

# Österreichische Denker

Herausgegeben von  
Franz Austeda

Anliegen dieser Buchreihe — der ja auch der vorliegende Band angehört — ist es, auf bedeutende, doch von der Öffentlichkeit zu wenig beachtete Persönlichkeiten der jüngeren österreichischen Vergangenheit aufmerksam zu machen. Jedem dieser Denker wird ein Band gewidmet, in dem er mit eigenen Arbeiten zu Wort kommt.

Bisher sind folgende Ausgaben erschienen:

Band 1

**Adolf Stöhr**  
**Philosophische Konstruktionen und Reflexionen**

Ausgewählt, herausgegeben und eingeleitet von Franz Austeda  
1974. VIII, 192 Seiten. Kart. S 260,—, DM 37,—

Band 2

**Karl Roretz**  
**Ziele und Wege philosophischen Denkens**

Ausgewählt, herausgegeben und  
1976. VIII, 367 Seiten, 1 Porträt

In Vorbereitung befinden sich A

Alois Höfler (herausgegeben von  
gegeben von Franz Austeda) —  
Kremsmayer).

XXANTIDU v. 000000/000000

tiouarisch  
tiouarischer Tite

36.00 EUR



9783000010507

FRANZ DEUTSCHE VERLAGS-ANSTALT WIEN

ÖSTERREICHISCHE DENKER · III

**Robert Reininger**

**Philosophie des Erlebens**

Ausgewählt, herausgegeben und eingeleitet  
von

**Karl Nawratil**

1976  
VERLAG FRANZ DEUTSCHE WIEN

wußtsein muß auch eine Philosophie der Zeit von ihrem Gegenstande in einer Sprache reden, die ihr, aber nicht ihm angemessen ist. Schon der Ausdruck „jetzt“ für die zeitenrückte Gegenwart ist strenggenommen irreführend, weil er unwillkürlich an ein „einst“ oder „künftig“ erinnert. Die Sprache vermag sich dem Banne der Zeitkategorie auch dort nicht ganz zu entziehen, wo deren metaphysische Geltung gerade verneint werden soll.

\* \* \*

Die Grundauffassung der Zeit findet sich bereits in Reiningers Jugendschriften:

Die Zeit ist keine Anschauung, sondern der bloße Begriff einer Folge oder Mehrheit. Es gibt keine anschauliche Vorstellung der Zeit als solcher. Es gibt aber auch im eigentlichen Sinne keine Wahrnehmung der Zeit. Das, was man für Wahrnehmung, für unmittelbare Empfindung der Zeitfolge zu halten geneigt sein könnte, also für eine reale Zeitfolge im Bewußtsein, nicht bloß für die Vorstellung einer solchen, ist nichts wie eine Art Nachempfindung im zeitlosen Momente des Empfindens. Gleichwohl ist unser „Denken“ stets ein „diskursives“, das heißt es steht unter der formalen Bedingung zeitlicher Abfolge. Wir können nicht anders als zeitlich denken, obwohl dieses zeitliche Denken, objektiv betrachtet, in einem zeitlosen Momente eingeschlossen ist. Vielleicht das größte metaphysische Paradoxon ist die Zeitlosigkeit der Zeit (J 94, 1895).

### Das Wahrheitsproblem

(MWI 178/71, 190/91, 215)

Außerhalb der Sphäre des Denkens gibt es nur Wirklichkeiten, keine Wahrheiten. Alle Wahrheit beruht daher zuletzt auf Urteilen. Im Sinne der hier vertretenen Auffassung, derzufolge unter Urteil nur der stellungnehmende Denkakt als solcher zu verstehen ist, können Urteile selbst weder wahr noch falsch heißen, weil ihnen jeder konkrete Inhalt mangelt. Wahr oder falsch sind vielmehr nur die Aussagen, denen dieses Prädikat durch ein Urteil verliehen wird. Wenn gelegentlich auch einzelne Vorstellungen und Begriffe so genannt werden, so ist das nur dann zulässig, wenn sie als verdichteter und abgekürzter Ausdruck für Aussagen betrachtet werden. Wahr sind also

jene Aussagen, die durch ein Urteil bejaht, falsch solche, die durch ein Urteil verneint werden. Im ersten Fall wird eine Aussage positiv, im zweiten Fall negativ bewertet. Jedes Urteil ist so ein Werturteil über vorliegende Aussagen. Dieser Wertgesichtspunkt ist für den Begriff der Wahrheit wesentlich. Er schlägt auch eine Brücke zwischen der Wahrheit im theoretischen Sinne und dem ethischen Begriffe der Wahrhaftigkeit. Auf ihm beruht das emotional-imperative Moment, das allem Suchen nach Wahrheit um ihrer selbst willen eigentümlich ist. Dieses Sollen stammt aus der ethischen Sphäre, wobei es auf psychologische Nebenmotive hier nicht ankommt. Hinter ihm steht der Wille, nicht zu täuschen und sich nicht täuschen zu lassen, wie dies NIETZSCHE richtig gesehen hat. In der Idee der Wahrheit als eines intellektuellen Antriebes, Wahrheit zu suchen und Irrtum zu meiden, gewinnt jener Imperativ lebendige Wirksamkeit. An und für sich, also vor ihrer Beurteilung, kommt aber den Aussagen eine solche Wertqualität nicht zu. Aussagen sind ihrem Ursprunge nach etwas Naturgegebenes, von selbst sich Einstellendes; sie gehören dem Reiche der Wirklichkeit an, dessen sämtliche Bestandteile im theoretischen Sinne als wertungsfrei anzusehen sind. Erst das Denken begründet einen Wertunterschied zwischen ihnen. Wahrheit ist somit eine theoretische Wertqualität von Aussagen, die ihnen auf Grund von Urteilen erteilt wird.

Die Feststellung von Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ist immer nur zwischen Aussagen möglich. Wenn also der Wahrheitsbegriff die Übereinstimmung unserer Aussagen mit den Sachverhalten fordert, so muß daran erinnert werden, daß dem Denkbewußtsein Sachverhalte selbst wieder nur in Form von Aussagen, wenn auch zuletzt von solchen elementarster Art, vorliegen. Sie treten in jener Ebene der Bewußtheit, in der die Frage der Wahrheit überhaupt aufgeworfen werden kann, in realer Bedeutungshaftigkeit für Erlebnistatsachen in der Weise ein, daß sie für die „Sachverhalte selbst“ gehalten werden, ohne sie doch tatsächlich zu sein. Daraus entsteht der Anschein, als wenn wir unmittelbar Sachverhalte zu beurteilen hätten, während es doch immer nur Aussagen über Sachverhalte sind, die einer Urteilsentscheidung harren. Der ursprüngliche Sinn des Wahrheitsbegriffes kann daher nur mit der Einschränkung aufrecht erhalten werden, daß Sachverhalte einer Beurteilung nach wahr und falsch nur dann unterzogen werden können, wenn sie selbst bereits in reflektierte Bewußtheit umgeformt sind und sich in Gestalt von Aussagen dem noch höher reflektierten Denkbewußtsein darbieten. Aussagen aber stimmen dann überein, wenn sie sich in keinem Punkte widersprechen. Übereinstimmung von Aussagen untereinander bedeutet daher nichts anderes als widerspruchslose Vereinbarkeit. Daß eine Aussage auf Grund einer solchen Vergleichung als „wahr“ befunden werden kann, hat aber zur Voraussetzung, daß die zum Vergleich herangezogenen

Aussagen ihrerseits wahre Aussagen sind, also selbst schon durch ein Urteil bejaht wurden oder, wie die Erlebnisaussagen, noch jenseits von wahr und falsch stehen.

Alle Wahrheitsfindung kann so nur auf einem Vergleich von Aussagen untereinander beruhen. Daß PLATO zumindest das Alter von achtzig Jahren erreicht hat, ist dann eine wahre Aussage, wenn dies mit allen glaubwürdigen Berichten, die uns von PLATOS Leben Kunde geben, übereinstimmt; daß Wasser bei + 4° seine größte Dichte erreicht, ist dann eine wahre Aussage, wenn sie keiner der vielen Aussagen, die auf vorausgegangenen Beobachtungen beruhen, widerstreitet. Selbstverständliche Voraussetzung ist, daß die fragliche Aussage selbst in sich logisch formal widerspruchsfrei ist. Ebenso selbstverständlich ist, daß nur solche Aussagen für den Vergleich in Betracht kommen, die sich in gleicher Hinsicht auf denselben Gegenstand beziehen. Disparate Aussagen wie „dieser Tisch ist rund“ und „dieser Tisch ist braun“ schalten von vornherein aus, weil sie von Verschiedenem handeln und sich gar nicht widersprechen können und eben darum auch von einer Übereinstimmung zwischen ihnen zu reden keinen Sinn hätte. Kurz gesagt also: das Wesen der Wahrheit besteht in der widerspruchslosen Einstimmigkeit aller Aussagen innerhalb desselben Gebietes. Da alle Wahrheitsfindung so nur auf einem Vergleich von Aussagen untereinander beruht, ist daher „Wahrheit“ an den Besitz der Sprache gebunden. Sie schließt eine Ablösung vom Boden des Seinsbewußtseins in sich und gehört daher nicht nur der Urteilsfällung, sondern auch der beurteilten Materie nach ausschließlich der Sphäre intentionaler Bewußtheit an. Wahrheit ist die Wirklichkeit noch einmal, gesehen im Spiegel der Sprache.

