

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 Porträ

In Vorbereitung befinden sich A
Alois Höfler (herausgegeben von
gegeben von Franz Austeda) —
Kremsmayer).

XXANTIOU v. 000000/000000

antiquarisch
antiquarischer Tite

36.00 EUR



9783000010507

0170

NIG-Shop

FRANZ DEUTICKE WIEN

ÖSTERREICHISCHE DENKER · III

Robert Reininger

Philosophie des Erlebens

Ausgewählt, herausgegeben und eingeleitet
von

Karl Nawratil

1976
VERLAG FRANZ DEUTICKE WIEN

thode im Dienste jener Aufgabe, welche der Philosophie gesetzt ist: sich erst in der Erkenntnis der allerletzten Prinzipien zu vollenden.

Der Prozeß der Transzendierung jeder vorgefundenen oder sich ergebenden Wahrheit durch ihre Rückversetzung in das Reich der Wirklichkeit, diese Zurückschiebung der Probleme, kann nicht ins Endlose gehen. Ist doch jeder Schritt dieses Vorganges selbst wieder nur in einem Urteile möglich, also in der Form der Wahrheit. Es muß daher für jede Philosophie eine Sphäre letzter und endgültiger Wahrheiten geben, welche zu transzendieren wenigstens vorläufig kein Anlaß mehr gefunden wird oder augenblicklich keine Möglichkeit mehr vorliegt. Es hat daher jede Philosophie ihre Wahrheit für sich, selbst ein radikaler Skeptizismus in Gestalt der Überzeugung, daß es ein Kriterium der Wahrheit nicht gibt. Die transzendente Methode bedingt so zwar die Relativierung vieler Wahrheiten durch Aufzeigung der Ebene, auf der sie allein ihre Gestaltung behaupten, aber nicht eine Relativierung der Wahrheit selbst.

Das psycho-physische Problem

(Aus dem gleichnamigen Werk, 1. Aufl., Wien und Leipzig 1916, Braumüller, S. 143–165)

Als die Grundschwierigkeit für die Aufklärung des Verhältnisses von Leib und Seele hat sich jene herausgestellt, welche allen Problemen, die den Begriff des Seelischen mitenthalten, gemeinsam ist: daß nämlich jede theoretische Betrachtung sich in Vorstellungen bewegen und auf Vorstellbares sich beziehen muß, während das Seelische in seiner Unmittelbarkeit nur erlebbar, aber nicht eigentlich vorstellbar ist; daher es jeder Reflexion als das, was es ist, sozusagen unter den Händen entschlüpft. Um klare und deutliche Vorstellbarkeit zu gewinnen, müssen die seelischen Erlebnisse alle Stufen ihrer möglichen Objektivierung durchlaufen haben; erst dann sind sie den Leibesvorgängen erkenntnistheoretisch kommensurabel und lassen sich zu ihnen widerspruchslos in ein kausales oder funktionelles Verhältnis bringen. Sie haben dann aber auch aufgehört, „psychisch“ zu sein und gehören wie alles sinnlich Vorstellbare auf die physische Seite. Auf diese Weise läßt sich zwar eine im Prinzip lückenlose Reihe physischer Erscheinungen herstellen, aber das eigentlich Seelische bildet kein Glied dieses Zusammenhanges mehr und läßt sich in ihm auch nicht wiederfinden. In ihm darf vom Ich als Erlebnis, von seelischer Innerlichkeit, aber auch von Wert, Bedeutung und dergleichen überhaupt nicht mehr die Rede sein. Auch der scharfsichtigste Beobachter der Gehirnvorgänge würde in ihnen nichts davon entdecken können, eben weil er „Beobachter“ ist, also auf sinnliche Wahrnehmung sich beschränken muß. LEIBNIZ charakterisiert diesen Um-

stand sehr anschaulich durch das Bild eines zur Größe einer Mühle erweiterten Gehirnes, in die man eintreten könnte, ohne in ihrem Getriebe irgendeine Andeutung seelischer Prozesse zu finden. Insoweit ist die Sachlage durchaus klar und einfach und auf Seite des Leibes und seines Verhältnisses zur Umwelt ist grundsätzlich alles in Ordnung.

Die Wirnisse beginnen erst, wenn man bei jener Objektivierung des Psychischen auf halbem Wege stehenbleibt, wenn man also Erlebnisse zwar als Leibesempfindungen auffaßt und am Leibe lokalisiert, ihre Objektivierung aber nicht bis zur vollen Anschaulichkeit somatischer Prozesse durchführt. Dann ist zwar eine gewisse primitive Beziehung des erlebten Psychischen zum Leiblichen durch Vermittlung jener Zwischenstufen gegeben; sie ist aber doch nicht befriedigend auszudenken, weil immer die Besinnung dazwischentritt, daß ein seelisches Erlebnis, zum Beispiel ein Gefühl, seiner unmittelbaren Natur nach doch etwas anderes ist als eine Summe von Organempfindungen. Es tritt dann jenes merkwürdige Schwanken der Überlegung ein, das die Psyche zwar nicht von ihrer deutlich bemerkbaren Beziehung zu leiblichen Vorgängen loslösen kann, in dem Versuche aber, diese Beziehung widerspruchslos festzustellen, immer wieder an der nachträglichen Besinnung auf die Wesensverschiedenheit beider scheitert. Hinter allen einzelnen Seelenvorgängen, die in ihrer bereits halb objektivierten Isolierung bestimmten Leibesvorgängen zugeordnet werden könnten, steht eben immer wieder das noch undifferenzierte, einheitliche Ich-Erlebnis als das eigentlich und seiner Natur nach unaufhebbare Seelische. Das erlebte Ich ist aber immer nur das eigene Ich. Was das überhaupt heißt: etwas seelisch innerlich erleben, kann jeder nur an sich selbst erfahren, aber niemals direkt an anderen beobachten. Die fremde Innerlichkeit ist als solche vom Denkenden nicht unmittelbar erlebbar, sondern höchstens (wieder im eigenen Inneren) nach erlebbar, während sie als „vorgestellt“, je nach dem erreichten Grade der Anschaulichkeit dieser Vorstellung, bereits wieder zur physischen Seite hinüberneigt. Daher hat das erlebbare Psychische auch eine innere, lebendige Beziehung immer nur zum eigenen, das ist als eigen empfundenen, vom eigenen Lebensgeföhle durchströmten Leibe, nicht zum „menschlichen Leibe überhaupt“, der bereits ein entseeltes und substantialisiertes Reflexionsprodukt ist. Daher erscheint auch der anatomisch und physiologisch in allen Teilen und Funktionen bestimmte und erkannte Leib vom Standpunkte des eigenen Ich-Erlebnisses aus stets als ein innerlich toter Leib, mag er auch als äußerlich lebendig, das ist als bewegt und bewegbar gedacht werden; er ist durch seine Überführung in reine Vorstellbarkeit für das lebende Ich zu einem fremden Körper geworden, den als „eigenen“ zu bezeichnen nur durch eine nachträgliche Inversion der reflexiven Betrachtung möglich ist. Es spielt hier nicht nur jene geföhlsmäßige Denkgewohnheit mit – auf die schon L. FEUERBACH hinwies – daß wir näm-

lich unsere Kenntnis der inneren Teile des Leibes nur aus dem Studium des Leichnams schöpfen, sondern auch der prinzipielle Umstand, daß für die naturwissenschaftliche Untersuchung auch der eigene Leib nur als Gegenstand indirekter Wahrnehmung und Beobachtung existiert und daß jene in Befolgung eines durchaus berechtigten methodischen Grundsatzes gerade das Innerlich-Seelische an ihm, seine empfundene Lebendigkeit, vollständig ignorieren muß. Für sie besteht der Cartesianische Automatismus des tierischen Körpers durchaus zu Recht, während Ausdrücke, die auf das Seelisch-Innerliche dieser Körper hinweisen, nur als vorläufige Abkürzungen der Darstellung Platz finden dürfen. Es hängt dies letzten Grundes damit zusammen, daß im System unserer Vorstellungen (im erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffe) das lebendige Ich gar nicht vorkommt. Zu dem als Automaten vorgestellten menschlichen Leib hat aber das Seelische überhaupt kein angebbares inneres Verhältnis mehr. Daher muß das Psychische und mit ihm das Ich-Erlebnis in der Betrachtung fremder Körper (und auch der eigene Leib ist als anatomisch-physiologische Vorstellung ein solcher fremder Körper) stets bloß als Epiphänomen der somatischen Vorgänge erscheinen; nur beim Denkenden selbst ist es Urphänomen; daher die naturwissenschaftliche Betrachtung schließlich vor diesem haltmachen muß, soll sie nicht in eine grob materialistische Leugnung des Seelischen überhaupt auslaufen, gegen welche das elementarste Wirklichkeitsgefühl sich stets auflehnen und im Widerstande dagegen allenfalls lieber zu spiritualistischen Deutungen Zuflucht nehmen wird.

