verarbeitung, auch nicht irgendwelche willkürlichen methodischen »Zielfestlegungen«, sondern die in diesen zwei Polen mannigfach wechselnder phänomenaler Arten und Weisen des unmittelbaren Sichselbstgegebenseins, auf denen die intuitiven Grundlagen der mehr materialistischen (und epiphänomenalistischen) oder mehr spiritualistischen (eine psychische Eigenkausalität behauptenden) Theorien beruhen. Auch hier eben gehen die Erlebnisarten aller Beobachtung und Theorie vorher und bringen je nach ihrer Verschiedenheit auch ganz verschiedene Tatsachenkreise zur möglichen Beobachtung.

Es gibt eine Mehrheit solcher Niveaus oder solcher Niveauunterschiede der Ich-tiefe unseres Icherlebens, die scharf

und genau zu bestimmen sind¹; jede hat ihre besondere Grundart der Verbindung der auf ihr erscheinenden Mannigfaltigkeit, resp. der Dinge und Vorgänge, welche die erklärende Psychologie ihnen in Symbolen zugrunde legt. Die peripherste Schicht besitzt die Verbindung der »Berührungsaffoziation«; eine tiefere ist jene, auf der die Verknüpfung durch »Ähnlichkeit« herrscht; eine noch tiefere die der echten »Assimilation«; es folgen die reichen Schichten der verschiedenartigen Formen der Aufmerksamkeit (der triebhaften und willkürlichen, der passiven und aktiven, der sinnlichen und geistigen), an die sich die Interessenrichtungen und sie wieder fundierend die Einstellungsrichtungen anschließen;² an zentralster Stelle steht die einheitlich wachsende und abnehmende Wirksamkeit des rein psychischen Ich in seiner Mannigfaltigkeit selbst.

Diese Niveaus selbst und ihr Wechsel stellen zugleich die jeweiligen Stufen der Daseinsrelativität des Gegenstandes der inneren Anschauung resp. der inneren erlebten Wirksamkeit dar: d. h. Stufen der Daseinsrelativität der Ichtotalität. Der Wechsel aber dieser Niveaus ist nichts, was selbst noch irgendeiner Art der psychischen Kausalität unterworfen wäre: Er folgt den in bezug auf alle psychische Kausalität »freien« Akten der Person und dem Maße und der Art ihrer »Selbststellung«. Psychische Kausalität ist also in letzter Linie immer Ichkausalität, d. h. erlebte Wirksamkeit des einheitlichen Ich. Sie ist als solche wesentlich individuelle Kausalität, d. h. eine solche, in der keine »gleichen Ursachen« und »Wirkungen« wiederkehren, also jede Ichänderung abhängt von dem Ganzen der Erlebnisreihe des Ich bis zu dieser Änderung. Diese reine psychische Kausalität ist es, die wir auch Motivationskausalität nennen können und die nach allen Richtungen zu erforschen Aufgabe der verstehenden Psychologie ist – der Grundlage der Geisteswissenschaften. Sie »erklärt« nicht, sondern »versteht« alle Einzelvorgänge individueller oder typischer psychischer Einheiten auf Grund von deren individuellem oder typischem Gehalt; sie sieht also nicht ab von der »Individualität« oder den »Typen« der jeweiligen Ichtotalität, sondern hält gerade diese fest und macht sie zu dem besonderen Gegenstand, aus dem heraus sie »versteht«.

Obgleich durch sie alles rein seelische Sein und Geschehen ein-

1) Ihre genauere Bestimmung muß anderen Arbeiten, die ich später zu veröffentlichen gedenke, vorbehalten bleiben.

2) Die Begriffe Interesse und Einstellung haben im I. Teile eine genaue Umgrenzung gefunden.

deutig bestimmt ist, ist aber doch kein einziger konkreter psychischer Vorgang, wie er innerer Beobachtung gegeben ist, durch sie eindeutig bestimmt. Denn zu dieser Bestimmung bedarf es nun ja außerdem der Kenntnis des psycho-physiologischen Mechanismus des »inneren Sinnes«, d. h. der Spaltungs- und Zerteilungsgesetze, nach denen die rein aus sich heraus und verstehbar sich entfaltenden Ichtotalitäten durch ihre leiblichen Organisationen zerlegt und dissoziiert werden. Erst indem wir von Sein und Wirklichkeit der stets individuellen Ichtotalität ausdrücklich absehen, können wir nun diese Gesetzmäßigkeiten – nach gewissen gleich zu besprechenden Prinzipien der Reproduktion, der Assimilation, Assoziation, Determination usw. – rein für sich erforschen. Diese Aufgabe allein ist Gegenstand der Psychologie als »Naturwissenschaft«, d. h. der »Physiologie des inneren Sinnes«. Für jedes der »Niveaus« gibt es hier aber besondere nichtinduktive Prinzipien der Erklärung. Diese letztere »Psychologie« allein ist es, die nicht »versteht«, sondern »erklärt«, d. h. psycho-physiologische Kausalgesetze objektiv realer Elementarvorgänge aufstellt, die so »unverstehbar« sind wie die Tatsachen des freien Falles.

Erst die Superposition der konkreten Motivations- oder Verständniskausalität mit diesen psychophysiologicalen Gesetzmäßigkeiten also ergibt – und auch dies noch unter Absehung von den »freien« Personakten – eine wahrhaft eindeutige Bestimmung davon, was psychisch in concreto geschieht; analog so wie es in der Natur für jeden konkreten Gegenstand der äußeren Wahrnehmung und seine Beschaffenheit einer physikalischen plus physiologischen Erklärung zugleich bedarf.¹

Die Verkennung dieses verwickelten Sachverhaltes und die Meinung, es gäbe nur Physiologie des inneren Sinnes – die in den Assoziationsprinzipien ihre a priori materialen Voraussetzungen hat, – ist die Folge genau derselben Täuschung, welche zur Annahme führte, die mechanische Naturansicht gäbe ein Bild der absoluten Naturwirklichkeit: die Nichtachtung der Tatsache, daß die Gegenstände sowohl der Assoziationspsychologie als der mechanischen Naturlehre daseinsrelativ sind auf ein leibliches Lebewesen überhaupt und seine Tendenz, sein seelisches Erleben (resp. den Gehalt seiner äußeren Anschauung) im Sinne der Leibtendenzen zu verwerten; desgleichen

1) Vgl. hierzu Teil I, S. 154. Das Wort physikalisch wird hier natürlich nicht für Physik im engeren Sinne, sondern für die Totalität der Naturwissenschaft vom Toten überhaupt, »physiologisch« aber für die Totalität der Wissenschaft vom Leben gebraucht.

die Nichtachtung des Prinzips technischer Zwecksetzung (für die Psychologie pädagogischer, staatsmännischer, ärztlicher Zwecksetzung usw.), vermöge dessen an dem Gegebenen der inneren (resp. äußeren) Anschauung nur die Elemente ausgewählt werden, die noch eine direkte Abhängigkeit von möglichen leiblichen Erregungen besitzen und darum auch durch mögliche Einwirkung auf den Leib von außen her bestimmbar sind (resp. durch Leibbewegung nach außen technisch beherrschbar sind). Innerhalb der »rein« seelischen Kausalität ist eben gar nichts »vorauszu sehen« und nichts zu berechnen; denn jede Ursache hat hier nur einmal ihre Wirkung. Wohl ist der formal apriorische Satz: Gleiche Ursachen – gleiche Wirkungen streng wahr; aber dieser Satz »gilt« hier nicht, da es hier »gleiche Ursachen« eben nicht gibt! Wo es dies nicht gibt, gibt es aber auch nichts zu »lenken«. Der »moderne« Mensch in seinem Heißhunger zu »lenken« wollte, wie zuerst in der äußeren Natur, schließlich auch in der Seele nur das »Lenkbare«, d. h. die assoziativ-mechanische Seite der Seele als feind anerkennen und so erblindete auch sein inneres Auge für das Amechanische in ihr. Da ihn in seiner erzieherisch-technischen Einstellung nur interessierte, was als vom Leibe abhängig auch noch durch Einwirkung von außen berechenbar und abzuändern ist, so kam er schließlich zum Satz, daß das Ich nur ein »Bündel von Assoziationen« zwischen Derivaten der Empfindung sei. Sowenig aber faktisch irgendein physischer Mechanismus ein konkretes Naturgeschehen eindeutig bestimmt und es vielmehr immer noch eine Unendlichkeit von ausdenkbaren Mechanismen gibt, welche die betreffende physische Erscheinung ebenfogut erklären können, so wenig ist auch irgendein konkretes psychisches Geschehen durch den Assoziationsmechanismus eindeutig bestimmt, der ja nur in seinem Erscheinen vor dem inneren Sinn funktioniert.

g) Apriorisch materiale Prinzipien der erklärenden Psychologie.