Jede Wahrheit kann zugleich absolut und relativ heißen: absolut vom Standpunkt des gerade Urteilenden aus, relativ von einem überhöhten Denkstandpunkte aus, von dem aus gesehen auch das gegenwärtige Wahrheitsergebnis dieses Urteilenden wieder nur den Rang einer Tatsache besitzt. Ein Relativismus in Hinsicht aller Wahrheit läßt sich so überhaupt nur von einem umfassendsten transzendentalen Standpunkte aus behaupten. Die transzendente Betrachtungsweise rechtfertigt aber auch wieder meine Zuversicht in die Richtigkeit einer Urteilsfällung, insofern sie zeigt, daß zufolge der Zeitlosigkeit des Urerlebnisses nur meine gegenwärtige Denklage erlebnismäßige Wirklichkeit hat, während alle früheren, die der Relativierung anheimgefallen sind, nur in der Form von Vorstellungen „einstiger“ Wahrheitsergebnisse im gegenwärtigen Bewußtseinsmomente noch mitenthalten sind und in ihm fortwirken. Es gibt, von hier aus gesehen, überhaupt nur eine gegenwärtige Wahrheit, und gerade für diese hat die Behauptung des Relativismus keine Geltung. Es ist also

dieselbe transzendente Betrachtungsweise, welche einmal den Relativismus begründet und ihn dann auch wieder aufhebt. Diese scheinbare Paradoxie entsteht dadurch, daß es zwar möglich ist, die Zeitlosigkeit der unmittelbaren Wirklichkeit einzusehen, daß es aber unmöglich ist, sie in irgend einer Form der Darstellung festzuhalten.

### Affinität und Sprache

(MWI 267/68, 297–303)

Der Erkenntnisvorgang bedingt, wenn auch in verschiedenem Grade, eine Umformung des unmittelbar Gegebenen. Sie beginnt schon in dem Augenblicke, da sich Erlebnisse in Aussagen umsetzen, und erreicht ihre höchste Stufe in den hypothetisch-deduktiven Systemen der Gesetzeswissenschaften. Diese Umformung bewegt sich stets in der Richtung einer zunehmenden Rationalisierung des Wirklichen, die überall und sofort einsetzt, wo wir das Reich der Wirklichkeit verlassen und das Reich der Wahrheit betreten. Diese Tatsache gibt der Philosophie ein Problem auf. Denn das sich das Wirkliche dies gefallen läßt und diese seine Besitzergreifung, um nicht zu sagen Vergewaltigung durch das Denken noch mit theoretischen und praktischen Erfolgen belohnt, ist keineswegs selbstverständlich. Das Problem, das sich hier auftut, ist im Grunde identisch mit der KANTSchen Frage nach der Affinität der Erscheinungen in bezug auf den Verstand: „wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben“, oder, wie KANT es auch ausdrückt, mit der Frage nach der „befremdlichen Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen“. In diesem Affinitätsproblem sind aber verschiedene Schichten zu unterscheiden. Es erstreckt sich von den elementarsten Formungen der Erlebnisse in vorwissenschaftlichen Aussagen über das zusammenhängende Weltbild des natürlichen Bewußtseins bis zu den wissenschaftlichen Theorien von höchster logischer Vollendung. Jede spätere Stufe setzt die frühere voraus und ist durch mannigfache Übergänge mit ihr vermittelt. Jede höhere Stufe aber enthält etwas Apriorisches in sich im Vergleich mit der vorhergehenden, die für sie eine gegebene Ausgangsbasis darstellt. Unter diesem Apriori (im weiteren Sinne) ist hier somit jede Zutat verstanden, die sich nicht auf die frühere Stufe zurückführen läßt, also relativ zu ihr etwas Neues an Formung bedeutet. Eben diese Mitwirkung apriorischer Faktoren im Erkennen ist es, die zur Frage herausfordert. Sie tritt um so augenfälliger zutage, von einer je hö-

heren Stufe wir ausgehen, während sie um so unauffälliger bleibt, in je tiefere Schichten der Bewußtheit wir hinabsteigen.

Daß der „Geburtsort“ der Kategorien der Verstand sei, wie KANT sagt, wird heute wohl niemand mehr befriedigen. Denn was ist das „der Verstand“? Doch wohl nichts anderes als selbst eine substantivische Verdinglichung aktueller Denkoperationen. Aber auch aus der Aktualität des Denkens lassen sie sich nicht ableiten. Da das Denken, als Urteilen verstanden, nicht schöpferisch ist, könnten sie ihm nur in dem Sinne entstammen, daß sie mit dem Grundgesetze des Denkens notwendig zusammenhängen, also aus ihm sich deduzieren ließen. Das ist aber nicht der Fall. Sie sind in ihrer reflektierten Anwendung nur Werkzeuge des Denkens im Dienste der Rationalisierung der empirischen Erkenntnis. Es ist aber kein denknotwendiger Satz, daß die Wirklichkeit sich rational begreifen lassen müßte.

Die Wirksamkeit der kategorialen Funktionen entdeckt sich uns vielmehr in der Sprache, und zwar in Gestalt von Aussageformen, deren wir erst innewerden, wenn die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt wird. Sie sind in und mit ihr gegeben – der historische Ursprung der Sprache bleibt für die Transzendentalphilosophie außer Betracht – und in sie so verwoben, daß wir sie für gewöhnlich gar nicht bemerken. Die Satzanalyse gibt dafür keinen sicheren Fingerzeig. Auch Aussagen, die nur eine schlichte Tatsächlichkeit zu berichten scheinen, sind von ihnen durchsetzt. In dem einfachen Satze „die Glocke tönt“ werden nicht nur sinnliche Vorstellungen zum Dinge „Glocke“ verfestigt, auch ihr Tönen wird stillschweigend als eine Tätigkeit der Glocke und diese (oder richtiger: ihre Schwingungen) als Ursache dieses Tuns mitgedacht, wobei „der Ton“, den sie hervorbringt oder hat, selbst wieder durch Substantivierung zu einem Gedankending substantialisiert wird. Das „sagen“ wir zwar nicht, aber wir verstehen es so. Wir bemerken es aber zumeist nicht, weil dem reflektierten Bewußtsein eben nichts vorkommt, was nicht ein solches Gewebe von Apriori und Aposteriori sein würde. Es gibt keine „reine“ Erfahrung, sondern was wir Erfahrung nennen, ist immer schon sprachlich vorgeformtes Erleben (§ 23, 1). Vom Standpunkt der höheren Bewußtheitsstufen aus gesehen, gehört daher die kategoriale Formung zum Inhalt der Erfahrungsaussagen, den wir bereits als ein Gegebenes vorfinden, wenn wir auf jene reflektieren, und nicht erst nachträglich in sie hineinragen. Das Apriorische in ihnen entdecken wir erst, wenn eine kategoriale Formung im Einzelfall fraglich geworden ist und zu einer Stellungnahme herausfordert. Damit erst löst sich die Form vom Inhalt, das Apriori von dem im engeren Sinne Aposteriori. Form und Inhalt treten einander gegenüber und die kategorialen Formen, die bisher gleichsam unterirdisch gewirkt haben, ballen sich zu deutlich umschriebenen Kategorialembegriffen, deren Anwendung oder Ablehnung in unsere Gewalt kommt. Werden dann die Kategorien in dieser begrifflich erstarrten Form einem ver-

meintlich chaotischen Material von Erlebnissen gegenübergestellt, so wird das Affinitätsproblem unlösbar, es wäre denn im Sinne einer prästabilierten Harmonie von Inhalt und Form, Erfahrung und Denken. In Wahrheit aber treffen wir, so tief wir auch in die Erfahrung hinabsteigen mögen, niemals auf ein Gewirre von Erlebnissen, sondern immer schon auf Aussagen, also auf sprachlich geformtes Erleben. Insofern läßt sich allerdings sagen, daß die zwar nicht unbewußte, aber für gewöhnlich noch unbemerkte Funktion der Kategorien die Bedingung für die Möglichkeit von Erfahrung ist; nicht in dem Sinne, daß sich leere Formen mit Inhalt erfüllen, sondern nur so, daß das Kategoriale die primäre Erfahrung überhaupt erst aussagbar macht. Es könnte auch nicht nachträglich zum Vorschein kommen und in das Licht reflektierter Bewußtheit treten, wenn es nicht von Anfang an in den noch unreflektierten Erfahrungsaussagen schon enthalten sein würde.