In der anatomisch-physiologisch durchgebildeten Leibesvorstellung kommt somit jenes Moment, welches für jeden „seinen“ Leib zu seinem eigenen macht, gar nicht vor. Aber gerade hier, und allein nur hier, liegt der Punkt, an dem das Physische mit dem Psychischen in unmittelbare Berührung tritt. Der eigene Leib ist uns nämlich auf zweifache Weise gegenwärtig: Einmal als anschaulicher Wahrnehmungsinhalt wie alle anderen Körper und dann zugleich auch durch jene eigentümlichen Eigenempfindungen, welche als Organempfindungen, affektive Empfindungen und dergleichen die Wahrnehmungen der Vorgänge und Bewegungen dieses einen Leibes begleiten und ihn vor allen anderen Körpern auszeichnen. Diese Leibeseigenempfindungen hängen mit dem seelischen Kern des Ich-Erlebnisses ungleich inniger zusammen, als jene äußere Leibeswahrnehmung, was schon in ihrer mangelnden oder vermindernten Anschaulichkeit zum Ausdruck kommt; sie stehen dem Psychischen näher wie jene dem Physischen. In diesem Mittelgebiete zwischen der reinen Innerlichkeit des seelischen Ich-Erlebnisses und der reinen Äußerlichkeit der substantialisierten Leibesvorstellung muß sich, wenn irgendwo, das unmittelbare Verhältnis des Seelischen und Körperlichen offenbaren. Mit dem Vorbehalte zeitlicher Verschiebung, der gegen jeden Identitätsstandpunkt geltend gemacht wurde, läßt sich

sagen: Der eigene Leib wird als Ich innerlich erlebt, das Ich als Leib äußerlich vorgestellt. Oder anders ausgedrückt: Das Ich existiert als Leib nur insofern, als es anschaulich vorgestellt wird, ein bestimmter Leib als Ich nur insofern, als er innerlich erlebt wird. Die Wurzeln des Problems von Leib und Seele liegen daher viel tiefer, als wo sie gewöhnlich gesucht werden: Nicht in dem unausdenkbaren Zusammenhänge von rein Seelischem und substantialisierten organischen Prozessen, sondern in den Übergängen vom eigenen direkten zum eigenen indirekten Leibesbewußtsein. Hier gilt es, das lebendige Verhältnis beider im unmittelbaren Bewußtsein zu erhaschen und für die reflexive Betrachtung festzuhalten, ohne doch dem natürlichen Tatbestande durch vorzeitig erstarrende Begriffsbildung Gewalt anzutun. Erst von hier aus kann dann auch eine begründete Stellungnahme zur objektiven, somatologischen Leibesvorstellung in ihren Verhältnissen zum Seelischen überhaupt gewonnen werden.

Vor allem muß festgehalten werden, daß Physisches und Psychisches überhaupt in der unmittelbaren Erfahrung keinen existentialen Gegensatz bilden, sondern in jedem Bewußtseinsaugenblicke auf das innigste miteinander verbunden sind. Zu zwei verschiedenen Existenzformen werden sie erst durch begriffliche Fixierung, wenn nämlich das Physische durch die „absolute Betrachtungsweise“ (AVENARIUS) von seiner natürlichen Ich-Beziehung abgetrennt und die Einheit des psychischen Gesamterlebnisses durch isolierende Namengebung in einzelne „psychische Erscheinungen“ zerlegt und damit mehr oder weniger spirituell substantialisiert wird. Erst dann entsteht jener Schein, als würden zwei Reihen existential verschiedener Erscheinungen nebeneinander hergehen, die sich entweder gar nicht (Parallelismus) oder nur in einem Punkte berühren (Dualismus). In Wahrheit bildet die unmittelbare Erfahrung jedoch eine Kette unzerreißbar zusammenhängender Glieder, von denen jedes psychisch und physisch zugleich ist, nur daß an ihnen bald die Erlebnis- und bald die Vorstellungsseite quantitativ überwiegt, wodurch ihr besonderer Charakter als mehr psychische oder mehr physische Wirklichkeitsbestandteile bedingt ist. Die den Tatsachen am meisten angenäherte Beschreibung ist hier noch die eines beständigen Wechsels von vorstellendem und erlebendem Bewußtsein.

Das gleiche gilt nun auch von den beständigen Übergängen, die sich zwischen dem erlebenden oder direkten und dem vorstellenden oder indirekten Selbstbewußtsein vollziehen. Auch hier läßt sich ein Abwechseln zwischen beiden als fundamentale Tatsache feststellen: Das Bewußtsein eigener Existenz ist bald ein unmittelbares intuitives Erfassen seelischer Innerlichkeit: das Ich-Erlebnis; bald eine mehr mittelbare Vorstellung der eigenen Person im Verhältnis zu ihrer Umwelt: die Ich-Vorstellung oder der Ich-Leib. In der konkreten Wirklichkeit sind beide stets und in jedem Augenblicke auf das

innigste miteinander verschlungen. Wenn wir daher von einem Wechsel beider sprechen, so ist dies – abgesehen von einem quantitativen Überwiegen des einen oder anderen – nur so zu verstehen, daß sich die Aufmerksamkeit bald mehr auf die Innerlichkeit des Ich-Erlebnisses, bald mehr auf die objektive Leibesanschauung richtet. Denn jenes Ich-Erlebnis begleitet in seiner stets gegenwärtigen und einheitlichen Unmittelbarkeit als beständig sich erneuernder seelischer Hintergrund auch jene Vorstellungen, die sich auf den eigenen Leib beziehen. Jeder Querschnitt durch unser kongretes Selbstbewußtsein zeigt uns (ebenso wie jeder Querschnitt durch unser Bewußtsein überhaupt) beides zugleich in inniger Verbindung: Ohne die seelische Komponente würde der wahrnehmbare Leib nicht als eigener empfunden, ohne Anlehnung an die Leibesanschauung würde das seelische Selbst jeder Vorstellbarkeit entbehren, ja nicht einmal „bewußt“ werden können. Daher haben wir es auch in der Beschreibung dieses Wechsels schon in gewissem Sinne mit einem Reflexionsprodukte zu tun: denn nur in der Erinnerung an eben vergangene Bewußtseinsmomente lassen sich die beiden Komponenten des in der Gegenwart stets einheitlichen psycho-physischen Ich-Bewußtseins scheiden und zueinander in Beziehung setzen. Es hängt das letzten Grundes wieder damit zusammen, daß Erlebnisse in ihrer Unmittelbarkeit überhaupt nicht vorstellbar sind. Wollen wir sie aber vorstellen, um sie denkend erfassen zu können, so verwandeln sie sich unvermerkt in ein anderes, als das sie im Augenblicke ihrer Gegenwart waren. Vorstellungen und Erlebnisse können zwar miteinander hergehen, aber in der Erinnerung, auf welche die Überlegung angewiesen ist, tritt stets eine Verschiebung ein: Während die Vorstellungsinhalte wenigstens scheinbar beharren, ist das sie ursprünglich begleitende Erlebnis inzwischen entwirkt und hat einen anderen, neuen Platz gemacht. Jenes ursprüngliche Erlebnis ist dann nicht mehr seelisches Erlebnis, sondern ist unter dem Blicke reflexiver Aufmerksamkeit gleichsam erstarrt; es ist in der Erinnerung selbst zu einer Vorstellung, und zwar zu einer auf den eigenen Leib sich beziehenden Vorstellung geworden. Nur diese eigentümliche Umwandlung, die das Psychische in der Reflexion erfährt, läßt sich direkt beschreiben und ist mit jenem Wechsel mittelbaren und unmittelbaren Selbstbewußtseins eigentlich gemeint.

Aber auch ohne Reflexion und ganz unwillkürlich vollzieht sich eine solche Wandlung der Selbstauffassung in jedem Augenblicke unseres bewußten Lebens, wenn auch zumeist mit solcher Schnelligkeit, daß sie dem reflexiven Erfassen selbst in der Erinnerung an eben vergangene Bewußtseinsmomente kaum standhält. Fragt man einen Menschen nach seinem Ich, so wird er zunächst auf seinen Leib zeigen; zugleich wird er aber deutlich fühlen, daß jener Leib, den er selbst äußerlich wahrnimmt und den andere wahrnehmen können, noch nicht sein wahres Ich ist, daß vielmehr erst innerhalb dieser Leibes-

schauung ein unsagbares Etwas lebt, das er mit seinem „Ich“ eigentlich gemeint zu haben glaubt, das er aber nur selbst fühlen, nicht aber anderen zeigen oder auch nur deutlich mitteilen kann. Jeder Versuch einer solchen Mitteilung, ja jeder Versuch, es sich selbst deutlich zu Bewußtsein zu bringen, führt unvermeidlich wieder zu seiner Umsetzung in optische und haptische Bilder, und zwar um so sicherer, je deutlicher und anschaulicher diese Mitteilung werden will. Es tritt dann ein eigentümliches Intermittieren von erlebendem und vorstellendem Bewußtsein ein, indem bald mehr das seelische und bald mehr das körperliche Ich in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Denn so wenig die anschauliche Leibesvorstellung unser Selbstbewußtsein erschöpft, so wenig ist es andererseits auch möglich, das rein seelische Ich-Erlebnis, das nur ein unbestimmtes Gefühl ist, im Blickpunkte des Bewußtseins festzuhalten, weil es, an sich selbst und seinem eigentlichen Wesen nach nicht vorstellbar, bei jedem Versuche, es ins vorstellende Bewußtsein zu erheben, sofort eine Anlehnung an die Leibesvorstellung sucht. Hier liegt eben unter dem Einflusse der substantialisierenden Betrachtungsweise eine parallelistische Deutung ungemein nahe. In Wahrheit handelt es sich aber bei jenem Wechsel nicht um einen Parallelismus (der stets Gleichzeitigkeit und daher auch Beharren des Psychischen voraussetzt), sondern um eine reale Sukzession verschiedenartiger Bewußtseinsmomente. Diese beständige Umsetzung von zuständigem Bewußtsein in gegenständliches und umgekehrt ist vielmehr eine wahre Metamorphose oder Transformation, ein in der Zeit, wenn auch zumeist überaus rasch sich vollziehender Doppelprozeß der Veräußerlichung des Inneren und der Verinnerlichung des Äußeren, der immer dann von neuem einsetzt, wenn das unmittelbare Erleben zum vorstellenden Bewußtsein in irgend welche Beziehung gebracht werden soll. Die abwechselnde Richtung der Aufmerksamkeit, mit der wir diese Umsetzung an irgend einem Punkte beginnen lassen, ist selbst nichts anderes als die Einleitung oder vielmehr ein Ausschnitt dieses Prozesses. Beständig scheint dieses geistige Auge von außen nach innen und von innen nach außen zu wandern, das fließende Erlebnis in der Anschauung festlegend und das Festgewordene wieder in den lebendigen Fluß inneren Geschehens aufnehmend. Aber das, worauf es trifft, ist nicht mehr dasselbe wie im eben entschwundenen Bewußtseinsaugenblicke: Es ist – ganz real zu einem anderen geworden und schon wieder zu einem anderen werdend. Die Reihenfolge dieser Verwandlungen ist nicht umkehrbar. In einer gleichbleibenden Formel ist daher dieser unaufhaltsame Wechsel niemals einzufangen, denn jeder Versuch, ihn an einem Punkte zu unterbrechen, setzt ihn von neuem in Bewegung und führt bei seiner gewaltsamen Durchführung zu einer falschen Substantialisierung des nur in seiner beständigen Umwandlung aktuell wirklichen Selbstbewußtseins.