Ein rein psychisches Erlebnis hat mithin seine primäre Bestimmtheit allein – unabhängig von aller möglichen Frage, zu welcher Zeit es stattfand, desgleichen in welchem Leibe für seine Wahrnehmung ein Korrelat irgendwelcher Art besteht – darin, daß es dieses oder jenes individuellen Ichs Erlebnis ist. Erst durch seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten individuellen Ich findet es in der Totalität aller möglichen »Innenwelt« als dem Ganzen des durch innere Wahrnehmung Zugänglichen gleichsam seine Seinsstelle. Die beiden gebräuchlichsten »Bilder«, sich das Ich entweder wie einen

über einer strömenden Bewegung erhabenen dauernden Punkt zu denken, der — wie ein Mensch auf einem Turme in einen unten vorüberfließenden Strom — blickt und jene Strömung wahrnimmt, oder es mit dem »Zusammenhang« jener Strömung gleichzusetzen, sind daher gleichmäßig irreführende Analogien gegenüber dem Tatbestand; die Schiefheit des zweiten Bildes ist nur die Reaktion gegen die Schiefheit des ersten. Das individuelle Ich »dauert« so wenig, daß es — seiner Ichheit unbeschadet — sich vielmehr in jedem seiner Erlebnisse »ändert«. ¹ Und es ändert sich — eben allein »in« seinen Erlebnissen; nicht so also, daß die Erlebnisse in ihm die Änderung »verursachten«, als wäre das Ich und sein Erlebnis zuerst getrennt. Ja: dieses »Anderswerden« in seinen Erlebnissen und dies Anderswerden auf seine individuelle Art — das ist der ganze Gehalt seiner »Existenz«. Die Erlebnisse bleiben im Fortgehen seines Anderswerdens nicht »irgendwo« in einem mythischen Raume in seiner »Vergangenheit« zurück — um etwa daraus wieder hervorgeholt werden zu können; so wenig, wie seine »zukünftig« genannten Erlebnisse aus einem Raume oder einer Sphäre »Zukunft« in es nur hineinwanderten —, als wären sie vorher schon dagewesen. In dem Anderssein selbst seiner besteht vielmehr das ganze Erlebthaben der betreffenden Erlebnisse. Und ebenfowenig darf gesagt werden, das vergangene Erlebnis gehöre zwar dem Sein an, aber eben nur dem Vergangensein; es habe aber in jenem dauernden, über der Strömung stehenden Ich eine Disposition (eine »psychische Disposition«) zurückgelassen, durch welche es für das »gegenwärtige Ich« einen Kaufalfaktor darstellt — z. B. für sein zukünftiges, mögliches Erleben —, darunter auch des Erinnerungserlebnisses an jenes »vergangene Erlebnis«. Dieses Bild ist erstlich darum schief, da es ein solch »nicht erlebbares Erlebnis« nicht gibt, d. h. ein solches, das wesentlich nur und nur »Disposition« wäre. Denn man mache sich doch klar: Wie in aller Welt wäre ein solch »vergangenes Erlebnis« in seiner Existenz — die doch Voraussetzung ist dafür, daß es eine »Disposition« setzen kann — auch nur wesensmäßig feststellbar, wenn die Erinnerung an es (oder das »Nachleben« seiner) selbst wieder nur in der Aktualisierung jener seiner »Disposition« bestände? Hier ist das vergangene Erlebnis selbst ein pures »Ding an sich«, das man beliebig streichen und setzen könnte, ohne an dem jeweiligen

1) Verändert wäre zu viel gesagt. Veränderung setzt Sukzession und Dauer voraus. Änderung enthält nur ein Anderswerden oder ein Anderssein im Werden. »Werden« aber enthält nichts von Zeit, sondern allein die Kontinuität des Übergangs von »Sosein« und »Anderssein«.

Erlebnisbestand eines Individuums das Geringste zu ändern. Dazu würden die Erlebnisse des Ich, die wir »vergangene« nennen, das erlebte Ich jeweilig ganz ungeändert lassen – sofern es nur ihrer sich nicht erinnerte – eine Annahme, die aller Erfahrung ins Gesicht schlägt. Kein Wunder denn auch, daß gegen diese bildhafte Deutung sofort wieder eine andere reagiert, die das Psychische überhaupt und wesenhaft – nicht wie wir an ein aktuelles individuelles Ich – sondern an eine jeweilige Gegenwart knüpft, ja das Ich selbst daran knüpft und sagt: es gibt ursprünglich nichts als das gegenwärtig und das als gegenwärtig Bewußte, z. B. das, was ich gegenwärtig empfinde, denke usw.; alles übrige sei nur eine Modifikation des Leibes, ja des Körpers, eine »physiologische Disposition« dafür, daß in einen jeweiligen psychischen Gegenwärtigkeitszusammenhang ein neuer Inhalt eingehe. Hier wird das Ich also völlig weggestrichen und an seine Stelle tritt der Leib als das einzige kontinuierlich Dauernde, dessen wechselnde Modifikationen Erlebnisse zu Epiphänomenen haben, die untereinander jedes Zusammenhangs und jeder selbständigen Einheitsform entbehren. Wer sähe aber hier nicht den phänomenologischen Grundirrtum? Er besteht offenbar darin, daß das »gegenwärtig Bewußte« ohne weiteres auch zu einem »als gegenwärtig Bewußten« gemacht wird: So als ob nicht jeder Bewußtseinsmoment (im Sinne des »jeweilig gegenwärtig Bewußten«) sich wesensgemäß in die Teilhalte eines als gegenwärtig Bewußten, eines (im Akte des Erinnerns resp. Nachlebens) als vergangen Bewußten und eines (im Akte des Erwartens resp. Vorlebens) als zukünftig Bewußten konstituierte; man redet so, als ob der Erinnerungsakt, der Erwartungsakt und deren »Gehalte« »zunächst« nur Teile wären des »als gegenwärtig« bewußten »Gehalts«, bei Erinnerung also ein gegenwärtiges »Erinnerungsbild«, bei Erwartung aber ein »Erwartungsbild« zuerst »vorgefunden« wären, die dann durch allerhand Manipulationen (seien es Projektionen, Rejektionen, bloße Urteile über »symbolische Funktionen« dieser »Bilder«) in eine Vergangenheits- resp. Zukunftssphäre erst hineingerieten. Das alles ist völlig leere, die Tatsachen umstürzende Konstruktion einer naturalistischen Seelenauffassung. Weder Erinnerungsakt noch Erwartungsakt noch ihre positiven Gehalte sind »als gegenwärtig« gegeben: Die Akte nicht, da sie als zeiterfüllend überhaupt nicht erlebt werden; die Gehalte nicht, da sie als unmittelbar vergangen resp. als zukünftig von vornherein gegeben sind. Wenn wir, abgesehen hiervon, die Akte (in einem nichtphänomenologischen Sinne) »gegenwärtig vollzogen« nennen, so gewinnt diese Aussage ihren Sinn

erft dadurch, daß es sich hier um Ichakte handelt und daß zu jedem Ich ein Leib gehörig ist, der auch als gegenwärtig gegeben ist und nur so gegeben sein kann.¹ Und es wird nun weiter ein für die erklärende Psychologie apriorischer Satz, daß es für den realen Vollzug von Akten dieser besonderen Art sowie daß es für die Selektion gerade dieser und nicht jener Inhalte aus den möglichen Inhalten, die Erinnerung und Erwartung des betreffenden Ichindividuums überhaupt umspannt, auch leibliche Korrelatvorgänge geben muß (für die Erinnerung eine ihren Sondergehalt »reproduzierende« Ursache, für die Erwartung eine ihren Sondergehalt »determinierende Tendenz«). Ebendasselbe gilt aber auch für den Akt der (inneren) Wahrnehmung und seinen »als gegenwärtig« gegebenen rein psychischen Gehalt. Auch dieser Akt ist nicht »als gegenwärtig« erlebt, sondern ist »gegenwärtiger Akt« nur aus demselben Grunde, aus dem es auch Erinnerungs- und Erwartungsakt sind. Sein »als gegenwärtig« gegebener Gehalt aber ist wesentlich nur Teilgehalt des vollen konkreten Totalgehalts eines Bewußtseinsmoments, also stets umflossen von einem Vergangensein und Zukünftigsein. Und welchen Bewußtseinsmoment meines ganzen Lebens auch die innere Anschauung treffe, so enthält jeder selbst wieder diese Dreiteilung eines Gegenwärtigseins – Vergangenseins und Zukünftigseins. Nicht also erst eine vermeintliche Vielheit stromartig aufeinanderfolgender Bewußtseinsmomente ergibt diese Erstreckungen und ihre Sphären, sondern jeder dieser Bewußtseinsmomente trägt sie in sich, mag er selbst auch nur einen unteilbaren Augenblick erfüllend gedacht werden; nicht erst der »Strom«, sondern jeder seiner »Querschnitte«.²

1) Erwinnere ich mich an etwas, das feinerzeit gegenwärtig war, z. B. wie ich als Kind vor einem See stehe, so gehört das »Gegenwärtigsein« dieses Gehalts selbst zum umfassenden Gehalte des Erinnerns, der selbst »als vergangene« gegeben ist. Es sind daher ganz verschiedene Dinge: Sich der feinerzeitigen Gegenwart eines Erlebnisses erinnern und sich des Erlebnisses erinnern. Im ersten Falle steckt das Leibphänomen immer als Teil in dem Erinnerungsgehalte drinnen. Ich sehe »mich« im Erinnern vor dem See stehen im Unterschiede zu »Ich erinnere mich daran, daß ich vor dem See stand«.