Wie kommen aber die Kategorien in die Sprache? Auch hier soll nicht von der Entwicklung und dem Wandel der Sprache als sozialem Gebilde die Rede sein, wieweil die Geschichte der Sprache immer zugleich auch Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung ist, sondern gleichsam von der Sprache an sich, von dem also, was die Sprache überhaupt erkenntnistheoretisch bedeutet; Sprache also insbesondere in der Form jenes stillen monologischen Sprechdenkens, das dem Zwecke der Mitteilung noch nicht konventionell angepaßt ist.

Jede wie immer geartete sprachliche Äußerung aber will etwas ausdrücken. Das Ausdrückbare aber sind zuletzt immer Erlebnisse oder was seinem Ursprunge nach auf Erlebnisse zurückgeht, seien es Sinneseindrücke, Gefühls-, Willens- oder Denkerlebnisse. Daher muß auch der Ursprung der Kategorien zuletzt in Erlebnisweisen zu finden sein. Daß wir die kategorialen Relationen intuitiv verstehen, und zwar intimer verstehen, als es der Wortlaut eines Satzes offenbart, beweist, daß sie von vornherein unser Eigen sind und nicht erst im reflektierten Bewußtsein zum konkreten Inhalt eines Satzes herangebracht und ihm gleichsam aufgezwungen werden. Verstehen aber beruht immer auf einem Nacherleben, dem ein primäres Erleben vorausgegangen sein muß. Daher muß auch das, was sich dem analysierenden Denken hinterdrein vom ausgesagten Inhalt als dessen Formung abhebt, ursprünglich selbst Erlebnis gewesen sein. Daß etwas erlebt wird, heißt aber nichts anderes, als daß es eine seelische Komponente besitzt, und dies wieder nichts anderes, als daß es vom Icherleben durchtränkt ist. Der Ursprung des kategorialen Apriori wird daher nirgends anders zu suchen sein als in Weisen des Icherlebens. Anders ausgedrückt: es wurzelt im Seinsbewußtsein und hat in ihm, nicht in der Beschaffenheit bewußtseins-transzendenter Dinge seine Grundlage, sein fundamentum in re. Als urtümliche Erlebnisweisen sind sie das, was der Erfahrung ihre innere Lebendig-

keit verleiht. Erst wenn sie selbst zu Begriffen erstarrt sind und aus dem Erleben sich in Kategorientafeln zurückgezogen haben, können sie als rein formale Zutaten zur primären Erfahrung erscheinen und diese selbst als ein Chaos unverbundener Erlebnisse. Erst damit entsteht dann das Problem einer Affinität zwischen Form und Stoff; die Frage also, wie es möglich ist, daß Denken und Sein in den Erfahrungsaussagen zusammenkommen und zusammenstimmen.

Es ist unschwer zu zeigen, daß alles, was immer man als Kategorie anerkennen will, zuletzt auf Erlebnisweisen des Ichs zurückgeht. Daß der Begriff des Seins keine andere Grundlage hat als das Jetzt Erlebnis des Ichs, wurde schon am Eingange dieser Untersuchungen betont. Identität ist im strengen Sinne überhaupt nur eine Eigenschaft des primären Ichs, das in seiner Einzigkeit und zeitlosen Gegenwart außerhalb jedes Wechsels steht. Einheit ist das Ich im Gegensatz zur Vielheit der aus ihm sich heraushebenden Einzelerlebnisse. Zeit und Vielheit haben ihr Vorbild in der Ausgliederung des Urerlebnisses in eine Mannigfaltigkeit von Einzelerlebnissen, die immer als ein Nacheinander zu Bewußtsein kommt. Substantialität ist ein Reflex der Ichheit in der Sprache. Das Urbild der Kausalität ist das Erlebnis der Dynamik aktiven Wollens und passiven Erleidens. Substantialität und Kausalität sind so zwar keine „Urgedanken der Menschheit“, wie O. LIEBMANN sie genannt hat, aber sie sind ein Urerlebtes und werden zu „Gedanken“ erst nach ihrer Erhebung in höhere Stufen der Bewußtheit. Diese Erlebnisweisen des Ichs, die von seinem Wesen unabtrennbar sind, können noch nicht selbst Kategorien heißen, aber sie sind der Keim der späteren Kategorialbegriffe. Dadurch nun, daß alle Inhalte in das Icherlebnis eingesenkt und ihrer Erlebnisseite nach selbst ichartig sind, werden sie auch von jenen Erlebnisweisen des Ichs mitumfassen und die Folge davon ist, daß alles, was in irgend einer Form der Bewußtheit auftritt, schon seinem Ursprunge nach eine seelische Prägung an sich trägt und damit ein Analogon späterer kategorialer Formung. Es gibt eben kein Erleben von Inhalten, das nicht zugleich ein Icherleben sein würde, und eben daraus erklärt sich das Durchwachsen aller Vorkommenden mit psychischen Faktoren. Daraus folgt aber auch, daß überhaupt nichts schlechthin Formloses in das Licht reflektierter Bewußtheit aufzutauchen vermag. Auch wenn das Inhaltliche in fortschreitender Transformation von seinem Mutterboden im Urerlebnis sich abzulösen beginnt, bleibt ihm – abgesehen davon, daß es auch in seiner scheinbar ichfremdesten Gestalt doch wieder in seiner Art erlebt werden muß, um für uns dazusein – von seinem ursprünglichen Eingebettetsein in das Seelische eine Erlebnisstönung jener Art zurück, die zwar vom rationalen Standpunkte aus als anthropomorphe Schlacke angesehen werden mag, aber doch auch weiterhin die all-einige Grundlage eines einführenden Verstehens bildet. Diese Ansicht vom Ursprunge der Kategorien in Weisen des Icherlebens ist nicht neu, sondern wurde

und wird von manchen Denkern, wenn auch nicht in gleichem Sinne, geteilt, aber sie findet in dem Gesagten erst ihre tiefere Begründung. Sie wird in der Regel eben im Sinne eines Anthropomorphismus verstanden, nämlich als ein Nachbilden der Kategorialbegriffe nach dem Vorbilde des Icherlebens, also im Sinne einer psychischen Projektion oder gar nur einer analogisierenden Deutung, während sie hier ursprünglich in das Icherleben eingesenkt gedacht werden und so als ihm gleichartigen Wesens erscheinen.

Durch das Aufzeigen ihrer gemeinsamen Wurzel im noch unausgedeuteten Erlebnisbewußtsein hören auch Apriori und Aposteriori auf, Gegensätze zu sein. Die Kategorien stammen nicht aus der Erfahrung, die, als nur in Form von Aussagen gegeben, sie schon voraussetzt; sie sind aber auch nicht vor der Erfahrung bewußt, sondern sie entwickeln sich mit und in ihr und werden erst an ihr entdeckt. Die Kategorialbegriffe entstehen nicht anders wie andere Begriffe, aber sie sind auch nicht die Kategorien selbst in ihrer ursprünglichen erfahrungsbildenden Funktion, sondern eine nachträgliche Formulierung dieser Funktionen in begrifflicher Form. Vergleichsweise läßt sich sagen, daß bei KANT die Kategorien den sinnlichen Erscheinungen „abgetrennt“ gegenüberstehen wie bei PLATO die Ideen den Sinnendingen, während sie in Wahrheit gleich den ARISTOTELISCHEN Formen von Anfang in sie eingesenkt sind, so daß ein noch gänzlich formloser Stoff überhaupt nicht besteht, sondern nur eine Art Grenzbegriff bedeutet. Das Apriori wird so nicht in das Aposteriori hineingedacht, sondern liegt schon in ihm drinnen, wenn dieses durch Apperzeption in höhere Stufen der Bewußtheit eingeht. Will man daher unter einem Apriori nur ein schlechthin von nichts anderem Ableitbares verstehen, so sind die kategorialen Formen, da sie aus den Ichweisen sich ableiten lassen, kein echtes logisches Apriori, sondern selbst nur seelische Wirklichkeit und insofern ihrem Wesen nach ein Irrationales. Der Unterschied von dem echten Apriori des Widerspruchsgesetzes zeigt sich schon darin, daß dieses unnachgiebig ist und im Denken sich zwangsweise Geltung verschafft, während in der reflektierten Anwendung der Kategorien ein solcher Zwang nicht besteht, sondern der Überlegung stets ein gewisser Spielraum freier Anerkennung und Auswahl gewahrt bleibt.