Die Transformation des Psychischen in Physisches vollzieht sich so als ein

Prozeß „progressiver Materialisation“. Er setzt damit ein, daß der einheitliche Kern des seelischen Ich-Erlebnisses in gesondert bewußte Einzelerlebnisse sich aufzulösen beginnt. Das geschieht in der Weise, daß einzelne, im Augenblicke zu besonderer Intensität anwachsende Erlebnisse sich aus ihm herausheben und gleichsam von ihm abspalten. Diese Abspaltung wird dann durch gesonderte Benennung fixiert und weitergeführt. Das einzelne benannte und durch die Benennung differenzierte Gefühl ist schon nicht mehr das unmittelbar erlebte; es hat durch den Namen bereits ein anschauliches (optisches oder akustisches) Signum erhalten, auch wenn diese Benennung nur innerlich und nur ganz unbestimmt oder andeutend erfolgt. Es wird damit als bereits relativ Gegenständliches dem absolut Zuständlichen des Gesamt-Ich-Erlebnisses gegenübergestellt, wie dies auch die Sprache ausdrückt: „Ich“ fühle Lust oder Unlust, Liebe oder Haß. Jenes Ich, das ein Gefühl von sich aussagt, ist nicht mehr dasselbe, welches dieses Gefühl als eins mit sich selbst erlebte; es hat sich durch diese Aussage gleichsam von ihm in seine innerste Innerlichkeit wieder zurückgezogen und zu ihm in Distanz gesetzt. Während das seelische Ich selbst nichts anderes ist als die noch undifferenzierte Gesamtheit, das ist Einheit seiner Erlebnisse, werden diese durch ihre Absonderung aus ihm bis zu gewissem Grade veräußert und objektiviert. Wollte man jenes einheitliche, streng subjektive Ich selbst sprachlich ausdrücken, so könnte dies nur durch die Formel: „Ich bin Ich“ geschehen. Aber schon das Wörtchen „Ich“ bedeutet in gewissem Sinne die Einleitung eines solchen Prozesses der Umwandlung. Durch diese Bezeichnung wird das subjektive Zentralerlebnis zu einer Person objektiviert, die als solche auch zur physischen Umwelt in ein Verhältnis tritt und von dieser gleichsam anerkannt werden will. Das Wörtchen „Ich“ enthält daher schon die Aufforderung in sich, das Seelische sich vorstellig zu machen und lenkt so ganz von selbst zu seiner Transformation in die Leibesvorstellung hinüber. Wer zu sich „ich“ sagt, unterscheidet damit „sich“, das ist sein Selbstgefühl von seinem vorstellenden Selbstbewußtsein. Sich selbst als Ich vorstellen, heißt aber: sich als Leib vorstellen, der als „eigener“ nur deshalb empfunden wird, weil er vom Lebensgeföhle durchzogen wird. An die Stelle des rein subjektiven Ich-Erlebnisses tritt dann die Summe der jeweils vorhandenen Organ- und Leibesallgemeinempfindungen, also ein Halb-Seelisches, das schon an physische Anschaulichkeit erinnert und sich in seiner weiteren Transformation zum rein Physischen, das ist zur deutlichen Leibesanschauung überführt. Das zu deutlichem Bewußtsein sich erhebende Gefühl hört auf, ein Seelenzustand spezifischer Art zu sein; es wird, sobald sich der Blick der Aufmerksamkeit darauf richtet, zu einem Komplex mehr oder weniger deutlich lokalisierter Leibesempfindungen und endlich zur anschaulichen Vorstellung von Leibesvorgängen selbst. Es hat sich aus dem Psychischen stufenweise in Physisches transformiert.

Richtet sich die Aufmerksamkeit nicht bloß auf den optisch gegebenen Inhalt einer Gesichtswahrnehmung, sondern auch auf das „Sehen“, das ist auf die begleitenden Organempfindungen, so tritt sofort an ihre Stelle die Vorstellung des „sehenden“ Auges; beim Versuche, sich die Organempfindungen des Hörens deutlich bewußt zu machen, an deren Stelle die Vorstellung des Ohres; „denken“ wir an einen gegenwärtigen Schmerz, so schiebt sich sofort in die Schmerzempfindung die Vorstellung des schmerzenden Körperteiles und seiner krankhaften Veränderung ein usw. Im natürlichen Bewußtsein erfolgt diese Übersetzung der Ich-Komponenten alles Gegebenen in körperliche Bilder zu meist in ziemlich unbestimmter, oft ungenauer und unrichtiger Weise. Immer macht aber diese natürliche Transformation beim sinnfällig vorstellbaren Leibe halt, dessen Inneres nur sehr unbestimmt bewußt bleibt. Man kann in dieser mit der Innerlichkeit der Erlebnisse zunehmenden Unbestimmtheit ihrer Transformation ebenso ein physisches Gegenbild der Unvorstellbarkeit des gefühlsmäßigen Ich-Erlebnisses erblicken wie in der Unsichtbarkeit des eigenen Kopfes ein physisches Gegenbild der Unvorstellbarkeit des denkenden Ichs. Die Transformation wird um so bestimmter, die Reihe der Materialisationen, welche sie durchläuft, um so länger, je genauer der eigene Leib auf Grund mittelbarer Anschauung und Belehrung von vornherein gekannt wird. Daß sich zum Beispiel die beim Denken auftretenden Spannungsempfindungen in der Stirngegend in die Vorstellung von Gehirntätigkeit und von Bewegungen der Gehirnmoleküle umsetzen, ist – wie das Beispiel der meisten Griechen, zum Beispiel auch das des ARISTOTELES, zeigt – keineswegs Sache einer instinktiv sicheren Übertragung. Daß sich Herz auf Schmerz reimt, das heißt, daß das unmittelbar erlebte Gefühl in die Vorstellung erhöhter oder stockender Herztätigkeit übergehen kann, ist hingegen eine Tatsache primitiver Erfahrung. In der Tat ist ein lebhaftes Gefühl, zum Beispiel ein Affekt, von der Empfindung körperlicher Bedrücktheit oder Erleichterung im allgemeinen, dann weiterhin von Leibesempfindungen bestimmter Art (Empfindungen veränderter Herztätigkeit und Atembewegung, Muskelspannung u. dgl.) kaum zu trennen. Diese Untrennbarkeit bedeutet aber nichts anderes als einen ungemein raschen Wechsel der Aufmerksamkeit, die sich bald mehr auf die Totalität des Ich-Erlebnisses richtet, aus dem sich jenes Gefühl emporzuheben strebt, bald mehr auf die halb-seelische Objektivationsstufe, die jenes durchläuft, bevor es sich ganz in den Zusammenhang des Vorstellbaren eingliedert. Da ferner jeder deutlich bewußt gewordene Gefühlszustand ein intentionales Objekt besitzt, auf das er sich richtet, so ist ihm auch die Tendenz eigen, sich zur Umwelt in eine vorstellbare Beziehung zu setzen, was zu seiner weiteren Veräußerlichung in Form der begleitenden Vorstellung spezifischer Ausdrucksbewegungen (Änderung der Gesichtsfarbe, reflektorischer oder halbrelektorischer Bewegungen u. dgl.) führt. Hingegen ist es bereits eine reflexive Weiterführung

einer solchen instinktiven Transformation, wenn an die Stelle unbestimmter Empfindungen die bestimmten Vorstellungen somatischer Prozesse treten, auf welche sich jene beziehen. Der körperliche Empfindungszustand als solcher „weiß“ nichts von Schwankungen des Blutdruckes, von Gefäßtonus oder Innervation des sympathischen Systems; er ist überhaupt noch unanschaulich, wenn ihm auch das Bestreben eigen ist, Anlehnung an deutliche Anschauung zu suchen und schließlich in diese überzugehen. Jene erste Transformationsstufe des Psychischen selbst als Empfindung dieser oder jener Leibesvorgänge zu bezeichnen, ist aber Sache der nachträglichen Auslegung, die erst auf Grund mittelbarer Belehrung und Beobachtung möglich ist. Durch diese wird dann weiterhin das ursprüngliche Erlebnis in rein physiologische Vorstellungen vasomotorischer Vorgänge, endlich in Molekularbewegungen und, wenn man will, in Atommechanik übergeführt, womit der transformatorische Prozeß seinen Abschluß erreicht.