2) Als phänomenalen Tatbestand gibt es einen solchen »Bewußtseinsmoment« ja überhaupt nicht. Erst durch die Zugehörigkeit einer (inneren) »Bewußtseins-einheit von« zu einem (wesenhaft gegenwärtigen) Fall von Leibgegebenheit kann die betreffende Bewußtseins-einheit auch selbst eine »gegenwärtige« heißen. Auch damit aber ist noch kein »Bewußtseinsmoment« gegeben. Erst durch die weitere Einordnung des Körperleibes, der wieder zu dem Falle von Leibgegebenheit notwendig »gehört«, in die objektive

Indem wir sagen, daß das als gegenwärtig gegebene psychische Erlebnis stets Teil einer Totalgegebenheit ist, die sich auch in die Richtung des Vergangenen und Zukünftigen erstreckt, ist auch ohne weiteres mitgesagt, daß »das Ich«, das den Erlebnissen als erlebend immer mitgegeben ist, nicht etwa eine »Synthese« von etwa »zunächst« nur gegebenen »Gegenwärtigen« bildet. Es gibt ja so etwas wie ein »Gegenwärtiges« als phänomenale Tatsache gar nicht. Alles als gegenwärtig Erlebte ist wesensnotwendig gegeben auf dem Hintergrunde jener Totalgegebenheit, in der wiederum das Ganze des individuellen Ich – zeitlich ungeteilt – intendiert ist. So erscheinen alle Erlebnisse – gleichgültig, ob sie selbst wiederum »als gegenwärtig«, »als vergangen« oder »als zukünftig« in jener Totalgegebenheit gegeben sind –, wesensnotwendig auch auf dem Hintergrunde des ganzen Lebens, welches jenes intendierte Ich erlebt – gleichgültig, wie viel oder wie wenig von diesem »ganzen« Leben gerade gegeben sei.

Es ist also erstens klar, daß die sogenannte Ichidentität nicht erst durch Identifizierungsakte, die auf die Erlebnisgehalte gingen und ihre Sinnbeziehungen untereinander, sich konstituiert. Sie ist vielmehr die individuelle Art des Erlebens aller solcher Gehalte, die als unmittelbar dieselbige gegeben ist. Alle Identifizierung von Gehalten, die z. B. in verschiedenen Aktqualitäten vorliegen (z. B. Erinnern »deselben«, was ich »wahrnahm«; jetzt wahrnehmen, was ich vorher nur »vorstellte« oder »urteilte«, jetzt »wissen«, was ich vorher nur »vermutete« oder »bezweifelte« oder »dahingestellt sein« ließ usw.) hat diese unmittelbare Identität des Erlebens zur Voraussetzung. Und es gilt weiter, daß mit den sich vollziehenden Akten des mittelbaren »Erinnerns von etwas« z. B., die an die Phänomene anknüpfen, welche in der Sphäre des unmittelbaren Erinnerns noch gegeben sind (an erster Stelle an Werte, wie ich früher zeigte), auch ein besonderes Kontinuitätsbewußtsein (hier Kontinuitätserinnerungsbewußtsein), stattfindet und erlebt ist. Dieses »Kontinuitätsbewußtsein« ist nicht etwa ein »kontinuierliches Bewußtsein« als ein die Zeit stetig erfüllendes Bewußtsein. Ein solches braucht es durchaus nicht zu geben. Im tiefsten Schlaf, in der Ohnmacht usw., ist

Zeit, die der Mechanik zugrunde liegt und die nichts mehr von Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft in sich enthält, kann jener Fall von Leibgegebenheit selbst (indirekt) der objektiven Zeit eingeordnet und im doppelten Sinne »indirekt« auch die ihm zugehörige Bewußtseinseinheit als einen »Moment dieser Zeit« erfüllend gedacht werden.

ein Bewußtsein vielleicht überhaupt nicht da. Aber wann immer und wie oft immer »daselbige« erinnert wird, muß mit dem jeweilig neuen Erinnerungsakt auch noch ein unmittelbares Bewußtsein von derselben Sinnbezüglichkeit der früheren Erinnerungsakte »auf daselbe« mitgegeben sein — wenn es nicht zur Vorstellung kommen soll, daß eine Reihe bloß völlig inhaltsgleicher Vorkommnisse früher erlebt wurden.¹

In ganz analoger Weise wie in dem ebengenannten Falle gilt aber daselbe nicht nur für je eine Mehrzahl von Akten derselben Qualität untereinander (Erinnerungsakte an »daselbe«, Erwartungsakte »deselben« usw.), sondern nicht minder auch von Akten verschiedener Qualität wie Wahrnehmen, Vorstellen, Erinnern, Erwarten, Urteilen, Begehren, Lieben usw. Jeder der bekannten Versuche, jene Inhaltsidentität, die z. B. in Auslagen vorliegt wie »ich stelle jetzt vor, was ich vorhin wahrnahm«, »ich erinnere jetzt den vorhin wahrgenommenen Ton c«, »ich liebe eben das, was ich erwarte«, anstatt als ein letztes Urphänomen anzusehen, noch »erklären« zu wollen so z. B., daß »zunächst« eine Reihe zeitlich getrennter Erlebnisse angenommen wird, die sich nur in einer Richtung besonders ähnlich sein sollen — zerreißt die Einheit des Ich, ohne sie durch noch so subtile und verwickelte »Hypothesen« wieder herstellen zu können. Das Problem ist eben nicht, wie es zur Sinnidentität zeitlich und qualitativ so verschiedener Akte kommt. Dies ist vielmehr das gar nicht in Frage zu ziehende Urphänomen. Das Problem ist vielmehr: Wie kommt es zur Voraussetzung des erklärenden Psychologen, daß es z. B. jetzt ein Erinnerungserlebnis und ein »Erinnerungsbild« gibt, vor 3 Minuten aber ein Wahrnehmungserlebnis »des Tones c« — beide eingeordnet in die objektive Zeit und durch so etwas wie »Reproduktion« verbunden, durch etwas also, von dem wir phänomenal gar keine Ahnung haben? Desgleichen: wie kommt es dazu, daß man Wahrnehmungsvorgänge und Vorstellungs- und Erinnerungsvorgänge als verschiedene Klassen von Vorgängen ansieht usw.? Wie kommt es zur Zerreißung des also unmittelbar sinngeinteten? Ja, wir müssen das Problem noch erweitern.

Es steht nicht immer so, daß wir uns der Identität der Sinnbezüglichkeit eines eben vollzogenen Aktes mit früher vollzogenen Akten derselben oder verschiedener Qualität in der Weise bewußt

1) Die von einem Schüler Pids kürzlich beschriebene Erscheinung, die man reduplikative Paramnese genannt hat (siehe Spechts Zeitschrift für Pathopsychologie, 4), scheint mir auf dem Ausfall des oben »Kontinuitätserinnerungsbewußtsein« Genannten zu beruhen.