An Stelle der statischen Auffassung der Kategorien bei KANT hat somit der Gedanke ihrer Transformation zu treten. Von den Erlebnisformen, in die alle Inhalte ursprünglich verwoben sind, über die sprachgewohnte Formulierung in Aussagen und die vollbewußte Anwendung eben derselben Aussageformen nach denkmäßigen Gesichtspunkten bis zu den Axiomen und Hypothesen der Wissenschaft führt eine Stufenleiter kategorialer Formung, die aber nicht als starres System zu denken ist, sondern als ein lebendiges, durch Zwischenstufen vermitteltes

Übergehen des einen in das andere. Die erste Stufe bereitet schon die letzte vor und diese vollendet nur auf der Höhe reflektierter Bewußtheit, was in der ersten schon angelegt war. Diese Stufenfolge ist aber nicht im Sinne eines zeitlichen Nacheinanders zu verstehen (insofern hätte sie nur psychologische Bedeutung), sondern als erkenntnistheoretische Rangordnung, die von einem Maximum der Erlebnisnähe und einem Minimum begrifflicher Klarheit zu einem Maximum logischer Bestimmtheit emporstrebt, sich aber in gleichem Maße von lebendiger Unmittelbarkeit entfernt. Aber so wenig wir innerhalb des Bewußtseins jemals auf einen völlig chaotischen Stoff treffen, so wenig ist auch die rationale Ordnung jemals abgeschlossen und vollendet. Das Apriorische, das dabei im Spiele ist, erscheint so gewissermaßen an zwei Angelpunkten aufgehängt: es steckt in seiner Urgestalt schon in den irrationalen Erlebnisweisen, während es sich in seiner abgeklärtesten Gestalt als ein Postulat erweist, die empirische Erkenntnis so weit als möglich der Denknöwendigkeit anzunähern. SCHELLINGS Gedankendichtung vom bewußtlosen Geist in der Natur, der sich im menschlichen Geist, zu höchst in Wissenschaft und Philosophie, zu immer höheren Stufen der Bewußtheit und Selbstbewußtheit potenziert, könnte hier mit entsprechendem Vorbehalte ihre Stelle finden: die schon in den irrationalen Erlebnisweisen angelegte Rationalität wäre vergleichbar dem noch bewußtlosen Geist, das rationalisierende Verfahren der Wissenschaft dem allmählichen Bewußtwerden der dem Wirklichen von Anfang an immanenten rationalen Struktur, die Transzendentalphilosophie aber, die diese Einsicht vermittelt, wäre das beginnende Selbstbewußtsein des Geistes, das Aufdämmern einer inneren Einheit von Sein und Denken.

### Die drei Welten

(MW II 38; Auszug)

Unter „Welt“ ist die Gesamtheit alles Realen in Raum und Zeit verstanden unter vorläufiger Absehung von der Innerlichkeit ihrer selbst bewußter Wesen: das physische Universum also, aber auch metaphysische Totalzusammenhänge, sofern sie nach Analogie eines solchen aus Dingen und Ereignissen bestehend gedacht werden. Nur in übertragenem Sinne läßt sich von einer seelischen, einer geistigen oder von einer Welt des Bewußtseins sprechen, sofern unter letzterer etwas anderes verstanden wird als das Weltbewußtsein selbst. Zur spezifischen Tönung des Weltbegriffes gehört es vielmehr, daß mit ihm immer eine Außenwelt gemeint ist, und zwar in dem Doppelsinn dieses Wortes: sie ist

extra nos, weil sie im anschaulichen oder in einem intelligiblen Raum existiert, und sie ist praeter nos, also „unabhängig von uns“, weil von ihr vorausgesetzt wird, daß sie besteht und weiterbesteht, auch wenn sie von niemand wahrgenommen, vorgestellt oder gedacht wird. Sie ist also ihrem Begriffe nach selbständig oder substantiell im Sinne ichfreier Existenz, gleichgültig, ob sie ihrerseits wieder von einem transzendenten An-sich abhängig gedacht wird oder nicht. Der Gegenbegriff der Außenwelt ist – auch schon ein metaphorischer Ausdruck – die „Innenwelt“ bewußtseinsbegabter Wesen, die eine Art Sammelbecken für alles darstellt, was in einem bestimmten Außenweltbilde keinen Platz findet.

Am Begriffe der Außenwelt, wie er rein phänomenologisch der Untersuchung vorliegt, sind drei Schichten zu unterscheiden:

1. Die empirische Außenwelt: die Gesamtheit der sinnenfälligen Dinge und Ereignisse in Raum und Zeit, wie sie die Erfahrung uns zeigt – jenes natürliche Weltbild also, mit dem wir von Kindheit an verwachsen sind, in dem wir leben und handeln. An diese empirische Welt bleiben auch die meisten Wissenschaften gewiesen mit Ausnahme der theoretischen Physik und der durch sie mitbedingten Wissenszweige.

Die anschauliche Welt ist keine tote Welt, sondern ist in allen ihren Teilen durchseelt und durchgeistigt, aber nicht von mystischen Naturpotenzen, sondern vom eigenen Erleben. Sie trägt auch stets individuelle Züge an sich und kann uns bald als wohlgeordneter, freundlicher Kosmos erscheinen, bald als eine finster drohende Macht entgentreten. Das Ganze der Erscheinungen unter dem Bilde eines unbegrenzten und dabei doch geordneten Universums zu denken, ist aber selbst ein Erlebnis eigener Art, und eben darin hat auch die empirische Welt ihre unmittelbare Wirklichkeit. Aber so wenig ich ein Gefühl erleben kann, das nicht „mein“ Gefühl wäre, ebensowenig kann ich eine Welt erleben, die nicht meine Welt sein würde. Anthropomorphie ist nur der Ausdruck für eine schon abgeleitete, sekundäre Form dieser natürlichen Allbeseelung. Vom transzendentalen Standpunkte aus bedeuten jene Bedingtheiten unseres Weltbildes einen schon vorgefundenen Tatbestand. Sie gehören mit zur empirischen Welt, die gar nicht so sein würde, wie sie ist, ohne die Wirksamkeit jener Faktoren. Dasselbe müßte aber ganz allgemein von jedem Versuche einer genetischen Ableitung unseres Weltbildes gelten. Jeder solche Versuch bewegt sich unvermeidlich im Zirkel.

2. Die physikalische Außenwelt: der gesetzmäßige Zusammenhang zumeist nicht anschaulicher, sondern nur begrifflich faßbarer und höchstens durch anschauliche Symbole vertretbarer Realitäten, für welche die unmittelbare Erfahrbarkeit nicht wesentlich ist. Von ihr aus gesehen, rechnet manchmal auch die empirische Welt zur Innenwelt bewußter Wesen.

Im Vergleich mit dem natürlichen Weltbild kann die physikalische Welt als

die wahre Welt erscheinen und sie ist es, richtig verstanden, auch insofern, als die Physik selbst ein Erkenntnisssystem ist und dem Reiche der Wahrheit angehört. „Wahre“ Welt heißt aber in diesem Zusammenhange nicht „wirklichere“ Welt, also nicht Ding an sich im Gegensatz zu seiner Erscheinung, sondern nur ein durch experimentelle und logische Bearbeitung korrigiertes und schärfer bestimmtes Weltbild. Genau so wie die empirische Welt liegt der Reflexion auch die physikalische Welt nur in der Form von Aussagen vor, und zwar in Aussagen höherer Ordnung, die sich auf Aussagen niedriger Ordnung und zuletzt auf Elementaraussagen stützen. Die Aussagen des natürlichen und des physikalischen Weltbewußtseins unterscheiden sich aber dadurch, daß bei dem letzteren keine Aussagen zugelassen werden, die nicht der strengsten Prüfung und Überprüfung durch Urteile und Revisionsurteile unterzogen wurden und eben darum nach menschlichem Ermessen als wahr gelten dürfen. Nur das bedeutet hier der Ausdruck „wahre“ Welt. Die Unterscheidung zweier Welten, einer empirischen und einer physikalischen, hat sich so als eine bloß vorläufige herausgestellt, die erkenntnistheoretisch nicht aufrecht zu erhalten ist. Es handelt sich dabei eben gar nicht um zwei ontisch verschiedene Seinsgebiete, sondern nur um zwei verschiedene Aspekte ein und derselben Weltwirklichkeit. Nun ist aber auch die empirische Welt nur eine geglaubte Realität. Daher wird auch das gleiche für die physikalische Welt gelten. Auch sie besitzt ihre Art Realität nur relativ zu einer bestimmten GeistesEinstellung und innerhalb eines gewissen Zusammenhanges, nämlich im Zusammenhange physikalischer Aussagen, nicht aber metaphysische Wirklichkeit im Sinne absoluter Existenz. Auch ihr kommt nur „empirische“, nicht „transzendente“ Realität zu.

Dem tätigen Forscher wird sich nun allerdings an seine Ergebnisse sehr oft ein unmittelbarer, durch keine Reflexion vermittelter oder geschwächter Realglaube anschließen, genau so, wie dies bei anderen (und ihm selbst, sobald er in das gewöhnliche Leben zurückkehrt) in Hinsicht der empirischen Welt der Fall ist. Die Philosophie wird nur Einspruch erheben müssen, wenn sich diese Einstellung zur dogmatischen Behauptung verdichtet, daß die Physik uns von einem wahren An-Sich der Dinge Kunde gibt, wenn also die Physik, sich selbst mißverstehend, Metaphysik sein will. Dem wird die Philosophie entgegenzuhalten haben, daß es sich in Hinsicht der Verschiedenheit von empirischer und physikalischer Welt nur um eine gradweise Verschiedenheit des Weltbewußtseins handelt, nicht um die Dualität zweier Welten ihrer Realität nach. Durch die Umdeutung der physikalischen Begriffsbildung in eine – im weiteren Sinne – materialistische „Weltanschauung“ wäre der Physik selbst ein schlechter Dienst geleistet, weil damit die Freiheit ihrer Begriffs- und Hypothesenbildung, deren sie als eines Lebenselementes bedarf, gehemmt und belastet würde durch die Verant-

wortlichkeit, in ihren Ergebnissen ein metaphysisch Letztes und einen endgültigen Abschluß bieten zu müssen.