Stellt man sich hingegen von vornherein auf den Standpunkt objektiv-wissenschaftlicher Beobachtung des Gefühlsphänomens, betrachtet man also den ganzen Vorgang nicht auch von innen, sondern nur von außen, so entsteht leicht der Schein, als wäre das Gefühl restlos in eine Summe gewisser körperlicher Vorgänge oder allenfalls der Empfindungen dieser körperlichen Vorgänge aufzulösen. Darauf gründet sich zum Beispiel die Gefühlstheorie von W. JAMES, die dieser im Anschlusse an C. LANGE entworfen hat: „Wenn wir nämlich irgend eine starke Gemütsbewegung vorstellen und dann versuchen, von dem Bewußtsein derselben alle Empfindungen ihrer körperlichen Symptome abzuziehen, dann werden wir finden, daß wir nichts übrig behalten, kein ‚psychisches Material‘, aus dem die Gemütsbewegung wieder aufgebaut werden könnte, und daß ein kalter neutraler Zustand intellektuellen Erfassens allein zurückbleibt.“ Das will heißen, daß ein bestimmtes Gefühl eben nur in der Empfindung seiner Symptome besteht und in nichts anderem. „Welches emotionale Bewußtsein von Furcht zurückbleiben sollte, wenn weder die Empfindung beschleunigter Herztätigkeit noch flachen Atmens, weder die Empfindung des Lippenzitterns noch die der Gliederschwäche, weder die der Gänsehaut noch die eines Aufruhres in den Eingeweiden vorhanden wäre, das kann ich mir unmöglich denken. Kann man sich den Zustand der Wut vorstellen und dabei das Schwellen der Brust, Blutandrang ins Gesicht, das Blähen der Nasenflügel, das Aufeinanderbeißen der Zähne und den Drang zu kräftiger Handlung ignorieren, sowie statt dessen schlaffe Muskeln, ruhiges Atmen und ein gelassenes Antlitz sich ausmalen?“ Diese Darstellung enthält etwas wahres, ohne doch nach irgend einer Richtung hin den Tatbestand zutreffend zu beschreiben. Sie leidet vor allem an der Nicht-Unterscheidung vorstellenden und erlebenden („emotionalen“) Bewußtseins. Geht man nämlich von der Vorstellung eines beliebigen Gemütszustandes aus, so ist es schon zu viel, die an und für sich noch

unanschaulichen Leibesempfindungen zu ihrer Darstellung heranzuziehen. Denn „vorstellbar“ ist nur das Anschauliche. Das deutlich vorgestellte Gefühl erschöpft sich in der Vorstellung seiner Symptome, wie das zum Beispiel der Fall ist, wenn wir den Affekt eines uns persönlich gleichgültigen Menschen, etwa einer zeitlich weit zurückliegenden historischen Person, uns vorstellig machen sollen. Hierauf paßt ganz die Beschreibung, welche JAMES von der Wut gibt, ohne zu bemerken, daß er hier von etwas anderem spricht als im Beispiele der Furcht: Hier von der reinen, objektiven Vorstellung eines Wutanfalles, dort vom „emotionalen Bewußtsein“ des sich Fürchtenden. In jenem Falle handelt es sich eben tatsächlich nur um ein mit der Erfahrung übereinstimmendes „Ausmalen“ der äußeren, anschaulich vorstellbaren Symptome. Allerdings können aus diesem Anlasse auch beim Vorstellenden selbst jene primären Empfindungen mitanklingen, die das erlebte Gefühl begleiten, was dann ein Nach- oder Miterleben des letzteren zur Folge hat. Darauf beruht zum Beispiel das Mitleid. Dieses Nacherleben ist aber nicht eine Vorstellung des ehemaligen Erlebnisses, sondern ein neues, wenn auch zumeist schwächeres Erlebnis derselben Art. Geht man aber vom „emotionalen Bewußtsein“, das ist vom unmittelbaren Gemütszustande des Erlebenden aus, so fällt die ursprüngliche Impression keineswegs mit gesonderten und bestimmt lokalisierten Leibesempfindungen zusammen, sondern mit einer eigentümlichen, direkt nicht mitteilbaren Modifikation des totalen Ich-Erlebnisses, mit einem unbestimmten Auf- und Abwogen, Ausdehnen oder Einschrumpfen des seelischen Ichs, das sich in Worten und Bildern niemals adäquat darstellen, sondern eben nur primär „fühlen“ läßt. Erst auf dem Wege fortschreitender Transformation lösen sich aus diesem psychischen Gesamtkomplex in kaum merklichen und noch weniger angebbaren Übergängen einzelne Empfindungen heraus, die an die Leibesanschauung anknüpfen und schließlich in die Vorstellung anschaulicher Symptome selbst übergehen. Dasjenige, was JAMES mit seiner Darstellung eigentlich meint, ist somit nur ein bestimmter Zwischenzustand in dieser natürlichen und stetigen Umwandlung des Psychischen in Physisches, eine auf halbem Wege unterbrochene Transformation, die eben deshalb weder mit dem primären Auftreten des subjektiven Erlebnisses, noch seiner endgültigen Objektivierung in anschaulicher Vorstellung identisch ist.

Auch das Willenserlebnis löst sich bei fortschreitender Objektivierung ähnlicherweise in Spannungs- und innere Bewegungsempfindungen auf, bis von ihm schließlich nichts übrig zu bleiben scheint, als die Vorstellung äußerer Körperbewegung in Verbindung mit der antizipierenden Vorstellung ihres Effektes. Und doch ist uns, wie SCHOPENHAUER mit berechtigtem Nachdrucke betont, der Wille als ein inneres Erlebnis eigener und unvergleichlicher Art auf das intimste bekannt und als solches keineswegs mit jenen Vorstellungen identisch. Gerade das Willenserlebnis hängt mit dem Ich-Erlebnis auf das

engste zusammen. Ob der „Wille“ ein Machtfaktor ist, der in den Gang der Ereignisse selbständig einzugreifen vermag, kann angezweifelt werden. Sicher aber ist, daß er unserem unmittelbaren Gefühle nach als ein Erlebnis besonderer Art auftritt und als solches auch auf dem Wege der Einfühlung zum Prototyp aller unserer Vorstellungen von Kraft, Verursachung und Machtentfaltung überhaupt wird. Woher – so müßte man sich sonst nach dem Schema Humes fragen – stammt denn sonst überhaupt jene Impression, die diesen Begriffen zugrunde liegt, wenn nicht aus der inneren Erfahrung? Daher wäre es hier (gleichwie im analogen Falle der Gefühle überhaupt) gänzlich falsch zu sagen: Der Wille sei „eigentlich“ nichts anderes als eine zentripetale Empfindung oder gar nur die antizipierende Vorstellung automatischer Bewegungen. Alles das sind nur Stufen der Transformation des Willenserlebnisses in die Willensvorstellung. Ersteres ist ausgesprochen seelischer Art, läßt sich aber in vorstellender Weise nicht wiedergeben. Daher ist dasjenige, was man allenfalls „Willensvorstellung“ nennen kann, auch keine Vorstellung des Willenserlebnisses selbst mehr, sondern nur sein transformatorisches Vikariat: ein Vorstellungskomplex, der sich aus mannigfachen Teilvorstellungen anschaulicher und halb-anschaulicher Art zusammensetzt: sekundäre Vorstellung des Willenszieles. Bewegungstendenzen des Leibes und ihr Übergang in Leibesaktionen. An die Stelle eines Psychischen ist ein Physisches getreten, das mit jenem aber nicht identisch ist, sondern nur seine Beziehungen zur Umwelt im vorstellenden Bewußtsein vertritt. Wille und Gefühl lassen sich als solche eben überhaupt nicht vorstellen, sondern nur erleben. Nur die große Raschheit dieser Umwandlung, welche das Seelische auf dem Wege zu seiner vorstellungsgemäßen Bewußtheit durchläuft, kann hier irremachen.

Die entwicklungsgeschichtliche Parallele zu dieser Transformationsrichtung liegt in dem Umstande, daß den einzelligen Protisten höchstens ein dunkles und ganz unbestimmtes Zustandsbewußtsein eigener Lebensförderung zugeschrieben werden kann, das sich erst auf höheren Organisationsstufen allmählich zu deutlich gesonderten Empfindungen und endlich zu objektiven Wahrnehmungen differenziert. Andererseits wieder läßt sich historisch die Wandlung, welche das natürliche Weltbild von primitiven Zeiten bis heute erfahren hat, im Sinne einer allmählichen Umsetzung seiner animistischen Elemente in abgeklärtere Vorstellungsweisen auffassen: als ein Verblässen des rein psychischen Einschlages an ihm bei gleichzeitigem Hervortreten des rein vorstellungsmäßigen, als ein Übergang gefühlsmäßiger Verschwommenheit in anschauliche und verstandesmäßige Klarheit, als eine Übersetzung aus Poesie in Wissenschaft, als eine Transformation von Instinkt und Phantasie in Vernunft. In Hinsicht der Kausationsvorstellungen wird darüber noch zu reden sein. Aber selbstverständlich bleibt der psychische Hintergrund des Ganzen von jeder solchen Wandlung seiner Einzelkomponen-

ten unberührt. Der unerschöpflich lebendige Quell des Seelischen ist zu allen Zeiten derselbe.