find, daß wir auch jene Akte zeitlich lokalisieren können; oder ihre Qualität nach verschiedenen Richtungen möglicher Qualifizierung angeben oder das verschiedene Aussehen des identisch Gemeinten, z. B. eines Gefichts im früheren Akte derselben Qualität auch angeben können. Z. B. besteht häufig das Erlebnis bloßer »Selbigkeit« eines Wahrgenommenen mit »einem« irgendwo, irgendwann, irgendwie schon »Gegebenen«, ohne daß diese unbestimmten Stellen irgendwie inhaltlich erfüllt wären. Wir wissen eventuell auch nicht: haben wir »daselbe« früher schon einmal nur »vorgestellt« oder »wahrgenommen«; oder hat man uns davon erzählt; und wieder haben wir es – wenn wahrgenommen – »gehört« oder »gesehen«. Ja, jene »Selbigkeit« kann da sein und den Gehalt umkleiden – ohne daß auch nur die Idee eines früheren Erlebens und einer nur möglichen Erinnerung (»Erinnernkönnen.«) vorhanden ist, die sich vielmehr erst auf Grund des Phänomens der »Selbigkeit« einstellt. Die bloße erlebte Beziehung »Daselbe wie ... x« oder »Ähnlich wie ... y«, »Änders als ... z«, »Verschieden von ... a«, »Analog wie ... b«, »Schöner als ... c«, »Ebensogut wie ... g« usw. lenkt dann den Blick erst in die Richtung auf eine bestimmtere Erfüllung dieser x, y, z usw. Der Ton c im obigen Beispiel kann – z. B. im mählichen Verklingen – noch gegeben sein, ohne daß uns mitgegeben ist, ob wir ihn aktuell hören oder nur »innerlich hören« in unmittelbarer Erinnerung. So kann auch in dem unmittelbaren »Ganz anders als ...« bei einem eintretenden Ereignis es erst zum Bewußtsein kommen, daß irgendeine Erwartung und zwar eine Erwartung in einer diesem Gehalt entgegengesetzten Richtung bestanden hatte. Diese und ähnliche, beliebig zu häufende Tatsachen desselben Typus können nicht damit abgetan werden, daß man z. B. sagt, es handle sich hier nur um ein »Vergessen« der zu x, y, z gehörigen Gehalte. Abgesehen von den schwierigen Problemen, die im »Vergessen« (im Unterschiede von bloßem Nicht-erinnern) selbst liegen – es ist doch eben die Frage, wieso die Sinnbezüglichkeit des Gegebenen auf das hier als nicht aktuell gegeben Figurierende für das Bewußtsein nicht mit vernichtet ist, ja sein muß. Weder der vorliegende Gehalt allein, z. B. der erinnerte Ton c, noch die Aktequalität, in der jener Gehalt vorliegt, noch die Subsumierbarkeit der betreffenden Relation »gleich wie«, »daselbe wie« unter die Begriffe der betr. Relation »Gleichheit«, »Ähnlichkeit« usw. kann diese Erlebnistatsachen irgendwie verständlich machen. Auch die Annahme, es werde hier eben noch Abstraktes erinnert – ohne das zugehörige Konkrete –, macht nichts verständlich. Denn entweder es wird zugegeben, daß Abstraktes nicht auch »abstrahiert«

von einem vorher gegebenen Konkreten zu sein braucht, also der Gehalt eines Abstrakten auch als selbständiger Gehalt ursprünglich gegeben sein kann – der dann nur in der Beziehung auf ein Konkretes »als« abstrakt erscheint – dann ist diese Annahme nicht geeignet, unsere Auffassung irgend zu erschüttern; oder es wird das Abstrakte selbst wieder auf eine bloße Aufmerksamkeitstatsache und ein »Absehen von« zurückgeführt, wobei sich dann dieselbe Frage wie beim »Vergessen« wiederholt. Nein: diese und ähnliche Tatsachen zeigen nicht, daß die Sinnbezogenheiten der Aktgehalte aufeinander (trotz deren qualitativer und zeitlicher Verschiedenheit) irgendwelche Bewußtseinsvermindernungen von verschiedenen, konkreten und von Hause aus zeitlich verschieden lokalisierten Erlebnissen darstellen, sondern sie zeigen umgekehrt, daß sie so ursprünglich sind und so ursprünglich und selbständig auch gegeben sind, daß sie auch ohne diese so gedachten Erlebnisse noch da sein können – und daß sie es sind, welche auch in dem Falle, wo die x , y , z mit zeitlich und qualitativ und inhaltlich bestimmten Erlebnissen erfüllt gegeben sind, das Gegebensein dieser und keiner anderen Erlebnisse (die gleichfalls reproduzibel wären), von vornherein bestimmen.¹

Die Erweiterung des Problems, das wir dem falsch gestellten entgegengesetzten, auf welche Weise denn der im jetzigen Erinnerungs-erlebnis gegebene Ton c mit dem wahrgenommenen Ton c zur Identifizierung komme, lautet daher: Wie kommt es von dem zeitlosen Sinnzusammenhang und von der zeitlosen Sinnkontinuität aller von einem persönlichen Wesen – hier standen nur die Ichakte zur Untersuchung – vollzogenen Akte, wie kommt es weiter vom identisch individuellen Erleben dieser Erlebnisse, trotz verschiedener Aktqualitäten und scheinbar innerhalb der objektiven Zeit verschiedener Akte zum Bilde jenes Abflusses der Akterlebnisse in der Zeit, bei dessen ursprünglicher Setzung doch jener zweifellos vorhandene Sinnzusammenhang nicht wiederzugewinnen wäre?

Noch einmal ein synthetischer Blick auf den Tatbestand. So wenig mir in diesem Augenblick in innerer Wahrnehmung von mir und meinem Leben gegeben sein mag: Auch in diesem Wenigen steckt:

1) »Bedeutungsrichtungen« oder Richtungen des möglichen »Bedeutens von etwas« sind es auch, welche den zeitlichen Ablauf der bildmäßigen Vorstellungen des Individuums bestimmen, resp. der Sinnzusammenhang einer Mehrheit sich kreuzender Bedeutungsrichtungen – wobei die Wertbedeutungen einen Vorrang in der Determinierung aufweisen.

1. die Intention auf die Totalität meines individuellen Ich, das keiner Zusammenfückelung aus diesem Momentich und früheren Momentichen bedarf und das sich in jedem Erlebnis als das Erlebende weiß.

2. Neben der Gegenwartsphäre eine Vergangenheits- (Erinnerungsphäre der unmittelbaren Erinnerung) und eine Zukunftsphäre (Erwartungsphäre der unmittelbaren Erwartung).¹

1) Wer sagt, »Erinnerung« bedeute nichts anderes als: Besitz eines gegenwärtigen Bildes und Urteil, daß etwas ihm Entsprechendes in der Vergangenheit liege; und wahr sei dieses Urteil, wenn sich ein Erwartungsurteil einer möglichen Wirkung des als vergangen Angenommenen erfülle oder auch nur die Erwartung eines Wiedererscheinens eines ähnlichen Erlebnisses – dem halte ich entgegen: 1. Er möge angeben, wie sich die bloße Urteilserinnerung, z. B. ich hätte geurteilt, »daß ich diese Landschaft sah«, von einem »Sehen« der »Landschaft« in der Erinnerung unterscheidet; resp. von einem Urteilen in erinnernden Sehen, »daß ich diese Landschaft sah«. 2. Woher hat er außer dem gegenwärtigen »Erinnerungsbild« und dem Urteil das Datum »Vergangen sein«, in das er doch das Etwas setzt, das dem gegenwärtigen Bilde korrespondieren soll? Oder: Wieoft enthält die »symbolische Funktion« des Bildes außer dem »Symbol von Etwas« überhaupt auch noch das Symbolsein von Vergangenen? Wenn er antwortet, das Wort »vergangen« bedeute nichts anderes als die Zeitdauer, die bis zu 4 Uhr – angenommen, die Uhr zeige »jetzt« diese Zeit – abließ, so muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß die von Uhren gemessene Zeit nicht eine Spur von »Vergangenheit«, »Gegenwart«, »Zukunft« enthält und also gefragt werden muß, wieoft und warum er gerade diese Zeitdauer »vergangen« nennt und nicht eine beliebige andere, die von einem willkürlich gewählten Punkte der objektiven kontinuierlichen Zeit (und jeder Punkt ist hier »willkürlich«) gleichfalls bis zu diesem Punkte abließ. Die Sache liegt doch so: Eben weil es ganz relativ auf den wesensgemäß »gegenwärtigen« »Leib« und die damit gegebene Vergangenheits- und Zukunftsphäre ist, was an objektiver Zeitdauer und ihrem Inhalt sich jeweilig als »gegenwärtig«, »vergangen«, »zukünftig« darstellt, ist das Vorhandensein jener Zeiterstreckungen selbst eine nicht relative, sondern eine absolute Tatsache. Nicht mein Leben vor 4 Uhr ist mein vergangenes Leben; sondern mein in der Vergangenheit, in dieser unmittelbar gegebenen Erstreckung gegebenes Leben fällt mit der Zeit vor 4 Uhr zusammen, indem es deren Gehalt »gleichzeitig« ist – gleichzeitig in der absoluten Zeit (die von der objektiv meßbaren verschieden ist), in der mein Leib einen bestimmten Punkt einnimmt. 3. Wieoft erwartet er dann ein Wiedererscheinen eines ähnlichen Erlebnisses (ähnlich dem in der Vergangenheit angenommenen), wenn er noch nicht weiß (in unmittelbarer Erinnerungsevidenz), er habe es erlebt? Und es soll doch die Frage, ob Erinnerung vorliegt oder nicht, erst durch die Erfüllung dieser Erwartung befestigt werden. Faktisch erwarten wir diese Wiederkehr des Ähnlichen nur da, wo wir evident zu wissen wenigstens meinen, daß uns in der Erinnerung das Erlebnis selbst in der Vergangenheit gegeben ist. Nicht aber befestigt dies Gegebensein in einer Erwartungserfüllung. (Vgl. auch den analogen Fall in »Selbsttäuschungen«, f. Anm.). 4. Bei der Erwartung liegt es

3. Innerhalb dieser Gegebenheiten wieder alle Arten von Sinnzusammenhängen des noch Gegebenen mit nicht mehr aktuell Gegebenem, aber doch nach beiden Richtungen des Vergangenseins und Zukünftigeins durch dieses Zusammenhangserleben gleichsam Angesprochene und Mitberührte — gleichgültig welchen Zeitpunkten »meines« in der objektiven Zeit dauernden Körperleibes und aller mit ihm in kausaler Verknüpfung stehenden anderen Körper die Aktualität des betreffenden Erlebnisses zugeordnet ist.