3. Die metaphysische Außenwelt: die Totalität echt transzendenter Dinge an sich, nicht erfahrbare, sondern nur erschließbar, aber doch als Dingwelt nach Analogie der beiden anderen Welten gedacht und daher ebenfalls der Innenwelt entgegengesetzt. Im Verhältnis zu ihr kann sowohl die empirische wie die physikalische Welt zur Innenwelt geschlagen werden.

Die Entwertung metaphysischer „Welten“ entspringt einem irregehenden metaphysischen Bedürfnis, das in seinem Streben nach Erfassung eines Absoluten seine Anlehnung und sein Vorbild an dem Realglauben sucht, der sich an die empirische Welt knüpft. Wer sich vom natürlichen Realismus auch dann nicht innerlich loszulösen vermag (wenn er ihn auch vielleicht mit Worten ablehnt), sobald er als Denker der Wahrheit betritt und in dessen äußerste Probleme sich vorwagt, wird unvermeidlich dem Hang verfallen, auch vom Metaphysischen ein Bild nach dem Modell der empirischen Welt zu entwerfen, weil ihm diese, mag er es zugeben oder nicht, gefühlsmäßig als das Urbild aller Realität überhaupt gilt. Metaphysiker, die auf diesem Boden erwachsen, können nur Sache eines Glaubens sein: sie sind unbeweisbar, aber auch unwiderleglich, so lange an sie geglaubt wird. Nur daß dieser Glaube kein zwangsweiser ist wie der Realglaube in Hinsicht der empirischen Welt, sondern durch allerlei persönliche, individuell verschiedene Motive vermittelt ist, die teils der emotionalen Sphäre entspringen und Wertgedanken in einer Weltanschauung zu verankern suchen, wie dies beim Spiritualismus der Fall zu sein pflegt, teils einer vermeintlich besonders strengen, gewissermaßen asketisch-theoretischen Geisteshaltung, wie sie oft dem materialistischen Glauben zugrunde liegt, teils aber auch nur einem künstlerischen Bautrieb, zu dem auch die Freude an einer vollendeten Systematik gehört. Von einem transzendenten Standpunkte aus fällt ein solcher Glaube nicht unter die Kategorie Wahr und Falsch. Er gehört als seelisches Erlebnis selbst zur Wirklichkeit und ist als bloße Tatsache zu behandeln. Es kann aber keine Rede davon sein, daß seinetwegen den metaphysischen Welten ein höherer Grad von Realität zuerkannt werden müßte als auch nur der empirischen Welt oder gar der unmittelbaren Wirklichkeit des Erlebens.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß überhaupt keine Art von „Welt“, einen höheren Grad von Realität beanspruchen kann als die unmittelbare Erlebniswirklichkeit. Unter den verschiedenen Welten hat aber wieder die empirische Welt in Hinsicht der Realität den Vorrang vor den anderen Welten, weil sie die erlebnisnähere ist. Ihr zunächst steht die physikalische Welt, insofern sie aus einer rationalen Umformung der empirischen Welt hervorgeht. Den geringsten Anspruch auf Realität besitzen die metaphysischen Welten, die nur als reine und doch

dazu widerspruchsvolle Gedankengebilde zu werten sind, die zur Ordnung unseres Erkenntnisystems nichts beitragen und daher entbehrt werden können. An alle diese Welten kann sich allerdings ein Realglaube heften: sie werden auf einem gewissen Standpunkt für etwas anderes gehalten, als sie ihrer Wirklichkeit nach sind, nämlich für absolute Realitäten. Dem gegenüber kann aber die Transzendentalphilosophie jederzeit geltend machen, daß alle Welten immer nur in einem Weltbewußtsein ihren unbezweifelbaren Bestand haben und aus ihm verstanden und erklärt werden können, so daß für sie selbst kein zwingender Anlaß vorliegt, den Glauben an ihre absolute Realität in letzter Entscheidung zu bestätigen.

### Das Realitätsproblem

(MW II 99–101, 135–140)

Die Ausdrücke Realismus und Idealismus – beide in erkenntnis-theoretischem Sinne verstanden – sind durch ihre Abschleifung in jahrhundertelangem Gebrauch unscharf und mehrdeutig geworden. Gleichwohl sind sie zur kurzen Charakterisierung philosophischer Grundrichtungen kaum entbehrlich und daher noch immer in Verwendung.

Unter Realismus soll ganz allgemein jene Denkrichtung verstanden werden, die, von der Möglichkeit einer echten Transzendenz des Erkennens überzeugt, die Annahme einer außerhalb jedes Erlebniszusammenhanges stehenden Realität zur Erklärung des bewußt Gegebenen in letzter Entscheidung für unentbehrlich hält. Unter Idealismus soll ganz allgemein jene Denkrichtung verstanden werden, die, echte Transzendenz des Erkennens für unmöglich erachtend, in letzter Entscheidung das bewußt Gegebene aus sich selbst zu erklären sich verpflichtet fühlt. Auf die Letztheit oder Endgültigkeit der Entscheidung, die somit innerhalb eines Denksystems die höchst erreichte Reflexionsstufe darstellt, kommt es dabei an. Eine Mittelstellung zwischen Realismus und Idealismus nimmt der Phänomenalismus ein, der zwar eine absolute Realität voraussetzt, sie aber ihrer Beschaffenheit nach für unerkennbar hält, im übrigen aber, ebenso wie der Positivismus, mehr realistisch oder mehr idealistisch gemeint sein kann. Für den Realismus gibt es also eine echt transzendente „Außenwelt“, während der Idealismus ihre Annahme für unzulässig, überflüssig oder zumindest unbeweisbar erklärt. Wenn man, wie es hier geschieht, unter „wirklich“ dasjenige versteht, was unmittelbar erlebt wird, und unter „real“ dasjenige, was glaubens- oder

urteilsmäßig für wirklich gehalten wird, ohne unmittelbar als wirklich erlebt zu werden, so läßt sich auch kurz und schematisch sagen, daß der Realismus die Wirklichkeit aus dem Realen erklärt, der Idealismus aber das Reale aus dem Wirklichen.

Nun kann ja weder der Realismus die Wirklichkeit des Erlebens bestreiten, noch der Idealismus die Tatsache, daß es ein Weltbewußtsein gibt, dessen konstitutives Merkmal der Glaube an die Realität seiner Welt ist. In der Anerkennung der Erlebniswirklichkeit besteht so kein Gegensatz; dieser kommt erst zum Vorschein in Hinsicht der Realität und ihres Verhältnisses zur Wirklichkeit. Erst hier scheiden sich die Wege von Realismus und Idealismus. Daß die erkenntnistheoretische Priorität auf Seite der Wirklichkeit liegt, steht dabei außer Zweifel. Sie ist im Seinbewußtsein verankert und bleibt davon unberührt, was man in metaphysischer Hinsicht von ihr halten will. Daß es aber neben oder hinter ihr eine ichfreie Realität gibt, ist nicht ebenso selbstverständlich, sondern beruht auf einer Annahme metaphysischen Charakters, deren natürliche Überzeugungskraft für die Philosophie nicht bindend ist. Man kann etwas glauben als Mensch, was man nicht glaubt als Philosoph. Die Beweislast liegt daher auf Seite des Realismus: es kommt darauf an, welche Gründe rationaler Art er für seine Thesen ins Feld zu führen vermag. Der Transzendentalphilosophie liegen die Standpunkte des Realismus und des Idealismus als zwei Denkmöglichkeiten vor. Die Entscheidung zwischen ihnen liegt bei ihr und hängt auf das engste mit dem Transzendenzproblem zusammen. Daß echte Transzendenz nicht mit Transsubjektivität und Transmentalität verwechselt werden darf und Idealität nicht mit Immanenz (im herkömmlichen Sinne) oder gar mit Spiritualität, ergibt sich aus dem Früheren hoffentlich mit hinreichender Deutlichkeit.