Die natürliche Transformation des Wirklichen schlägt aber auch den umgekehrten Weg ein: Von der Ich-Vorstellung zum Ich-Erlebnis. Die allmähliche Umwandlung des Psychischen zum Physischen beginnt mit der Differenzierung des einheitlichen Totalerlebnisses, durchläuft die Stadien der halb-seelischen und halb-körperlichen Eigenempfindungen und endet bei der objektiven Leibesanschauung. Die letztere ist aber auch unabhängig davon schon vorhanden, nämlich auf Grund äußerer Sinneswahrnehmung und sekundärer Vorstellung. Sie unterscheidet sich hierin im allgemeinen nicht von anderen Bestandteilen der empirischen Außenwelt. Sobald sich aber die Aufmerksamkeit auf sie richtet, hebt sie sich sofort in einzigartiger Weise von diesen ab: Gerade ein Körper unter vielen anderen wird als eigen empfunden, indem sich zu seiner äußeren Wahrnehmung die innere Eigenempfindung gesellt. So kann zum Beispiel die eigene Hand, selbst wenn sie etwa schreibend in Tätigkeit ist, zunächst als ganz objektiver Wahrnehmungsinhalt in das Blickfeld des Schreibenden fallen. Sobald sich aber die Aufmerksamkeit nur im geringsten auf diesen Anblick konzentriert, wird sie sofort aus „einer Hand“ zu „meiner Hand“, das heißt die bis dahin unbemerkten Muskel- und Bewegungsempfindungen, Hautreize, Ermüdungsgefühle und dergleichen verschmelzen sofort mit dem äußeren Anschauungsbilde zu einem lebendigen Ganzen. Je affektiver diese inneren Empfindungen sind, desto mehr nähern sie sich dem rein Seelischen an. Der Weg von innen nach außen ist die Richtung vom Zustandsbewußtsein unbestimmten Gefühles zur Empfindung und weiterhin zur objektiven Anschauung. Der Weg von außen nach innen ist der umgekehrte: Er führt von der objektiven Wahrnehmung über die Empfindung zum Gefühle. Jener Weg kann sogar noch indirekter sein: Er kann mit der sekundären Vorstellung des menschlichen Leibes überhaupt beginnen und über den eigenen Leib zum seelischen Erlebnis führen. Der Hypochonder, welcher alle Krankheits-symptome, von denen er leidet, sogleich am eigenen Körper verspürt und unter ihnen leidet, kann dafür als extremes Beispiel dienen; bis zu gewissem Grade ist ähnliches aber auch beim durchaus normalen Menschen der Fall. Allerdings ist diese umgekehrte Transformation für gewöhnlich keine vollständige, denn die Verbindung von Eigenempfindung und zugehörigem Vorstellungsinhalt ist, wenn der Prozeß von letzterem ausgeht, eine viel innigere, als wenn er beim Erlebnis beginnt. Durch ihre von vornherein bestimmte und feste Lokalisierung in der Anschauung gewinnen hier auch die Innenzustände etwas Beständiges und haften fester an der Anschaulichkeit, so daß ihr gänzlichliches Zurückfließen in das Totalerlebnis starken Widerstand findet.

Für die reflexive Betrachtung ist es irrelevant, bei welchem Gliede der be-

ständig abrollenden Transformationskette sie einsetzt: Immer wird sich zeigen, daß der geistige Blick zwischen Seelischem und Körperlichem hin- und herwandert, ohne daß doch beides schon fertig vor dem unmittelbaren Bewußtsein dastünde und als beharrendes Sein miteinander verglichen werden könnte. Daher kann dieser Prozeß nicht anders denn als Transformation des Selbstbewußtseins bezeichnet werden; Als ein beständiges Werden und Entschwinden, Sich-Verwandeln und Rückverwandeln, als ruheloses Geschehen, das seine Einheit und seinen Beziehungspunkt nur im seelischen Kerne des Ich-Erlebnisses findet, in das auch wieder die Leibesvorstellungen ihrer psychischen Seite nach versenkt sind. Jede wie immer geartete Beschreibung dieses raschen Wechsels von erlebendem und vorstellendem Selbstbewußtsein bleibt aber unvermeidlich hinter der Wirklichkeit zurück; sowohl im Tempo wie nicht minder auch was die Feinheit der Übergänge betrifft. Jede Betonung eines „früher“ und „später“ bedeutet gegenüber dem sprudelnden Quell unmittelbaren Erlebens bereits eine künstliche Fixation des ewig Beweglichen; jedes Verweilen bei einem bestimmten Transformationsstadium bereits ein künstliches Präparat des ewig Lebendigen. In der Wirklichkeit greift stets das eine in das andere über, alles ist wie zugleich und – wie sich zeigen wird – tatsächlich im gegenwärtigen Bewußtseinsmomente eingeschlossen. Nur die Reflexion trennt und ordnet in der Zeitreihe auf, was in der unmittelbaren Wirklichkeit durch zahllose Übergänge verbunden und in gewissem Sinne stets gegenwärtig ist. Jede Darstellung in der Form der Vorstellung muß eben der Erlebnisseite des Wirklichen notwendig unangemessen bleiben. Daher rührt eine gewisse, gewohnheitsmäßige Bevorzugung der Leibesvorstellung vor dem als solchem unvorstellbaren Ich-Erlebnis in fast allen Untersuchungen vorliegender Art. Die einmal – sei es instinktiv oder reflexiv – in Gang gesetzte Transformation durchläuft sehr leicht und rasch alle Zwischenstufen der Vorstellbarkeit bis zur ausgebildeten Leibesvorstellung, während das seelische Anfangsglied dieses Prozesses dem Blicke alsbald mehr oder weniger entschwindet und nur ganz allgemein als einheitlicher Gesamtkomplex alles zuständlichen Bewußtseins überhaupt bestimmt werden kann. Der Leib wird dadurch für die Untersuchung zum primären Objekte und zu ihrem allein deutlich und sicher faßbaren Ausgangspunkte. Soll nun nachträglich des Seelische und Halb-Seelische zu dieser fertigen Leibesvorstellung in Beziehung gebracht werden, so muß die Umsetzung molekularer Bewegungen im Gehirne in Empfindung als eine wahre Wesensverwandlung erscheinen. Verfolgt man hingegen die Wechselbeziehung zwischen Leiblichem und Seelischem im einzelnen, so wie sie im unmittelbaren Bewußtsein sich darstellt, so tritt an die Stelle einer solchen Transsubstantion vielmehr eine stufenweise Transformation von zuständlichem in gegenständliches Bewußtsein, die an keinem Punkte etwas logisch Verwunderliches an sich hat. Der starre Gegensatz von Leib und Seele, Physi-

schem und Psychischem verschwindet und löst sich in zahllose Übergänge auf, wobei der rein physische, substantiell gedachte Leib nur den objektiven, das rein seelische Ich-Erlebnis den subjektiven Grenzpunkt bildet, während die unmittelbare Wirklichkeit zwischen beiden sich beständig hin- und herbewegt und nur verschiedene Stufen ihrer gegenseitigen Durchdringung zu erkennen gibt.

Jener logische Sprung von Bewegung zur Empfindung oder gar zum reinen Erlebnis erscheint besonders auffällig, wo es sich um das Bewußtsein anderer handelt. Wenn wir den Wahrnehmungsprozeß rein objektiv vom physikalischen Reiz bis zu seiner Endwirkung im Gehirne verfolgen, so erscheint das Auftreten einer Erlebnisseite dieses Prozesses, die wir mit dem Ausdrucke „Empfindung“ meinen, geradezu als unbegreifliches Wunder; und ebenso die Zuordnung eines seelischen Ich-Erlebnisses überhaupt zu den Vorgängen im Du-Körper. Der Grund davon ist zunächst der, daß uns hier eine plötzliche Transformation zugemutet wird, während im Eigenbewußtsein durch die den Wahrnehmungsprozeß oder die innersomatischen Vorgänge begleitenden Organempfindungen stetige Übergänge vom Physischen zum Psychischen gegeben sind; dort aber soll von der äußersten Grenze der Objektivation unvermittelt der Sprung zum Subjektiven zurückgemacht werden. Und während im Eigenbewußtsein stets beide Glieder dieser Relation gleichzeitig gegenwärtig sind, ist hier nur das eine Glied, nämlich die Vorstellung des fremden Körpers, gegeben, und das zweite soll ungewohnter Weise ergänzt werden. Das Seelisch-Innerliche ist eben in keiner Weise beobachtbar und kann als das, was es ist, nur erlebt, aber nicht wahrgenommen werden. Das innerlich Subjektive des fremden Leibes wird aber im Sinne der hier allein herrschenden objektiven Betrachtungsweise für den Beobachter selbst zu einem Objektiven, es wird von ihm unwillkürlich substantialisiert, so daß in diesem Falle in gewissem Sinne alle Schwierigkeiten des Cartesianischen Dualismus wiederauftauchen. Richtigerweise würde aber die Introjektion einer Seele in den Du-Körper voraussetzen, daß wir uns selbst ganz und gar an seine Stelle versetzen und sein Seelisches von innen heraus nacherleben, indem wir ihm gleichsam unser eigenes Ich leihen. Dann sind auch die Verhältnisse für den Du-Körper keine anderen als für den eigenen. Im gewöhnlichen Leben geschieht dies ohnehin instinktiv, da wir sonst gar nicht dazukämen, die Aussagen des Mitmenschen im Sinne seiner Beseeltheit zu deuten. In der wissenschaftlichen Überlegung nehmen wir deshalb daran Anstoß, weil wir hier gewohnt sind, den menschlichen Leib als entseelten Mechanismus zu betrachten, welcher der Einfühlung keinen Anhaltspunkt mehr bietet. Auch wenn wir den eigenen Körper wie ein anatomisches Objekt betrachten, zeigt sich dieselbe unüberbrückbare Kluft zwischen Physischem und Psychischem, die aber in der Lebendigkeit und Wandelbarkeit des unmittelbar Wirklichen nicht existiert. Alles, was vom biologischen Stand-

punkte aus „Bewußtsein“ heißt (und damit ist immer eine Art des Selbstbewußtseins gemeint), läßt sich nur vom eigenen Ich aus verstehen; fremdes Selbstbewußtsein nur so, daß wir unser eigenes Ich gleichsam mit dem fremden Körper umkleiden. Denn das Ich ist für jeden ein Unikum; es existiert für ihn nur einmal im Universum. Will man jenes nicht, so muß man auf die Einführung des Psychisch-Subjektiven in die Betrachtung überhaupt verzichten und den menschlichen Leib als rein physisches Objekt in den allgemeinen Naturzusammenhang einordnen. Das letztere ist zum Beispiel am Platze in Hinsicht der funktionellen Zuordnung, die zwischen dem Auftreten einer Sinnesqualität und gewissen sensuellen und zerebralen Vorgängen im Leibe besteht. Erst das Verhältnis jener zum Selbstbewußtsein des Wahrnehmenden, das heißt die Beziehung ihrer Erlebnisseite als „Empfindung“ zum Total-Ich-Erlebnis macht die Einführung des psychischen Faktors notwendig.