Dies ist jedenfalls ein Wesenstatbestand, der mit jeder Innenwelt gegeben ist.

Wie aber stellt sich die Antwort auf das obige Problem?

Die natürliche Erfahrung von seelischem Sein als solche weiß von der assoziationspsychologischen Auflösung der lebendigen Ichheit in nur objektivzeitlich geschiedene Momente, sie weiß von jener Auflösung der Sinneinheit der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse — dies ist zweifellos — nicht. Aber sie weiß als solche eben so wenig von einem unzeitlichen Ineinander jener Mannigfaltigkeit, in welcher Form außer der zeitlichen Scheidung die einzelnen Erlebnisgruppen Einheiten des Sinnes bilden und schließlich untereinander eine Sinneinheit im Totalinn des erlebenden Ich besitzen. Was vielmehr die natürliche Erfahrungsform gibt, das scheint eine Art mixtum compositum dieser beiden Zusammenhangersarten. Wie sie das Ich, seine Gefühle und Gedanken in vager Weise »in« den Leib, den »Kopf« usw. zu setzen pflegt, und sie auch mit einem Spaziergang z. B. sich irgendwie mit durch den Raum bewegen läßt, so verlegt sie auch die Erlebnisse in vager Weise in die Zeit und läßt sie hier, freilich unter Festhaltung einer ebenso vagen inhaltlichen Ichidentität und Dauer abfließen. Auch die empirische deskriptive Psychologie — ich meine die streng empirische, die von der äußerst konstruktiven Assoziationspsychologie genau so weit absteht wie von irgendeiner anderen Seelentheorie — findet neben der assoziativen Verbindung auch vorwiegende Sinnverbindungen; und erst im Falle eines pathologischen Zerfalls des Seelenlebens gewinnen die assoziativen Verbindungen über jene des Sinnes ein stärkeres Übergewicht (z. B. Ideenflucht). Die dankenswerte Denkpsychologie der Külpe'schen

ja überdies analog. Oder soll es ein »unmittelbares Erwarten von« geben und ein Erinnern nicht? D. h. in ganz irriger Weise Erinnerung auf Erwartung fundieren. Soll etwa z. B. ein historisches Ereignis nur dann als historisch wirklich gelten, wenn wir noch eine Wirkksamkeit seiner in der Zukunft erwarten dürfen? Dies wäre die ödeste pragmatische Verwässerung der Geschichte!

Schule gibt im großen und ganzen durchaus ein solches Bild. Sie hat die ganze Künstlichkeit der älteren assoziationspsychologischen Deskriptionen der Denkvorgänge sowohl im Sinne des »Denkens« als »Denken an etwas«, als auch im Sinne des Prozesses der Gedankenfolge aufgedeckt; aber sie hat auch an dem Vorkommen purer Assoziationen festgehalten. Kein Wunder auch: denn die echt empirische Psychologie hält genau wie die empirische Naturwissenschaft (z. B. Experimentalphysik und Chemie) an den Grundformen der natürlichen Erfahrung fest – so sehr viel feiner sie auch deren Gehalte beobachtet und beschreibt, als es im täglichen Leben der Fall ist. Andererseits: die Tatsachen der natürlichen Erfahrung selbst und ihre Grundformen sind für die Phänomenologie und Philosophie durchaus keine letzten Gegebenheiten. Die Phänomenologie oder das phänomenologische Sehen erfolgt nicht in diesen Grundformen, sondern macht sie selbst wiederum zu Gegebenheiten reiner Intuition. Und dies gilt gleichwohl für die natürliche Erfahrung von der Außenwelt, wie für die natürliche Erfahrung von der Innenwelt. Was für die natürliche Erfahrung und ihre Objekte eine »Struktur« darstellt, die weder innerhalb ihrer noch durch die positive empirische Wissenschaft (die ja in jenen Grundformen verharrt) noch erklärbar ist –, das vermag die Phänomenologie noch aufzuhellen und zu zerlegen.

Gehen wir nun aber in dieser Art vor, so zeigt sich, daß die natürliche Erfahrung und ihr Wesensbestand, d. h. der Bestand, der in jeder ihrer Erlebniseinheiten steckt, von den Aktfinneinheiten aus gesehen, welche die Phänomenologie als unser gesamtes Seelenleben durchwebend aufweist, resp. von der konkreten Aktfinneinheit eines konkreten Ichs aus gesehen (in dem die Wesenszusammenhänge der von einem solchen losgelösten abstrakten Aktwesens wiederum erfüllt sind, aber in einer besonderen, einmaligen Art), bereits ganz auf dem Wege ist, eine Art assoziationspsychologisches Bild vom Seelenleben zu geben. Jene Aktfinneinheit – sage ich – »durchwebt« jenes Seelenleben, das in der natürlichen Erfahrung in gewisse wechselnde Einheiten gegliedert (in denen noch Sinneinheit steckt, die aber doch wieder da und dort der Sinneinheit zu entbehren scheinen), zeitlich dahinfließt in einer völlig zeitlosen Weise und in streng wesensgesetzlicher Form. Erscheint da nicht – gemessen an dem, was die Phänomenologie an rein sinneinheitlicher Verwebung findet, schon dieses »natürliche Seelenleben« der natürlichen Erfahrung wie eine Art relative Auflösung dieser konkreten Sinneinheit, eine Zersplitterung ihrer in Stücke, in denen zwar die Linien dieser puren Sinneinheit des Ganzen noch sichtbar sind, die aber wie von diesem

Ganzen losgelöst und in ein Außereinander eines Zeitverlaufs verlagert (dieses und jenes Stück wohl auch fehlend) aussehen: So, als sei der »natürliche Verlauf« außer von dem inneren Wesenszusammenhang der konkreten Sinneinheit der Akte – und unabhängig von ihm –, aber mit ihm superponiert, noch von ganz anderen Prinzipien beherrscht, die für die Struktur der »natürlichen Erfahrung« ebenfalls bestimmend werden, wie jene Sinnzusammenhänge. Die »natürliche Erfahrung« hat also doch schon selbst und von Hause eine Tendenz in sich – freilich auch nicht mehr – ein assoziationspsychologisches Bild des Ich und seiner Erlebnisse zu geben, d. h. ein solches, das in idealster Ausführung nur mehr eine einzige Verbindungsart, die Berührungsassoziation zwischen Erlebnissen bestehen ließe (als elementare Verbindungsart wenigstens): die Verbindung in einem reinen Außereinander, das je nachdem noch zeitlich und räumlich feier (oder auch nur gedeutet werden) kann.¹ Andererseits aber gilt Miß man die Tatsachen der »natürlichen« Erfahrungsstruktur an dem Idealbild einer vollendeten Assoziationspsychologie, zu dem sie – am konkreten Sinnzusammenhang eines Seelenlebens gemessen – bereits eine bloße »Tendenz« aufwies, so scheinen sie jetzt umgekehrt eine »Tendenz« auf jene konkrete Sinneinheit zu gewinnen – das »Bild« ändert sich, und der Versuch einer strengen assoziationspsychologischen Konstruktion erscheint nun wieder wie eine Farce auf das in dieser Struktur faktisch Gegebene. Es »fehlt« jetzt offenbar etwas, was überhaupt in irgendeiner Einheit des Sinnes in die Kombinationen der Elemente der Erlebnisse im reinen Außereinander bringt; und was die Sinneinheiten, ja schon die entsprechenden von der natürlichen, Seelisches bezeichnenden Sprache vermeinten Erlebniseinheiten (Erlebnis einer »Wehmut«, einer »Freude«, eines »Mitleids«, eines zielbestimmenden Strebens nach etwas usw.) wieder aufbaut.² Man sieht jedenfalls: irgend

1) Die zwischen dem reinen Ineinander sowie den Sinneinheiten in dieser Form und dem Bild jener absoluten Zerstreutheit der Erlebniselemente liegenden Schichten des seelischen Seins und die jeder Schicht zugehörigen Verbindungsformen, wie sie nach unten zu die Assimilationen (der »Chemismus« des Seelenlebens) und nach oben zu die Sinneinheiten der Lebensgefühle, »triebe und »instinkte darstellen (der »Vitalismus« des Seelenlebens), seien hier nicht genauer untersucht.