Der in diesem Buche eingenommene Standpunkt läßt sich weder schlechthin als Realismus noch als Idealismus bezeichnen. Er ist realistisch insofern, als ihm das Ganze des ichtigen Erlebniszusammenhanges als an sich und durch sich selbst wirklich gilt. Er ist aber doch wieder insofern vorwiegend idealistisch, als er, in möglichster Wirklichkeitsnähe sich haltend, echte Transzendenz des Erkennens ablehnt und mit der Bewußtseinswirklichkeit sein Auskommen zu finden trachtet. Er steht sogar dem ungenau „Solipsismus“ genannten Standpunkte insofern nahe, als er in folgerichtiger Durchführung seiner Methode theoretisch nur einen solchen ichtigen Wirklichkeitszusammenhang als real anerkennt: er ist monistischer Idealismus. Die transzendente Betrachtungsweise stellt sich aber noch über den Gegensatz von Realismus und Idealismus, insofern sie die letzte Entscheidung in allen Realitätsfragen von der Höhe der jeweils erreichten Reflexionsstufe abhängig macht und sich so die Möglichkeit einer Relativierung jeder wie immer gearteten Realsetzung vorbehält. Wenn es nach HERBART die Aufgabe der Philoso-



phie ist, vorgefundene Begriffe zu klären und zu berichtigen, so ist diese Aufgabe hier besonders dringlich.

Das psychologische Motiv, das die Vorliebe für realistische Weltanschauungen begünstigt und ihnen bei vielen von vornherein ein Übergewicht über die idealistischen verschafft, ist die Furcht vor dem Illusionismus, die wieder ihrerseits in dem realistischen Vorurteil wurzelt. Hinter der nicht selten an die Philosophie gerichteten Mahnung, sich nicht allzuweit vom Boden der Wirklichkeit zu entfernen, steckt zumeist nichts anderes als die Abneigung gegen jede Zuzumutung, die gewohnten Denkbahnen des natürlichen Realismus zu verlassen, und mittelbar das Eingeständnis, daß man sich dazu im Ernst nicht fähig fühlt. Wer aber von vornherein entschlossen ist, nichts von seinen natürlichen oder sonst unantastbaren Überzeugungen preiszugeben, und von der Philosophie nur verlangt, daß sie ihm auf irgend einem halbrecherischen Umwege nur wieder das beweise, woran er im Grunde seines Herzens ohnehin nicht zweifelt, der könnte sich füglich der Mühe überhoben fühlen, mit der Philosophie sich überhaupt einzulassen. Immer wieder hört und liest man die Wendung, der Idealismus „verwandle“ die Wirklichkeit in bloßen Schein, er „verflüchtige“ alle Realität und löse die Gegenstandswelt in subjektive Erlebnisse auf. Dahinter steckt mehr als eine bloße Sprechweise. Es drückt sich darin genau wie in dem Abscheu gegen den Solipsismus, tatsächlich so etwas wie ein Gefühl aus, daß bei der Annahme idealistischer Lehren der Boden unter den Füßen schwanke oder sinke. Diese Furcht ist ganz unbegründet. Sie schreibt der Philosophie eine Macht zu, die sie nicht besitzt. An den Dingen der Welt, oder besser: an unserer praktischen Einstellung zu den Dingen der Welt, ändert sich nichts, wenn ein Philosoph an ihnen vorüberschreitet und sie als Vorstellungen bezeichnet, und dann wieder ein anderer, der sie damit tröstet, daß ihnen wenigstens ein Ding an sich zugrunde liege.

Man hat daher wohl auch gemeint, daß der ganze Streit zwischen Realismus und Idealismus ohne Bedeutung sei, ja daß sich mit den Behauptungen beider Richtungen ein wissenschaftlich feststellbarer Sinn überhaupt nicht verbinden lasse. Dieser Einwand trifft aber doch nur einseitig die These des Realismus. Die Funktion, welche der Entscheidung zwischen Realismus und Idealismus zukommt, ist eben keine andere als die, eine zutreffende Charakteristik alles Vorgefundenen und Gedachten zu geben. Diese Charakteristik ist aber eine unvollständige im Realismus, weil er die unaufhebbare Subjektbezogenheit alles Gegebenen außer acht läßt; sie ist eine vollständigere im Idealismus, weil dieser sie beständig mitberücksichtigt. Für die Auffassung des gewöhnlichen Lebens und auch für die Erkenntnispraxis der empirischen Forschung ergibt sich daraus kein Unterschied, denn beide bewegen sich in der Ebene des natürlichen Realismus. Hier hat sogar die realistische Ausdrucksweise ohne Zweifel den Vorzug der Kürze und größeren Einfachheit. Wenn aber der Realist der

empirischen Feststellung: „Der Gegenstand A existiert“, noch hinzufügt: „A existiert real“, so sagt er vom Standpunkte der natürlichen Einstellung aus nicht mehr, als schon in dem Worte „existieren“ enthalten ist und was auch der Idealist bei gleicher Einstellung nicht anders ausdrücken würde. Meint er aber damit, daß dem Gegenstande A ein Ding an sich A' zugrunde liegt, so stellt er damit eine Hypothese auf, die nicht nachprüfbar ist und zur Erkenntnis des vorliegenden Sachverhaltes nichts beiträgt, also überflüssig ist. Wenn der Idealist aber sagt: „A ist jetzt wirklich in der Form der Wahrnehmung“, so drückt er einen Sachverhalt aus, der sich von dem anderen Sachverhalt: „A ist jetzt wirklich in der Form einer Erinnerungsvorstellung“, durch angebbare Merkmale unterscheidet, wenn sich auch damit an der sonstigen Beschaffenheit des A nichts ändert und an dem Glauben an seine empirische Realität sich nichts zu ändern braucht. Weil die idealistische Beschreibung eines vorliegenden Sachverhaltes die vollständigere ist, vermag auch der Idealist jede Behauptung seines Gegners in seine eigene Sprache zu übersetzen, nicht aber umgekehrt. Würde etwa der Realist einwenden: „Eben das ist meine Meinung, daß A nicht bloß als Wahrnehmung oder Vorstellung existiert, sondern auch an sich“, so heißt das in idealistischer Ausdrucksweise: „Er (der Realist) glaubt (ist überzeugt), daß A auch an sich existiert“, womit der Sachverhalt, der in der Aussage des Realisten vorliegt, vollständiger wiedergegeben ist als von ihm selbst. Jede wie immer geartete Aussage wird erst durch ein solches vorgesetztes „ich nehme wahr“, „ich stelle vor“, „ich denke“, „ich nehme an“, „ich glaube“ zu einer vollständigen Aussage über einen vorliegenden Sachverhalt (wobei es auf die Aktivform des Verbums nicht gerade ankommt). Das gilt natürlich auch für jede idealistische Aussage, ohne daß damit aber hier der idealistische Standpunkt verlassen würde. Mit der dogmatischen Behauptung allerdings: „A existiert nur als Bewußtseinstatsache“, würde der Idealist selbst eine Aussage realistischen Gepräges abgeben, sich dadurch mit dem Realisten auf gleichen Boden stellen und dann auch dem gleichen Einwand wie er ausgesetzt sein. Richtigerweise dürfte er nur sagen: „Ich finde keinen Anlaß, dem Dinge A eine andere Art Existenz zuzuschreiben als die bei vollständiger Beschreibung des Sachverhaltes tatsächlich feststellbare“ – eine Aussage, die dann wieder als Antithese zu der weitgehenden Behauptung des Realisten ihren guten Sinn besitzt. So gesehen, stellt sich der Gegensatz von Realismus und Idealismus als der einer unvollständigen und einer (relativ) vollständigen Charakterisierung von Sachverhalten dar.

Unter transzendentalen Gesichtspunkte kommen auch Realismus und Idealismus zunächst nur als vorgefundene Standpunkte in Betracht, denen es ihren richtigen logischen Ort anzuweisen gilt. Der natürliche Realismus beruht, wie gezeigt werden konnte, auf einer praktisch-emotionalen Reaktion: er ist nicht ein Denkstandpunkt, sondern die natürliche Lebensform des em-

pirischen Menschen. Er wirkt aber auch in jeder abgeleiteten Form des Realismus fort in Gestalt des realistischen Vorurteils, das seine Kraft eben auch wieder nur aus jener triebhaften Grundlage schöpft. Man kann daher ganz allgemein sagen, daß für jeden der Realglaube dort beginnt, wo er praktisch-emotional reagiert, aber auch dort aufhört, wo jede Reaktion dieser Art ausbleibt. Je theoretischer die Geisteshaltung wird, desto weiter schiebt sich diese Art Reaktion hinaus. Für den empirischen Forscher gilt auf seinem Gebiete vieles nicht mehr oder nicht in gleicher Weise als real wie im Alltagsleben: er hält sein Urteil zurück, prüft sorgfältig, wählt aus und hütet sich vor zu schneller Anerkennung einer Realität. Er hat sich in weiten Grenzen freigemacht von dem unbedenklich einsetzenden Realglauben des natürlichen Bewußtseins, solange er in seiner theoretischen Geisteshaltung verharrt und sich dadurch der praktischen Einstellung des täglichen Lebens enthoben fühlt. Nicht freizumachen pflegt sich aber der empirische Forscher als solcher von dem realistischen Vorurteil, daß es eine Außenwirklichkeit nach Analogie des natürlichen Realglaubens geben müsse, weil dieses mit seiner Erkenntnisaufgabe nicht in Widerspruch steht und er daher keinen Anlaß hat, seine Realsetzung über das immanente Erfordernis seines Fachs hinaus in ihrer Allgemeinheit einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Vom Philosophen aber wird man verlangen dürfen, daß er in noch tieferer und umfassenderer Weise den Standpunkt des Denkens dem des Lebens gegenüber zur Geltung bringe und grundsätzlich von allen Vorurteilen sich freimache, auch vom realistischen Vorurteil in seinen letzten Auswirkungen. Das bringt aber dann ganz von selbst eine Abwendung vom Realismus und eine Hinwendung zum Idealismus mit sich, wenn auch vielleicht mit gewissen Abstufungen der Entschiedenheit je nach dem Grade jener inneren Befreiung. Der Gehirnanatom THEODOR MEYNER hat es einmal als eine Probe der Denkfähigkeit bezeichnet, die Idealtät der Welt denken zu können.