Zusammenfassend kann man also sagen: Die beiden Formen unserer Selbstbewußtheit: Ich-Erlebnis und Ich-Vorstellung, lassen sich nicht zur Deckung bringen. Das Ich-Erlebnis ist ein rein seelischer Vorgang oder vielmehr es ist das im eigentlichen Sinne Seelische überhaupt, als dessen Ausstrahlungen oder Emanationen alle einzelnen Seelenvorgänge anzusehen sind. Diese verlieren in dem Maße ihren spezifisch psychischen Charakter, als sie sich von dem Kerne des Ich-Erlebnisses loslösen und entfernen. Die Ich-Vorstellung ist nicht eine Abbildung des seelischen Ich-Erlebnisses, sondern fällt zusammen mit der Anschauung des Ich-Leibes. Es gibt kein repräsentatives oder intellektuelles Bewußtsein von einem seelischen Ich; dieses lebt nur im irrationalen, undifferenzierten Selbstgefühl und existiert überhaupt nicht außerhalb seines augenblicklichen, aber in steter Gegenwart sich erneuernden Erlebtwerdens. Jeder Versuch, es sich vorstellig zu machen, führt in stufenweisen Übergängen zu seiner Umsetzung in anschauliche Bilder des Leibes und seiner Aktionen. In konkreter Wirklichkeit gehen beide beständig ineinander über: Das seelische Zentralerlebnis über die Vorstellung des von Eigenempfindungen durchwogenen Leibes in objektive Leibesanschauung und diese wieder auf gleichem Wege zurück zum seelischen Eigengefühl. Das Verhältnis von seelischem und körperlichem Bewußtsein und damit (da Psychisches nur im Selbst-Erlebnis annähernd rein gegeben ist) von Psychischem und Physischem überhaupt läßt sich somit nur als das einer beständigen Transformation beschreiben: Psychisches wird zu Physischem in dem Augenblicke, wo es in die Form der Vorstellung einzugehen beginnt und zur Umwelt ein Verhältnis sucht; Physisches wird zu Psychischem rücktransformiert, sobald die Aufmerksamkeit, auf seinen Eigencharakter sich richtet. Beide Prozesse durchlaufen mannigfache Zwischenstufen. Zwischen dem seelischen Ich-Erlebnis als zeitlos gegenwärtigem Hintergrunde des Ganzen und der objektiven Leibes-

anschauung spielen beständig diese Transformationsprozesse in ungemeiner Raschheit hin und her und verleihen jeder augenblicklichen Bewußtseinslage durch abwechselndes Überwiegen des seelischen oder körperlichen Anteiles ihr spezifisches Gepräge. Zu bemerken aber ist, daß die Transformation des Physischen in Psychisches niemals so vollständig gelingt wie umgekehrt und vielfach überhaupt nur mit Hilfe der Reflexion eingeleitet werden kann.

Die Frage, was denn nun dieses Ich, das sich bald als Seele erlebt und bald als Körper vorstellt, eigentlich sei: ob Seele oder Körper oder ein unbekanntes Drittes, das beiden zugrunde liegt? ist somit von vornherein falsch gestellt. Es „ist“ gar nichts anderes wie das, als was es sich in jedem Augenblicke bewußten Lebens tatsächlich gibt. Das seelische Ich ist überhaupt kein beharrend Seiendes, sondern immer ein neu Werdendes, das nur in der Eigenart seiner aktuellen Gegenwart auch die Vergangenheit in sich trägt. Der Körper beharrt allerdings in der Anschauung, aber auch er ist Ich-Körper immer nur im gegenwärtigen Bewußtseinsmomente, wo er vom Seelischen durchflutet wird. Er kann unter Umständen auch ohne das vielleicht als anschaulicher Repräsentant einer Persönlichkeit gelten, zum Beispiel im traumlosen Schlafe, auch noch als Leichnam: aber nur für andere, als fremde Beobachter im Zusammenhange ihrer Vorstellungen. Er ist dann kein Ich mehr, sondern ein Du. Und auch der eigene Körper wird für jeden in gewissem Sinne zu einem solchen Du in der Erinnerung oder Phantasie, das heißt als bloß vorgestellt im Zusammenhange seiner physischen Umwelt. Es ist nicht leicht, mit dem Gedanken der reinen, zeitlosen Aktualität des Ich-Erlebnisses ernst zu machen. Seine eigene wandelbare Natur begünstigt die Denkgewohnheit seiner falschen Substantialisierung. Dadurch, daß es selbst beständig zu seiner Objektivierung in Vorstellungen strebt, begegnet es sich mit der Tendenz unseres Denkens zu begrifflicher Fixation und läßt darüber vergessen, daß es durch seine Transformation zu einem anderen wird, als es war und schon wieder von neuem ist. Zumeist begnügt man sich mit einmaliger Betonung seiner aktuellen Natur, ohne sich ihrer in der weiteren Untersuchung beständig bewußt zu bleiben. Zwischen Seelischem und Körperlichem besteht somit – vom Standpunkte unmittelbarer Wirklichkeit und voraussetzungsloser Betrachtung aus – weder ein Verhältnis einseitiger Abhängigkeit noch ein solches der Identität, sondern eine beinahe unbegrenzte Verwandlungsmöglichkeit ineinander bei gegenseitiger simultaner Durchdringung der einzelnen Verwandlungsstufen. Der Zusammenschluß der Seelen-Erlebnisse zu einer inneren Erfahrung oder ihre Substantialisierung zu psychischen Erscheinungen ist ebenso ein Reflexionsprodukt wie die substantiell gedachte und kategorial bestimmte Körperwelt. Zwischen beiden letzteren besteht daher überhaupt keine angebbare Beziehung mehr, weil sie ihre begriffli-

che Entstehung gerade einer Eliminierung aller verbindenden Zwischenglieder verdanken.

Dieser Umstand erklärt auch die unbefriedigende Ergebnislosigkeit aller Versuche, zwischen „Leib“ und „Seele“ in der Reflexion nachträglich eine lebendige Beziehung aufzufinden.

Eine solche Beziehung wird gewöhnlich zwischen den nervösen Prozessen im somatologisch substantiierten Leibe und den Bewußtseinserscheinungen schlechthin vermutet und gesucht. Versteht man unter „Bewußtseinserscheinungen“ nur das Inhaltlich-Physische an unseren Vorstellungen, so kann allerdings mit Recht von einer funktionellen Zuordnung beider gesprochen werden. So ist das primäre oder auch sekundäre Auftreten einer Sinnesqualität in der Umwelt des Leibes bestimmten Vorgängen in dessen Organen zugeordnet. Hingegen sind alle Theorien, welche die Entstehung der Empfindungsinhalte in das Gehirn verlegen und sie von hier aus irgendwie in den umschließenden Raum projiziert werden lassen, von vornherein erkenntnistheoretisch falsch orientiert. Die Erfahrung zeigt uns immer nur eine Konkomitanz extrasomatischer und intrasomatischer Vorgänge. Beide sind physisch und gehören der gemeinsamen Außenwelt an. Da die ersteren im allgemeinen das bekanntere und leichter bemerkbare Glied dieses Verhältnisses darstellen, so handelt es sich vor allem um Aufdeckung der ihnen zugeordneten Leibesfunktionen. Das Problem ist daher ein rein physiologisches. Vom wahrhaft Psychischen kommt darin gar nichts vor; es kann nur im vollständig transformierten und objektivierten Zustande darin Platz finden und zwar in Form funktioneller Abhängigkeit gewisser wahrnehmbarer Lebensäußerungen des Organismus von direkt zumeist un wahrnehmbaren physiologischen Prozessen. Da diese Zuordnung in allen Fällen am besten simultan zu denken ist, kann hier vom Parallelitätsschema ohne Bedenken Gebrauch gemacht werden. Ein Parallelismus besteht aber dann nur zwischen Physischem (im allgemeinen) und Physiologischem, nicht zwischen ihnen beiden und dem Psychischen.

Das Seelische selbst, nämlich die reine Erlebnisseite unseres Bewußtseins, hat zu den mechanisierten Lebensprozessen des menschlichen Leibes überhaupt keine direkte Beziehung mehr. Hier herrscht eine wirklich unüberbrückbare Wesensdifferenz. Nur ist diese zum größten Teile erst künstlich geschaffen. Denn zwischen dem unmittelbar Physischen und dem (stets unmittelbar) Psychischen besteht sie keineswegs, insofern hier zahllose Übergänge vermitteln. Daher spielt auch, wie gezeigt, zwischen dem Seelischen und dem von ihm durchdrungenen eigenen Leib eine innige Wechselbeziehung, nicht aber zwischen ihm und der generalisierten Leibesvorstellung der Anatomie und Physiologie. Das Psychische ist immer individuell und personifiziert; der somatologisch bestimmte Leib der Naturwissenschaft ist aber nicht „mein“ Leib, sondern ein menschlicher Körper überhaupt. Auch dieser baut sich nur aus Ele-

menten auf, die in unmittelbarem Bewußtsein als physisch gegeben waren. Sobald aber dieses unmittelbare Physische durch mancherlei Gedankenprozesse zu einem substantiell Physischen umgewandelt und zu empirischen Begriffen (wie den des Leibesmechanismus) geformt ist, läßt sich zum Psychischen zurück keine Brücke mehr schlagen. Das ewig lebendige Seelische mit dem Mechanismus eines animalischen Körpers überhaupt in Verbindung bringen, ist nicht viel anderes, als zwischen dem Stimmungsgehalte von GOETHES „Faust“ und der Technik des Buchdruckes überhaupt ein Verhältnis konstruieren wollen.