2) Hier läßt man dann freilich vielfach, wie bei Herbart z. B., eine derbe »Seelensubstanz« wieder eingreifen, in der sich die Assoziationsreihen wieder »treffen« können – und nach der ein vernünftiger Assoziationspsychologe ein um so stärkeres Verlangen tragen sollte, als er konsequent in seinen Prinzipien ist (was Altherbartianer auch sehr treffend hervorheben), oder eine Apperzeption (im Sinne W. Wundts) oder dunkle Mächte von »synthetischen Tätigkeiten«, um aus dem Staubhaufen von »Impressionen« und »Vorstellungen« wieder ein erlebtes Seelenganzes zu machen.

etwas wie Sinneinheit, die in die Verknüpfungsform der Berührungsaﬂoziation nicht aufgeht (der ja schon die sog. Ähnlichkeitsaﬂoziation sowie die aﬂimilative Verbindung, wie sie schon im Sinnengedächtnis vorliegt, so sie nicht willkürlich konstruiert wird, Widerstand leistet), irgend etwas von dem also, was die Phänomenologie des Seelenlebens feststellt, muß doch da sein, was die Herstellung jenes Aﬂoziationsmechanismus unmöglich macht.

Hier ist es nun, wo ein Versuch der Beantwortung jener Frage einseßen kann, ein Versuch, der – vollendet gedacht – freilich ein ungeheures Arbeitsfeld eröffnet, dessen Teile hier nur angedeutet werden können.

Veruchen wir, die Struktur der »natürlichen« Erfahrung von feulichem Sein und Leben selbst noch auf phänomenologische Wesenszusammenhänge zurückzuführen; dann gilt es, zu zeigen, daß im Bestande des empirischen Seelenlebens, wie es sich der Beobachtung, Beschreibung und der induktiven Verallgemeinerung zu empirischen Regeln gibt, und zwar in jedem beliebigen Stück dieses Lebens eine Mehrheit strenger »Prinzipien« walten, die selbst noch auf evidente Wesenszusammenhänge zurückgehen und das materiale Apriori aller induktiven Erfahrung von Seellichem darstellen; die aber gleichzeitig erst in ihrer Superposition mit Sinnzusammenhängen jene Struktur ergeben.

Der konkrete Sinnzusammenhang der Aktintentionen eines konkreten Ichs (als eines Gehaltes formloser purer Anschauung überhaupt) ist notwendig – so haben wir – ein Sinnzusammenhang, in innerer Anschauung gegeben, dem die Mannigfaltigkeit eines »Ineinander« korrespondiert. Sehen wir nun den Akt innerer Anschauung allein und in keiner Weise nach irgendeiner »Richtung«, »Form«, »Qualität« usw. qualifiziert, so frage ich erstlich: Wäre dann jene Erstreckung des Gehalts jedes inneren Bewußtseins von Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft noch gegeben? Ich frage weiter: Wäre dann ein Abfluß der Gehalte irgendwelcher schon qualifizierter Ichakte gegeben? Und drittens: Wäre das immer nur intendierte Totalich, das wie ein »Hintergrund« auch jene Erstreckungen und ihre Gehalte noch »umgibt« und das in natürlicher Erfahrung nie selbstgegeben, sondern genau wie das konkrete Körperding der physischen Welt in der Wahrnehmung immer nur »gemeint« ist, selbst gegeben? Und viertens: Wären die im aktuell Gegebenen (in den drei Erstreckungen) liegenden Sinnzusammenhangsgegebenheiten, die auf alle möglichen Punkte des zeitlichen Totallebens dieses konkreten Ichs hindeuten, sie »ansprechen« -- ohne daß doch das An-

gesprochene aktuell gegenwärtig wäre –, in diesem Falle auch mit ihren fehlenden aktuellen Gliedern gegeben?

Was die erste Frage betrifft, so ist sie aus mehreren Gründen zu verneinen. Schon diese zeitlichen Richtungswesensunterschiede und ihre Korrelate auf der Aktsseite, die Aktwesensqualitäten Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung liegen noch nicht im Wesen einer, ihr konkretes Ich rein beschauenden Person. Gewiß, sie sind Wesensunterschiede. Und da sie Wesensunterschiede sind, ist es ausgeschlossen, sie auf das bloße »Nacheinander« der Erlebnisse, die in ihnen gegeben sind, zurückzuführen; es ist auch nicht möglich, das »Nacheinander« als Erscheinung so »zurückzuführen«, wie dies z. B. gewisse Theorien der genetischen Psychologie des sog. »Zeitfinnes« veruchten. Es ist also z. B. nicht möglich, (nach Art der, der Lokalzeichentheorie nachgebildeten »Zeitzeichentheorie«) feine stetige qualitative Differenzen von als »gleichzeitig« supponierten Bildinhalten aufzuweisen, die nach rückwärts und vorwärts das Bewußtsein einer sog. Zeitperspektive ergäben.¹ Und es ist ebenfowenig möglich, zu leugnen, daß Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung echte A k t q u a l i t ä t e n seien; diese Leugnung aber vollzieht jede Lehre, die Erinnerung auf Vorstellung, verbunden mit einem, in die Vergangenheit symbolisch zurückweisenden, ihr immanenten »Merkmal« oder der »symbolischen Funktion« eines solchen Gehalts zurückführen möchte. Denn wie es Vorstellung ohne Erinnerung gibt (und nie ein bloßer Merkmalszusatz zu dem Vorstellungsgehalt Erinnerungsbewußtsein von etwas ... ergibt²), so gibt es auch Erinnerung, ja selbst Wiedererkennen³ innerhalb der Erinnerungssphäre – ohne jede begleitende »Vorstellung«.⁴ Schon hierdurch erübrigt sich auch die Kritik des Versuches, Erinnerung auf Reproduktion einer Wahrnehmung zurückzuführen

1) Diese »qualitativen Differenzen« sind denn auch nie aufgedeckt worden. Ja, sie könnten es auch nie – selbst wenn sie beständen – da sie ja zur Hervorbringung der Erscheinung der Zeitperspektive schon aufgebraucht wären.

2) Auch ist die Vorstellung, es habe etwas in der Vergangenheit stattgefunden, selbstredend kein Erinnern an dieses Stattgehabte.

3) Hierher gehört Erinnerung, die nur in der Bedeutungs- und Urteils-sphäre bleibt, z. B. Erinnerung an Gedanken, wie sie Bühler klar aufwies. Aber auch wo das Erinnerte selbst ein Bildgehalt vorstellungsmäßiger Natur ist, kann die Erinnerung unmittelbar auf jenen Bildgehalt zielen, ohne daß er selbst jetzt vorgestellt ist. So erinnere ich mich jetzt des Zeus, den ich gestern vorstellte, wohl so, daß »gestern vorgestellt« mit gegeben ist – aber ohne ihn jetzt vorzustellen.

4) Wiedererkennen ist nicht an Erinnerung gebunden; geschweige an Reproduktion. Sehr häufig fundiert das Bewußtsein »Daselbe, das ...« erst einen Erinnerungsakt.

(etwa auf einen abgeschwächten Wahrnehmungsgehalt) oder (wie es Berkeley versuchte) die Wahrnehmung auf eine starke und unwiderstehliche Vorstellung (die nach Berkeley Gott in uns hineinzaubert). Die »Reproduktion« als solche spielt ja in der nur gedachten Bildungsweise eines besonderen Gehaltes der Wahrnehmung genau eben dieselbe Rolle, die sie auch bei der Bildung eines Erinnerungsgehalts (oder Erwartungsgehalts) spielt.¹ Und ebensowenig läßt sich das »Erwarten« auf eine Vorstellung eines Künftigen plus Aufmerksamkeit auf ihren Inhalt zurückführen – wie hier nicht weiter gezeigt sei.

Aber aus dem Gefagten folgt nicht, daß die zeitlichen Richtungs- und die entsprechenden Aktqualitäten auch bei Aufhebung des Leibes, und zwar des Wesens der Leiblichkeit noch bestehen blieben. Es folgt vielmehr nur, daß die Erstreckungen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und die ihnen entsprechenden Aktqualitäten unabhängig sind von der Zeitstelle, welche der Leibkörper (als Gegenstand der äußeren Wahrnehmung) in der Zeit der Mechanik einnimmt. Reduzieren wir also den leiblichen Träger eines Ich überhaupt und der mit ihm gegebenen, inneren Anschauung (nicht also nur diesen und jenen bestimmten Leibkörper), so fallen auch jene Erstreckungen und Aktqualitäten als solche fort; sie werden zu bloßen Beziehungsarten, die das pure Ineinander der psychischen Mannigfaltigkeit eines Ich zu einem möglichen Leibe einnimmt. Setzen wir also den Akt innerer Anschauung allein, der in jeder faktischen, menschlichen, inneren Wahrnehmung notwendig eingeschlossen ist, so könnte der Strahl dieser Anschauung, rein für sich, jedes psychische Erlebnis dieses konkreten Ich mit gleicher Unmittelbarkeit treffen und die Gehalte der Vergangenheit und Zukunft mit gleicher Unmittelbarkeit zur Gegebenheit bringen wie jene der Gegenwart. Nur da an ein Ich – und zwar wesensmäßig – Leiblichkeit geknüpft ist, ist dies ausgeschlossen.² Andererseits bleibt aber auch in dieser Verknüpfung mit Leiblichkeit die Identität des Aktes innerer Anschauung (im strengsten Sinne) in allen Aktqualitäten der Akte dieser Formeinheit ebenso bestehen, wie die Identität des in ihnen Intendierten und

1) So hat die Gedächtnisfarbe z. B. zweifellos den Charakter eines Wahrnehmungsgehalts und nicht eines Erinnerungsgehalts (oder »Vorstellungsgehalts«) und hat gleichwohl eine »Reproduktion« zur Bedingung.