Wenn so der Realismus eine Lebensform des handelnden Menschen darstellt, so ist der Idealismus ein reiner Denkstandpunkt, der voraussetzt, daß der Denkende sich selbst gegenüber Distanz zu nehmen weiß. Ein reiner Denkstandpunkt ist aber auch nur in rein theoretischer, nicht in praktischer Einstellung festzuhalten. Daher sind wir auch alle Realisten als Menschen und Idealisten nur als Denker. Insofern kann gesagt werden, daß der Idealismus eine in höherem Grade philosophische Geisteshaltung bedingt als der Realismus, weil er ein viel höheres Maß der Losgelöstheit von jeder praktischen Einstellung voraussetzt. Ja es kann geradezu gesagt werden, daß für jeden die Stunde, da er zum ersten Male das realistische Vorurteil durchschaut und sich damit innerlich von ihm freimacht, das Erwachen des philosophischen Geistes bedeutet. FICHTE hatte daher so unrecht nicht, wenn er die Entscheidung zwischen Dogmatismus (worunter er das Denken im Banne des realistischen Vorurteils

verstand) und Idealismus dem Menschen ins Gewissen schob. Denn ohne Zweifel ist die letzte Entscheidung zwischen beiden nicht bloß Sache verstandesmäßiger Überlegung, sondern auch der gesamten Geistesverfassung des Stellungnehmenden. Der Idealismus ist in der Tat eine Funktion geistiger Freiheit und umgekehrt kann es – um einen KANTSCHEN Ausdruck zu gebrauchen – als das Radikal-Böse in der Philosophie bezeichnet werden, wenn man die Zustimmung zu ihren Ergebnissen davon abhängig macht, daß sie unseren Denkgewohnheiten und gefühlsbetonten Vorurteilen nicht allzusehr widerstreiten. Daher auch die Abneigung einseitig oder vorwiegend praktisch gerichteter Menschen gegen idealistische Gedankengänge, die ihnen eine unbegreifliche Verstiegtheit dünken, die nicht ernst zu nehmen sei. Sie sind auch nicht „ernst“ zu nehmen für die Praxis des Lebens, um so ernster aber, wenn wir über dieses Leben nachzudenken beginnen. Denn dann stellt sich unvermeidlich heraus, daß das, was für den Handelnden unentbehrlich ist und ihm darum selbstverständlich zu sein scheint, nicht zugleich eine Wahrheit bedeuten muß für den Denkenden. Wenn somit entschieden werden soll, wer von beiden, der Realismus oder der Idealismus, im Rechte ist, so muß die Antwort lauten: jeder auf seinem Gebiete. Der Realismus behauptet sein Recht in der Sphäre empirischen Daseins und Wirkens, auf Seite des Idealismus aber steht die philosophische Wahrheit. An sich besteht da kein Vorrang des einen vor dem anderen, sondern Unvergleichbarkeit. Nur wenn der Realismus Theorie werden will, erweist er sich als unhaltbar, genau so wie der theoretische Idealismus sich als undurchführbar erweisen müßte, wenn er unmittelbar die Praxis bestimmen wollte.

### Das Duproblem

(MW II 84/85, 89/90, 95–98)

Solange wir innerhalb der natürlichen Weltansicht verbleiben, wird das Du zu keinem Problem. Ein solches entsteht erst unter dem Einflusse der Wissenschaft, die in folgerichtiger Durchführung ihres methodischen Prinzips der Ausschaltung alles Subjektiven auch vor Tieren und Menschen nicht haltmacht. Die Geschichte erfolgreicher Naturwissenschaft ist daher verknüpft mit einer zunehmenden Zurückdrängung der urtümlichen animistischen Naturauffassung. Am entschiedensten setzt aber diese Seelenaustreibung aus der Natur mit dem Aufkommen der mechanistischen Naturbetrachtung am Beginne der neueren Zeit ein. Erst hier konnte der Gedanke entstehen, daß auch die Tiere nichts anderes seien als kunstvolle Automaten (DESCARTES) und der

Mensch nichts anderes als eine Maschine (LAMETTRIE). Damit schien wenigstens im Prinzip die Möglichkeit gegeben, auch die Handlungen der Menschen vor- auszuberechnen „wie eine Mondesfinsternis“ (um mit KANT zu sprechen) und auch die Ursachen dieser Handlungen aus einer Mechanik der Gehirn- atome zu erklären. Die Beseeltheit der Tiere und Menschen konnte unter die- sem Gesichtspunkte als eine überflüssige Annahme erscheinen. Auf einen unüberwindlichen Widerstand stößt diese Betrachtungsweise aber in ihrer Anwendung auf die eigene Person. Denn ganz anders als bloß in der Art eines Mechanismus hat doch jeder sein seelisches Selbsterleben für sich, und auch nach dessen Transformation zur Leibesvorstellung nimmt doch der eigene, empfindungsdurchzogene Leib eine unvergleichliche Ausnahmstel- lung unter den anderen Körpern ein. So konnte die Antithese entstehen: nur ich allein ein denkendes und fühlendes Wesen, die anderen see- lenlose Automaten. Aber auch gegen diese Formel erhebt sich wieder ein starker gefühlsmäßiger Widerstand. Denn ungebrochen steht ihr doch auch wieder der natürliche Duglaube gegenüber. Aus seinem Zusammenstoß mit der mechanistischen Weltansicht entsteht das solipsistische Problem: Läßt sich die Realität des Fremdseelischen, an die zu glauben wir nicht umhin können, auch theoretisch rechtfertigen und aufrecht erhalten? Es ist kein Zufall, daß dem Altertum und dem Mittelalter das Duproblem fremd blieb und daß es sich erst in der neueren Philosophie zu regen beginnt, nachdem die Auffassung der Dukörper als rein physischer Mechanismen möglich geworden war. Es haftet aber nicht an der Mechanik als solcher, sondern an der grundsätzlich für mög- lich gehaltenen physiologischen Erklärbarkeit der Vorgänge im Dukörper. Es entspringt so nicht, wie man gewöhnlich annimmt, dem subjektiven Idealismus, sondern dieser selbst entsteht umgekehrt erst auf Grund der Einsicht in die Einzigkeit und Einsamkeit des Eigenerlebens und diese wieder erst da- durch, daß es möglich erschien, das Verhalten der Dukörper und ihre Aussagen auch ohne Annahme eines Fremdseelischen zu deuten. Erst wenn dieser An- satzpunkt gewonnen ist, können auch erkenntnistheoretische Überlegungen zu einer weiteren Verschärfung der Problemlage führen.

Sobald man also über das Du nachzudenken beginnt, sieht man sich vor eine antinomische Sachlage gestellt. Die Dukörper sind für uns beseelt, weil wir uns der Unwiderstehlichkeit des Tuismus nicht zu entziehen vermögen, und doch wieder zeigt die einfachste Besinnung, daß jeder nur seines eigenen Er- lebens unmittelbar gewiß ist und daß auch die Gedanken und Gefühle der anderen im Grunde immer seine eigenen Gedanken und Gefühle sind; wie denn auch für jeden das Verstehen anderer in dem seine Grenze findet, was ihm aus seiner Eigen erfahrung bekannt und vertraut ist. Vom theore- tischen Standpunkt aus besitzen daher die Aussagen des natürlichen Tuismus nur den Rang von Erlebnisaussagen. Ihre unangreifbare Form ist: „Ich

halte die Mitmenschen für beseelt.“ Werden sie aber in der Form ausgespro- chen: „die Mitmenschen sind beseelt“, so nehmen sie den Rang einer objekti- ven Wahrheit für sich in Anspruch, der sich theoretisch nicht rechtfertigen läßt. Theoretisch richtig müßte es dann heißen: „sie sind für mich beseelt“, wobei in dem „für mich“ der Tuismus schon wieder in Solipsismus umschlägt. Zwischen Wirklichkeit und Wahrheit scheint hier ein unauflöslicher Gegensatz zu bestehen. Der Tuismus ist durch den Solipsismus nicht widerlegt, weil er als Tatsache der Wirklichkeit überhaupt nicht widerlegbar ist; der Solipsismus wieder ist seinerseits nicht durch den Tuismus widerlegbar, weil er sich, wie es scheint, auf unangreifbare Gründe stützt, die jenem fehlen. Die Auflösung die- ser Antinomie ist nur von einer Klärung der Begriffe zu erwarten, die ihrer in der Tat gar sehr bedürfen.