Es gibt nämlich zwar ein „Leibliches überhaupt“, nämlich die wissenschaftlich generalisierte Leibesvorstellung als empirischen Begriff, nicht aber ein „Seelisches überhaupt“, sondern immer nur ein individuell und gerade nur jetzt erlebtes Seelisches. Das Psychische, aus seinem Augenblickszusammenhange herausgerissen, substantiviert, spiritualisiert und generalisiert, ist nur ein Petrefakt seiner lebendigen Wirklichkeit, seiner Eigenart gänzlich entfremdet und, logisch genommen, ein reiner Wortbegriff ohne angebbaren Inhalt. Alle Versuche, zwischen Leib und Seele schlechthin und im allgemeinen eine Beziehung aufzufinden, müssen daher notwendig scheitern und gänzlich unbefriedigend bleiben, weil sie von vornherein mit einem gefälschten Begriffe des Seelischen arbeiten. Ihnen gegenüber wird sich immer wieder das Bestreben erheben, die unvergleichliche, spezifische Natur des Unmittelbar-Innerlichen zu betonen, seine Wesensverschiedenheit von somatischen Prozessen hervorzuheben und für dasselbe ein Reich der Freiheit gegenüber dem Mechanismus natürlichen Geschehens zu postulieren. Dieses Bestreben ist aber nur dann und insoweit gerechtfertigt, als es nicht selbst in den Fehler zurückfällt, den Begriff des Psychischen so weit zu spannen, daß er auch das Gegenständliche der physischen Erscheinungen mitumfaßt. Denn für dieses gilt dann das alles wieder nicht, was von der eigentümlichen Art des Seelischen behauptet wird. Es ist ebenso falsch, das Physische zu spiritualisieren wie das Psychische. Geschieht, wie zumeist, beides zugleich, so gibt es aus dieser Verwirrung der Begriffe keinen Ausweg mehr.

Das Zeitproblem

(MW 116–120, 128–133, 136–139)

Wirklichkeit ist Urerlebnis. Wirklich nennen wir das, dessen wir im unreflektierten Seinsbewußtsein unmittelbar inne sind. Auch das Reale, das Dinghafte und An-sich-Seiende ist in seiner Art wirklich, real aber nur, insofern es dafür gehalten wird und daher wirklich nur in der Form intentionaler Bewußtheit. Erleben kann man aber nur in der Gegenwart, nicht in Vergangenheit oder Zu-

kunft. Wir erinnern uns der Vergangenheit und erwarten das Künftige; aber diese Erwartung und jene Erinnerung sind als Erlebnisse selbst wieder Gegenwart. Erleben ist immer Jetzterleben. Daher ist auch das Wirklich-sein an die Gegenwart gebunden. Wirklichkeit und Gegenwart sind Wechselbegriffe. Was vergangen ist, ist entwirklicht, das Zukünftige ist noch nicht wirklich, die Gegenwart aber ist der selbst zeitlich unausgedehnte Indifferenzpunkt beider.

Dieser Gedanke ist sehr alt und wird auch von vielen Denkern der neueren Zeit geteilt, wenn man sich auch zumeist gescheut hat, die letzten metaphysischen Folgerungen aus ihm zu ziehen. Schon den Indern geläufig, findet er sich in aller Deutlichkeit bei PARMENIDES ausgesprochen:

„Und wie wäre, was ist, zukünftig, wie wär' es vergangen?

War es einmal oder wird's erst sein, so ist es ja jetzt nicht!“

Auch ARISTOTELES kämpft mit dieser Antinomie im Zeitbegriff: der eine Teil der Zeit ist vergangen und nicht mehr, der andere wird erst sein und ist noch nicht. Daraus setzt sich aber die ganze Zeit und jeder Abschnitt in ihr zusammen. Was sich aber aus dem Nicht-Seienden zusammensetzt, das kann nicht existieren. Er fügt daher hinzu, daß man nur in übertragenem Sinne von einem vergangenen oder künftigen Jetzt sprechen könne. Für Meister ECKHART ist die Gegenwart nicht „ein stücke von der zit“, sondern das „ewige Jetzt“, „das begriffet in sich alle zit“. Besonders deutlich bei FICHTE: „Es ist für uns überhaupt gar keine Vergangenheit, als inwiefern sie in der Gegenwart gedacht wird. Was gestern war (man muß sich wohl transzendent ausdrücken, um sich überhaupt ausdrücken zu können), ist nicht; es ist lediglich, inwiefern ich im gegenwärtigen Augenblicke denke, daß es gestern war.“ Auf das stärkste betont denselben Gedanken SCHOPENHAUER: „Es gibt nur eine Gegenwart, und diese ist immer; denn sie ist die alleinige Form des wirklichen Daseins.“ Und: „Die Gegenwart allein ist Das, was immer da ist und unverrückbar feststeht. Empirisch aufgefaßt das Flüchtigste von Allem, stellt sie dem metaphysischen Blick, der über die Formen der empirischen Anschauung hinwegsieht, sich als das allein Beharrende dar; das Nunc stans der Scholastiker.“ Ähnliches hatte wohl auch KANT im Sinne, wenn er die Zeit selbst als unwandelbar und bleibend bezeichnet, denn eine unbewegte Zeit ist selbst zeitlos.

Das Vergangene und Künftige kann somit nur insofern „wirklich“ genannt werden, als es irgendwie in die Gegenwart hineinragt oder in ihr fortwirkt und in dem Jetzt das Bewußtseins miteingeschlossen ist. Daher läßt sich das Jetzt auch nicht selbst wieder in den Ablauf der Zeit einordnen. Jeder Versuch dieser Art würde voraussetzen, daß uns auch die vergangene und künftige Zeit als wirklich gegeben wären, was eben nicht der Fall ist. Es ist nur die gerade Linie als räumliches Symbol des Zeitlaufs, die eine solche Möglichkeit vortäuscht. PLATO nennt daher im „Parmenides“ den Augenblick ein wunderbares Wesen,

das in keiner Zeit ist. Das urerlebte Jetzt ist daher seiner Wirklichkeit nach nicht als zeitliche Bestimmung zu verstehen, sondern als zeitlose Allgegenwart. „Der Augenblick ist Ewigkeit“, wie GOETHE einmal sagt. Ewigkeit bedeutet aber weder endlose Dauer noch einen Stillstand der Zeit, sondern Zeitenthabenheit. Ewigkeit ist die Negation der Zeit. Damit ist aber das Problem der Zeit nicht erledigt, denn wir unterliegen doch gleichwohl dem unabweislichen Eindrücke, als fände ein beständiges Kommen und Gehen von Vorstellungen statt, eine fortwährende Verwirklichung und Entwirklichung von Erlebnissen aller Art: unser Bewußtseinsbesitz entrinnt uns jeden Augenblick und wird durch einen neuen ersetzt, der sofort wieder dem gleichen Schicksale verfällt. Dieses scheinbare Durchfließen der Vorstellungen durch den Einheitspunkt der Gegenwart ist dasjenige, worin man ein unmittelbares Erleben der Zeit zu erblicken versucht sein könnte. Es gibt aber keine, wenn auch noch so kurze erlebte Zeit. Auch die kleinste Zeitstrecke, die man dem Erleben zuteilen möchte, hätte doch wieder Teile, von denen nur einer, der aber selbst zeitlich unausgedehnt gedacht werden müßte, das allein wirkliche Jetzt genannt werden dürfte. Denn würde man die „Präsenzzeit“ als noch so kurz annehmen, so müßte sie doch immer wieder Vergangenheit und in gewissem Sinne auch Zukunft in sich schließen. Es würde dann aber von ihr ganz dasselbe gelten wie von jeder anderen beliebig langen Zeitstrecke.

In dieser Beschränkung der Erlebniswirklichkeit auf zeitlose Gegenwart ist das begründet, was man die Einheit des Bewußtseins und seine Enge zu nennen pflegt. Seine Einheit: weil alles, was wir vorzustellen oder zu denken vermögen, stets in dem einen Punkt, dem zeitlosen Nullpunkt der Gegenwart, eingeschlossen und gleichsam zusammengedrängt sein muß, um wirklich zu sein. Seine Enge: weil eben deshalb immer nur ein Erlebnis im Blickpunkt des Bewußtseins stehen kann. Denn wie KANT sagt: „Als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein.“ Ähnlich meinte schon LOCKE: „So ist der jetzige Augenblick allen jetzt bestehenden Dingen gemeinsam; sie werden alle davon so befaßt, als wären sie nur ein einziges Ding.“

Gäbe es nur schlechthin Eines, so gäbe es auch keine Zeit. Denken wir uns aber einen Beobachter dieses Einen hinzu, so würden die Schwankungen seiner Aufmerksamkeit das Eine doch wieder in eine Vielheit von Apperzeptionen auflösen, die aneinandergereiht das ausmachen, was wir die subjektive Zeit nennen. Es ist das jene Reihe, die sich ergibt, wenn wir unsere Vorstellungen ihrer Erlebnisseite nach zu ordnen versuchen, was der Psychologie als Aufgabe gesetzt wurde. Da man erleben aber nur in der Gegenwart kann, so steht diese Erlebnisseite der Vorstellungen, ihre Eingesenktheit in das Urerlebnis, selbst außer der Zeit und nur in ihrer Vertretung durch Zustände des Ichleibes kann sie, wie sich gezeigt hat, eine Stelle in der Zeit einnehmen. Nur das leibgebun-

dene Ich des Selbstbewußtseins steht in der Zeit, das zur Vorstellung seiner selbst gewordene primäre Ich, nicht dieses selbst in seiner Erlebensursprünglichkeit. Die wechselnden Leibesempfindungen aber sind gleichsam die Uhr, deren Ticktack uns die Zeit auch dort nicht vergessen läßt, wo Wahrnehmungen ihrem Vorstellungsgehalte nach keine Änderung zu erkennen geben. Auch an einem gleichmäßig fort klingenden Ton kann auf Grund dessen ein Vorher und Nachher unterschieden werden. Es gewinnt dadurch den Anschein, als würde sich auch jede inhaltlich gleichbleibende Wahrnehmung aus der Synthese einer unangebbaren großen Zahl von Einzeleindrücken aufbauen, die, wie HUME sagt, mit „unbegreiflicher Schnelligkeit“ einander folgen, während doch nur die Analyse einer einheitlichen Wahrnehmung durch die sie begleitenden Eigenempfindungen des Leibes statthat. Es gibt für uns kein Bewußtsein von Vielheit anders als in der Form des Nacheinander, und nur als Gestaltqualität kann ein Mannigfaltiges als solches auf einmal in den Blickpunkt des Bewußtseins treten. Psychologische Versuche am Tachystoskop, die bei instantaner Beleuchtung fünf bis acht Einheiten zugleich erkennen lassen, bilden dagegen keinen Einwand, weil nur der allererste Eindruck annähernd als simultan angesehen werden kann, während seine Auflösung in gezählte Einheiten und eine innere Aussage darüber erst in reflektierter Bewußtheit möglich ist. Es werden Eindrücke, die wir „nachher“ unterscheiden, als schon „früher“ im Erlebnis-moment unterschieden angenommen.