2) Durch die so wesensmäßige Verknüpfung wird indes der Zusammenhang von Ich und jenen Erstreckungen nicht gleichfalls ein Wesenszusammenhang. Nur seine Notwendigkeit besteht. Aber sie beruht auf Schluß auf Grund der Sehung von Etwas vom Wesen Leiblichkeit.

»Gemeinten« gegeben. Nicht etwa nur der Begriff »Akt innerer Wahrnehmung« ist in jenen Qualitäten von Akten derselbe, sondern eben der Akt selbst. Und es ist nun auch die Folge hiervon, daß unmittelbare Identität z. B. des erinnerten und vorher wahrnehmungsmäßig gehörten Tones, ebenso unmittelbare Identität z. B. zwischen Erwartetem und Wahrgenommenem usw. usw. selbst gegeben ist. Ich kenne keine andere Voraussetzung und Lehre, die diese Grundtatsachen – die auch für den Begriff möglicher Täuschungen vorausgesetzt sind – verständlich machen könnten.

Wenn andererseits die Spaltung des Aktes innerer Anschauung (in die obigen Qualitäten z. B.) nicht im Wesen eines Ich überhaupt, sondern erst in der wesenhaften Verknüpfung eines solchen mit Leiblichkeit besteht, so ergibt sich auch die allein den Tatsachen angemessene Folge, daß erst in den Deckungseinheiten von Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung die volle Anschauung resp. die volle Fülle des betreffenden in ihnen vermeinten gegenständlichen Gehalts zur Gegebenheit kommen kann, ja diese volle Fülle sich erst in den Deckungseinheiten konstituiert. Jede Lehre, welche den Erinnerungsgehalt und Erwartungsgehalt irgendwie aus dem Wahrnehmungsgehalt »stammen« läßt (z. B. im Humefchen Sinne der »Kopie«, die jede »Idee« von einer »Impression« sein soll), muß ja immer zu der sonderbaren Lehre kommen,

1. daß Erinnerung schon als Erinnerung das, was sie gibt, auch weniger »unmittelbar« als Wahrnehmung geben könne, oder nicht im selben Sinne ihren Gegenstand als »ihn selbst« geben könne;

2. daß Erinnerungsgehalte – schon ihrem Wesen nach – »ärmer« an Gehalt seien wie Wahrnehmungsgehalte und auf alle Fälle ein »Weniger« des Wahrnehmungsgehalts in sich hätten;

3. daß mithin auch jedes Eingehen von Erinnerungsgehalt (und Erwartungsgehalt) in den Totalanschauungsgehalt eines wahrgenommenen Gegenstandes (sofern es sich um dieselben Merkmale des Gegenstandes handle) die Anschauung des Gegenstandes nur verfallschen könne – nicht aber hierdurch je ein tieferes Eindringen in seinen gegenständlichen Gehalt statfinde.

Keines dieser sensualistischen Vorurteile ist aber irgendwie berechtigt. Zunächst »stammt« der Gehalt unmittelbaren Erinnerns nie und nimmer aus dem Wahrnehmungsgehalt. Und selbst für die mittelbare Erinnerung (die durch die unmittelbare Erinnerung von einer bestimmten »Richtung« in eine bedeutungsmäßig begrenzte »Sphäre«, in die sie gleichsam hineingreift, stets fundiert ist), gilt

nur das Wesensgesetz, es »gehöre« zu jeder möglichen Wahrnehmung auch eine mögliche mittelbare Erinnerung. Dieser Satz ist also auf einen Wesenszusammenhang von mittelbarer Erinnerung und Wahrnehmung gegründet, nicht aber auf psychologischer Empirie. Jede mögliche Empirie setzt ihn vielmehr immer schon voraus. Der Psychologe geht ja von dem Tatbestand eines Abflusses der feelischen Ereignisse in der objektiven Zeit aus; und jede seiner möglichen »Beobachtungen« fordert bereits die unmittelbare Identifizierbarkeit und Wesenszugehörigkeit von Erinnerung und Wahrnehmung des beobachteten Ereignisses. Für den Gehalt des unmittelbaren Erinnerens dagegen gilt jener Satz überhaupt in keiner Weise. Vielmehr gilt sogar evident, daß Wahrnehmung an Gehalt nie geben kann, was unmittelbare Erinnerung gibt, desgleichen nie das geben kann, was »unmittelbare Erwartung von . . .« gibt. Es ist nicht etwa durch unsere »Menschenorganisation« (und unseren Zeitfinn) ausgeschlossen, unmittelbaren Erinnerungsgehalt auch wahrzunehmen, — als könnte eine Erweiterung unseres Zeitfinnes dieses ermöglichen. In jedem unteilbaren Bewußtseinsmoment, der einem Punkt der objektiven Zeit entspricht, ist vielmehr Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung mit besonderen Gehalten gegeben. Denken wir uns Wesen, deren Wahrnehmungs- und »Gegenwarts«-umfang auf Grund einer anderen Organisation beliebig größer oder kleiner wäre (desgleichen der Umfang ihrer »Funktionen«, z. B. ihres Hörens, Sehens usw.), so würde ihnen gleichwohl niemals derselbe Gehalt in der Wahrnehmung (im Falle des steigenden Umfangs) wie in unmittelbarer Erinnerung, (im Falle des sinkenden Umfangs) gegeben sein können. Es würden ihnen (bei wachsendem Felde der Wahrnehmung) z. B. mehr Dinge und Ereignisse, mehr Bewegungen und Veränderungen oder Teile solcher gegeben sein (und zwar in derselben raumzeitlichen Einheit); aber daß ihnen überhaupt »Dinge«, »Ereignisse«, »Bewegung« und »Veränderung« gegeben sein, d. h. Tatsachen dieses Wesens, das setzt unmittelbare Identifikation eines Gemeinten bei verschiedenem Gehalt des Wahrgenommenen, des unmittelbar Erinnerung und des Erwarteten auch in jedem ihrer Anschauungsakte voraus. Ganz unabhängig von realer und scheinbarer Dingheit (wie sie z. B. in dem Halluzinationsding steckt), realer und scheinbarer Bewegung und Veränderung gründet es im Wesen dieser Phänomene, nur in der Einheit von Akten dieser Qualität erfassbar zu sein. Es ist daher auch selbstverständlich, daß keine Reproduktion von Wahrgenommenem (oder gar der bloßen Empfindungsgehalte im Wahrnehmungsgehalt), sei es durch Assimila-

tion oder Affoziation bei veränderter Organisation das ersetzen könnte, was unmittelbare Erinnerung und Erwartung gibt.

Auch der Gehalt mittelbarer, möglicher Erinnerung aber »stammt« in keiner Weise aus dem Gehalte möglicher Wahrnehmung. Wohl aber gilt folgender Satz außer dem schon genannten Wesenszusammenhang, es »gehöre« zu jeder Wahrnehmung eine mittelbare Erinnerung und umgekehrt. (Satz der Reproduktion):

Jedes Stattfinden einer mittelbaren Erinnerung ist in der Ordnung der Zeitfolge an eine in dieser Ordnung vorhergehende Wahrnehmung desselben Gegenstandes und desselben Gehaltes geknüpft.

Dieser Satz ist eine Folge der Sätze: 1. des Satzes von der unmittelbaren Identität jedes möglichen Erinnerungsgegenstandes mit einem Wahrnehmungsgegenstande, eines Satzes, der die Idee einer Wiedererkennung erst ermöglicht¹, 2. des Satzes von der Wesenszusammengehörigkeit je eines Wahrnehmungs- und je eines Erinnerungsgehaltes, 3. des Satzes, daß jeder mittelbare Erinnerungsgehalt nur in der Sphäre liegen kann, auf welche die unmittelbare Erinnerung jeweilig bedeutungsmäßig abzielt oder gerichtet ist (d. h. in der erlebten »Vergangenheit«).