Es ergeben sich im ganzen drei verschiedenartige Stellungnahmen zum Du- problem.

Es gibt Eigen- und Fremdseelisches vom Standpunkte des natürlichen Tuismus aus.

Es gibt weder Eigen- noch Fremdseelisches auf dem Standpunkte peri- pherer Einstellung.

Es gibt nur überindividuell Seelisches im Sinne eines allumfassenden Er- lebniszusammenhanges, der das empirische Ich und das empirische Du in sich begreift, vom Standpunkte zentraler Betrachtungsweise.

Der scheinbare Widerspruch dieser drei Aussagen findet darin seine Auflö- sung, daß sie nicht auf gleicher erkenntnistheoretischer Ebene liegen und daher auch nicht miteinander in Vergleich gezogen werden dürfen, eben darum aber auch nicht miteinander in Widerstreit treten. Sofern der natürliche Tuismus in der Sphäre des Gefühlsmäßigen bleibt, gehört er dem Reiche der Wirklichkeit an und ordnet sich auch ohne Widerspruch dem natürlichen Weltbilde ein. Das Ergebnis peripherer Einstellung ist der Standpunkt objektiver Wissen- schaft, die es mit dem Seelischen überhaupt nicht zu tun hat, weder mit dem eigenen noch mit dem fremden. Das Ergebnis der zentralen Einstellung gilt wieder nur von dem überhöhten Standpunkte der Transzendentalphilosophie aus, der die beiden anderen unter sich begreift, sie durch ihre Beschränkung auf eine gewisse Sphäre relativiert, in ihrer Relativität aber auch zu rechtfertigen vermag. So wird auch der natürliche Duglaube durch die Philosophie nicht angegriffen und als falsch erklärt, sondern nur aus dem Reiche der Wahrheit in das der Wirklichkeit zurückgewiesen und durch die Einsicht in die monisti- sche Struktur dieser Wirklichkeit seinem wahren Wesen nach verstanden und erklärt. Eine Erscheinung erklären heißt aber, wie JAMES einmal sagt, nicht sie unterdrücken. Ebenso wird der periphere Standpunkt unter Berücksichtigung seines methodischen Prinzips grundsätzlicher Vernachlässigung der psychi- schen Komponente als durchaus folgerichtig anerkannt. Was für den Menschen

als fühlendes Wesen gilt, muß nicht Geltung haben für die Einstellung der Wissenschaft, und was in dieser gilt, muß nicht eine endgültige Wahrheit für die Philosophie bedeuten.

Erst wenn die drei genannten Einstellungen sich in methodisch unreiner Weise kreuzen, entsteht das Duproblem in seiner gewöhnlichen Fassung, das sich aber im Grunde eben deshalb zuletzt als ein Scheinproblem herausstellt. Jene Durchkreuzung entsteht aber nur daraus, daß keine der drei Einstellungen folgerichtig festgehalten zu werden pflegt. Das trifft auf den Duglauben zu, wenn er als theoretische Wahrheit zu gelten beansprucht, die dann unter kritischem Gesichtspunkte als entehrlische und nicht verifizierbare Hypothese erscheinen muß. Aber auch die periphere Einstellung wird zumeist nicht folgerichtig durchgeführt, weil auch bei einer rein theoretischen Geisteshaltung, wie sie hier vorausgesetzt wird, das Icherleben des Forschers sich nicht ausschalten läßt und so unwillkürlich der eigene Leib im Selbstbewußtsein des in objektiver Einstellung Denkenden doch wieder eine Ausnahmstellung einnimmt und zu einem Vergleich herausfordert. Die zentrale Einstellung bleibt deshalb wieder nicht folgerichtig, weil das primäre Ich, wenn es zum Gegenstande des Nachdenkens gemacht wird, sich sofort zur Vorstellung seiner selbst zu transformieren beginnt und Anschluß an die Umweltvorstellung sucht. Dadurch kommt es auch in den beiden letzten Fällen wieder zu einer methodisch nicht gerechtfertigten Annäherung an die Ebene des natürlichen Tuismus, dessen Gefühlsgewißheit dann verwirrend in die theoretische Überlegung einbricht. Wird der Tuismus dann, statt aus der theoretischen Sphäre verwiesen zu werden, in seiner primitiven Form als Behauptung abgelehnt, wie es vom rein theoretischen Standpunkt aus nicht anders möglich ist, so ergibt sich notwendig der Anschein eines Solipsismus, dessen Wesen eben die Leugnung oder Verneinung des Du auf der Ebene natürlicher Einstellung ausmacht.

Diese Vermengung der Gesichtspunkte ist aber nun allerdings nicht bloß eine logische Verfehlung, vor der man nur zu warnen brauchte, um sie ein für allemal unschädlich zu machen. Sie hat vielmehr in der Natur unseres Selbstbewußtseins ihre im gewissen Sinne unaufhebbare Grundlage und kommt daher in Gestalt einer eigentümlichen Dialektik peripherer und zentraler Einstellung immer wieder zum Vorschein. Geht man im Sinne zentraler Einstellung vom Erlebnis aus, so läßt sich dieses nicht festhalten, sondern wandelt sich durch alle Transformationsstufen zur Leibesvorstellung, auf jeder dieser Stufen aber wieder in seiner primären Urgegebenheit sich erneuernd. Geht man im Sinne peripherer Einstellung von der objektivierten Leibesvorstellung aus, so tritt eine Rücktransformation ein, die den nun ichfrei zu denkenden Körper doch wieder zum „eigenen“ Leib werden läßt und dann auch auf die Fremdkörper übergreift. Aus diesem Schwebezustande des Selbstbewußtseins erklären sich alle Denkschwierigkeiten des Duproblems. Dem primären Ich wie

dem entseelten Ichleib unterschiebt sich eben doch immer wieder das Bild der psychophysischen Person, von der alles das nicht gilt, was bei folgerichtigem Festhalten einer bestimmten Einstellung von jenen beiden ausgesagt werden kann. Jenes psychophysische Ich ist aber begrifflich nicht streng faßbar, weil es selbst nur eine bewegliche Mittellage zwischen dem Anfangs- und Endpunkte der Transformation darstellt. Da man nun das Seelische an den Körpern nicht zu entdecken vermag, wird es unter dem Zwange des natürlichen Duglaubens in ihr unsichtbares Innere verlegt. Und da ja alles Wirkliche seine psychische Komponente besitzt, kommt man schließlich dazu, auch das gesamte Weltbewußtsein den Ich- und Dukörpern einzulegen und es gegeneinander abzuschließen. Eben dies aber ist es, was Verwirrung stiftet. Eine einfache Überlegung zeigt ja doch wieder, daß Ich- und Dukörper nur innerhalb jenes Weltbewußtseins ihren Bestand haben und dieses daher in seiner Gänze nicht wieder an einzelne Körper gebunden sein kann. Damit hebt jene Dialektik der Gesichtspunkte von neuem an, die das Duproblem zu einem Vexierproblem macht, das aber doch nur auf einem gewissen unklaren Zwitterstandpunkte der Überlegung sein Wesen zu treiben vermag. Für die Auflösung, oder vielleicht besser gesagt, für die Aufklärung dieser verworrenen Problemlage gibt es nur den einen Weg: jede der drei möglichen Einstellungen zum Duproblem strenge auseinanderzuhalten, so daß sie nicht miteinander in Wettstreit geraten. Das ist aber wieder nur möglich auf Grund der Einsicht in die Natur unseres Selbstbewußtseins und diese wieder nur auf Grund einer richtigen Fassung des Verhältnisses von Physischem und Psychischem überhaupt. Der Schlüssel zur Auflösung des Duproblems liegt im psychophysischen Problem.

### Metaphysik als Erlebnis

(MW II 210–214)

Die Leistung der Metaphysik als Wissenschaft ist die Aufzeigung der Irrwege, in die das Denken unvermeidlich sich verliert, wenn es sich kritiklos der Führung durch die Sprache unterstellt. Die daraus sich ergebende Berichtigung der Begriffe und Befreiung von Vorurteilen gestattet es ihr auch, die im engeren Sinne metaphysischen Probleme ihrem wahren Sinne nach zu verstehen und ihre Lösung bis an die Grenzen rationalen Erkennens vorzutreiben. Zu überschreiten vermag sie diese Grenzen aber nicht; nicht nur nicht nach außen hin in der Richtung auf ein Jenseits des Bewußtseins, sondern auch nicht nach innen zu in der Richtung auf das Urerlebnis. Es ist schon viel, wenn sie zu zeigen vermag, wo jene Grenzen liegen und was ihre Unüberschreitbarkeit