Auch dieser Satz ist kein Empiorem der beobachtenden Psychologie, sondern ein Wesensgesetz, – im Wesen von mittelbarer Erinnerung und Wahrnehmung gründend. Der Satz befragt aber gar nicht, daß der Gehalt mittelbarer Erinnerung aus einer faktischen, vorhergehenden Wahrnehmung »stamme« oder nur ein »Rest« dieser sei. Nur die zeitliche Folge und nichts von »Ursprung« des Gehalts und wiederum nur die Ordnung der Folge, nicht die Folge im Sinne von Sukzession im Gegensatz zu Dauer ist gemeint und darf gemeint sein. Den Satz in diesem Sinne aber setzt alle beobachtende Psychologie voraus, da sich ja auch ihr Objekt, das psychische Ereignis in der objektiven Zeit, in den betreffenden Akten konstituiert. Erst damit ist nun der rein phänomenale Gehalt des Begriffes »Reproduktion« gegeben und der einsichtige Satz: daß zu jeder mittelbaren Er-

1) Wiedererkennbarkeit ist nicht etwa Identität (wie der pure Psychologismus lehrt); noch ist Wiedererkennungsbewußtsein (im Sinne des »Bewußtseins von«) eine Bedingung oder gar identisch mit »unmittelbarem Identitätsbewußtsein«. Auch im Falle einer einzigen Erinnerung an ein bestimmtes Ereignis meines Lebens kann die Selbigkeit des Ereignisses mit dem f. Z. aktuell Erlebten gegeben sein. Zum »Wiedererkennen« gehört eine Mehrheit von Akten, wobei sich auch Wiedererkennen in einer Mehrheit von mittelbaren Erinnerungsakten innerhalb einer mittelbar gegebenen Erinnerungssphäre konstituieren kann – ohne daß ein Wahrnehmungsakt des Ereignisses gegeben ist.

innerung (eines leiblichen Wesens) Reproduktion (irgendwelcher Art) eines »vorher« Wahrgenommenen gehöre. In diese »Reproduktion« etwas hineinverlegen wie reale Wiederkehr des Wahrnehmungsgehalts – etwa in abgeschwächter Weise, »matter« usw. – oder ein »Stammen« des mittelbaren Erinnerungsgehalts aus dem Wahrnehmungsgehalt (so als müßte jener auch ein Minus irgendwelcher Art an Wahrnehmungsgehalt sein) ist nicht nur verkehrt, sondern mystifiziert den Begriff der Reproduktion. Auch ist hieraus klar, was »Reproduktion« allein und wesenhaft zu »erklären« vermag. Selbstverständlich nicht »Erinnerung« überhaupt. Für die unmittelbare Erinnerung und ihren Gehalt im »Vergangensein«, sowie ihre wert- und bedeutungsmäßigen »Richtungen«, aus deren – in diesen Richtungen – immer irgendwie schon gegliedertem Dunkel aller mittelbare Erinnerungsgehalt auftaucht und allein auftauchen kann, hat ja der Begriff der »Reproduktion« eo ipso keinerlei Bedeutung. Andererseits – sage ich – setzt nicht nur mittelbare Erinnerung ihrem allgemeinen Wesen nach die unmittelbare Erinnerung und die in ihr gegebene Wesenheit von »Vergangensein« voraus, sondern es kann für ein bestimmtes individuelles Ich auch kein Gehalt zur mittelbaren Erinnerung kommen, der nicht in der jeweilig unmittelbaren Erinnerungssphäre des Individuums bedeutungsmäßig oder wertmäßig umgrenzt ist! D. h. unmittelbares Erinnern setzt also für mittelbares Erinnern den Spielraum fest von möglichen Wesensgehalten, deren Exemplare allein zu faktischen Gehalten mittelbarer Erinnerung werden können! Und nun bestimmt die Reproduktion allein das, welches Exemplar aus diesem Spielraum möglicher Gehalte – Spielräumen, die mit der Individualität wechseln, in denen aber die allgemeinen Fundierungsgesetze der Aktarten, z. B. von Streben, Vorstellen, Lieben usw., erhalten bleiben – mittelbar erinnert wird. Sie hat daher gegenüber jenem Spielraum nur eine selektorische Bedeutung, nicht aber eine das pure Was der Gehalte bestimmende.¹ Beachten wir auch wohl: Nur

1) Die Tatsache, daß im »Besinnen« noch die »Annäherung« und (gleichsam) die »Entfernung« dessen, worauf das mittelbare Erinnern (von dem ja allein Besinnen ein Modus ist) gerichtet ist (im Sinne bloßen »Meinens von...«), noch erlebt wird, zeigt, daß das, worauf wir uns besinnen, nicht etwa bloß wie das X einer Gleichung gesucht wird, sondern daß das Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zum Spielraum des unmittelbaren Erinnerungsgehalts noch da ist. Bei sehr vielen Dingen – auch wenn wir durch Mitteilung eines Zweiten, dem wir Glauben schenken, urteilen, wir hätten bestimmte Dinge erlebt – besinnen wir uns von vornherein nicht! Wir tun es nicht, da wir zu wissen meinen (in dem betreffenden Augenblick), daß hier das Besinnen können fehlt, da die betreffenden Dinge den unmittelbaren Erinnerungsgehalt überhaupt nicht »anprechen«.

dem mittelbaren »Erinnern« steht das »Vergessen« gegenüber; dabei muß aber auch das »Vergessene« noch dem Spielraum des im unmittelbaren Erinnern – mindestens – Gegebenen angehören.¹ »Ver-

1) Was hier unmittelbares Erinnern genannt ist, dem entspricht als Gehalt seinem allgemeinen Wesen nach (von allen individuellen Ichen abgesehen) nur die Sphäre eines Vergangenheits überhaupt, als die eine Erstreckung des immer mitgegebenen Zeit-hintergrundes jeglichen Bewußtseins von Psychischem. Untersuchen wir irgendein unmittelbares Erinnern eines Individuums, so ist indes nicht etwa die Scheidung unmittelbaren und mittelbaren Erinnerns darin zu sehen, daß jenes das eben Vergehende, z. B. das »Ver-klingen eines Tones«, das Dahin-sinken eines aktuellen Erlebens in das Vergangenheits oder gar den Inhalt der »eben verfließenden Zeit« zum Gehalt habe, dieses aber das weiter und weiter Zurückliegende. Die Scheidung gründet sich vielmehr allein auf einen Wesensunterschied der Gegebenheitsweise. Wir finden hier folgende phänomenale Charakteristika: 1. Bei unmittelbarem Erinnern ist im Vollzug des Aktes die Qualität des Aktes (= Erinnern) nicht als gegeben erlebt; das Erleben verweilt ganz im Gehalte, der nur umhüllt ist von der Sphäre »Vergangenheits«. So z. B. sehr deutlich in einer der Arten von »Träumerei«, die momentan – bis etwas daraus »herausreißt« – den Charakter einer Art »Entrücktheit« hat. So »sehe ich wieder« vor mir den See, die Landschaft, die Villen, die Menschen, wo ich als Kind spielte, mich selbst als Kind eingeschlossen in das Ganze und es lebend, erlebend. Ich fasse etwa dabei dies und jenes ins Auge und kann mich z. B. auch, indem ich den Blick auf dieses Haus am See lenke, auch wieder mittelbar an etwas erinnern, das mit dem Haus irgendwie verbunden war. Dagegen ist bei »mittelbarem Erinnern« die Aktqualität des »Erinnerns von« .. erlebt und ich weiß nicht erst aus der Vergangenheitsqualität dessen in dem ich weile, daß ich erinnere. Hier erst ist das »Ich erinnere mich« im strengen Sinne auch erlebt da. 2. Im mittelbaren Erinnern »tritt der erinnerte Gehalt mir entgegen« oder auch »es ragen Gehalte in wechselnder Weise« so in das aktuelle Bewußtsein »von etwas« herein, daß sie auch als »hereinragend« noch gegeben sind; so also, daß »Teilsein« von etwas Umfassenderem oder »Aspektsein« von etwas, das noch gemeint ist, mit gegeben ist; dies oft blühtartig wechselnd. Die phänomenale Grundlage für den Perleversationsbegriff dürfte hier liegen. Dagegen ist im mittelbaren Erinnern stets das Anknüpfungspunktsein von etwas in dem »als gegenwärtig« (oder »als vergangen« in unmittelbarer Erinnerung) Gegebenen auch bewußt mit gegeben; so wenig ich dabei auch zu wissen oder erfaßt zu haben brauche, was dieser Anknüpfungspunkt ist. So weiß ich z. B. vielleicht nicht, es sei der Teergeruch meiner Umgebung, der mit einer Meerlandschaft und Schiffe als einmal gefehene vor Augen brachte. Gleichwohl ist – hierin völlig verschieden von unmittelbarer Erinnerung – jenes »Ausgangspunktsein« noch mit gegeben; seinen Gehalt finde ich oft erst später (z. B. den Teergeruch). Wo aber auch dies Bewußtsein nicht da ist, da wird die bloße Annahme, es müsse etwas da sein (eine verborgene Assoziation) zu einem ganz willkürlichen Vorurteil. Im mittelbaren Erinnern ist daher die Zeitrichtung des Erlebens stets Vergangenheit »Gegenwart: das als vergangen Gegebene ist sich in meine Gegenwart »fortsetzend«, ich mich selbst als in meine Gegenwart »hinein-lebend« (analog wie