Die Erlebnisgrundlage für die Apperzeption einer Mannigfaltigkeit und damit unseres subjektiven Zeitbewußtseins ist, psychologisch gesehen, der Eindruck, daß ein Neues, ein „anderes als jetzt“ in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit tritt und damit die bisherige Erfüllung des intentionalen Bewußtseinsfeldes verdrängt. Sowie nach HOBBS immerwährend dasselbe empfinden so viel wäre, wie nichts empfinden, so wäre auch immer das Gleiche festhalten gleichbedeutend mit der Aufhebung der Zeit. Dadurch aber, daß ein Apperzeptionsakt den anderen ablöst, entsteht der Eindruck einer inneren Bewegtheit auch des Urerlebnisses. Jener Wechsel wird als ein Geschehnis erlebt und dieses Geschehniserlebnis, das nicht selbst wieder als objektives Geschehen in der Zeit gedeutet werden darf, ist die elementarste Form, in der uns ein Nacheinander zu Bewußtsein kommt. Was wir so erleben, ist aber nicht der Lauf der Zeit, sondern die Entwirklichung und Verwirklichung unseres intentionalen festgehaltenen Vorstellungsbesitzes. Da der Übergang von einem Apperzeptionsakt zum anderen jeweils als gesondertes Geschehnis erlebt wird und so gleichsam ruckweise erfolgt, ist auch unser Zeitbewußtsein nicht stetig, sondern im Unterschiede von der Raumvorstellung sprunghaft und gleichsam quantenhaft: ein jetzt, jetzt, jetzt. Es kann so der Eindruck entstehen, als gäbe es eine Mehrheit von Urerlebnissen, die einander in der Zeit folgen, während in Wahrheit das Urerlebnis nur ein Einmaliges ist, das auch das in die Vergangen-

heit versinkende und das aus der Zukunft auftauchende Jetzt in sich befaßt. Auch jenes „anderssein als jetzt“ ist selbst wieder etwas, das in ihm gegenwärtig erlebt wird.

Nicht anders ist es bei der Wahrnehmung objektiver Bewegung im Raum und der aus ihr sich ergebenden Vorstellung eines realen Geschehens in der Zeit. Auch hier ist es die Wahrnehmung einer zwangsweisen Verdrängung einer Vorstellung durch eine andere innerhalb desselben Raumgebietes, die den Eindruck objektiver Ortsbewegung erzeugt. Der Pfeil ZENONS „fliegt“ nur dann, wenn an Stelle der Wahrnehmung des Pfeiles eine andere Wahrnehmung, nämlich die des früher durch ihn verdeckten Hintergrundes tritt, während zugleich die Wahrnehmung anderer Gegenstände durch die des Pfeiles verdrängt wird. Würde diese Wahrnehmungsverdrängung nicht bemerkt werden, so bliebe er unbewegt. In einem sonst qualitativ leeren Raume wäre eine Bewegung eines Körpers un wahrnehmbar. Der Eindruck wirklicher Bewegtheit stammt aber auch hier aus dem Mitschwingen jener subjektiven Geschehnisempfindung, also aus einer Art Einfühlung, während ohne sie die Bewegung zu einem bloßen Nacheinander von Orten erstarren würde, wie das ZENON behauptet hatte.

Es gibt weder ein spezifisches Zeiterlebnis noch eine spezifische Zeitvorstellung. Dasjenige, was wir dafür zu halten pflegen, sind immer nur Sinnbilder, die mittelbar wie die Zahlenfolge oder unmittelbar wie die Zeitlinie der räumlichen Anschauung entnommen sind, aber bedeutungshaft für jene eintreten: das Zählen ist für uns die Zeit, die Zeitlinie bedeutet uns eine Vorstellung der Zeit selbst. Jenes vertritt das fehlende Erlebnis der subjektiven, diese die fehlende Vorstellung der objektiven Zeit. Nur die nachträgliche Reflexion kann uns darüber belehren, daß hier eine Art Selbsttäuschung vorliegt und daß das, was wir unter den Worten „Zeit“ und „Nacheinander“ unmittelbar zu verstehen glauben, unserem Begreifen dadurch nicht näher gebracht ist, daß wir es in faßlichen Symbolen auszudrücken vermögen. Unser Zeitbewußtsein ist durchwegs metaphorischen Charakters.

Alles bisher über die Zeit Gesagte scheint nur den Ausspruch des AUGUSTINUS zu bestätigen, daß wir zwar zu wissen glauben, was die Zeit ist, aber nach dem Wesen der Zeit gefragt, keine rechte Antwort zu geben vermögen. Wie so manche andere Aporie löst sich aber auch diese durch die Einsicht, daß sie einer von vornherein falsch gestellten Fragestellung entspringt. Denn „die Zeit“, die Zeit als solche oder eine reine Zeit, gibt es nicht und daher auch kein Wesen dieser Zeit. Die Zeit ist eben nichts Seiendes im Sinne selbständiger Existenz, weder selbst ein Wesen noch ein Ding, sondern gleich dem Urerlebnisse ein schlechthin Undingliches und eben darum Irreales. Das Prädikat „ist“ läßt sich weder auf die Zeit selbst noch auf eine ih-

rer Bestimmungen widerspruchslos anwenden. Sie hält einer solchen Aussage nicht stand, die in demselben Augenblicke gegenstandslos wird, da sie ausgesprochen ist. Die Zeit selbst „ist“ nicht, eben weil sie Zeit ist und die unaufhörliche Entwirklichung ihrer selbst den Charakter alles Zeitlichen ausmacht. Alles Sein setzt ein Beharren in der Zeit voraus; Ereignisse aber „sind“ nicht, sondern „geschehen“. In der Zeit stehen bedeutet ein unaufhörliches Werden und Entwerden, ein Nicht-mehr-sein und ein Noch-nicht-sein und damit ein e Verneinung des Seins überhaupt: „Alles fließt“. Das Fließende aber läßt sich nicht festhalten, wir steigen nicht zweimal in denselben Fluß. Diese alte Weisheit HERAKLITS besteht durchaus zu recht, sofern man im Sinne der natürlichen Weltansicht die Zeit für etwas Reales hält.

Fragen wir nun, wieso es kommt, daß wir gleichwohl der Zeit Realität zuzusprechen geneigt sind, so ist es nur die sprachlich unvermeidliche, aber logisch nicht zu rechtfertigende Substantivierung jenes Fließens, die auch das Nicht-Seiende als dinghaft seiend erscheinen läßt. Substantivierung aber ist ein Werk der Substanzkategorie, auf der die Verdinglichung der fließenden Erlebnisse zu in der Zeit beharrenden „Dingen“ beruht, deren Vorbild der starre Körper ist, der gleichsam einen festen Block darstellt, der vom Zeitstrom nicht mitfortgerissen wird. Substantialität ist ein Gegenwurf der Zeit wie umgekehrt diese ein Gegenwurf der Substantialität. Was diese als Seiendes festlegt, löst jene wieder in ein Werdendes auf. Da wir uns aber der Funktion der Substanzkategorie in keiner sprachlich geformten Aussage entschlagen können, so bedingt jede wie immer geartete Aussage, die wir über die Zeit abgeben, auch ihre Substantialisierung zu einem nach Analogie des „Dinges“ Gedachten. Dazu kommt, daß auch das Symbol der Zeitlinie, das im reflektierten Bewußtsein die mangelnde Vorstellung der Zeit vertritt, als Raumgebilde zu einer dinghaften Auffassung der Zeit verführt. „Die Zeit“ ist so nichts anderes als eine unwillkürliche, aber erkenntnistheoretisch unzulässige Hypostasierung des weder anschaulich noch begrifflich festzuhaltenden Nacheinander.

Nennt man im erkenntnistheoretischen Sinne „ideal“ alles dasjenige, was nicht ohne Widerspruch mit sich selbst als dinghaft-substantiell oder real gedacht werden kann, so folgt aus alledem die Idealität der Zeit, und zwar nicht nur in Hinsicht auf echt transzendente Dinge an sich – von solchen war bisher gar nicht die Rede –, sondern auch in Hinsicht des Immanenten, mag man darunter das Bewußtsein selbst oder eine Gegenstandswelt innerhalb des Bewußtseins verstehen. Aus ihrer Wesenlosigkeit folgt aber auch, daß die Zeit nicht als dynamische Potenz gedacht werden darf, die aus sich heraus und durch sich etwas zu „bewirken“ vermöchte. Ihr fehlt jede Art von Kausation. Es ist auch nicht ein Zeitabschnitt durch den früheren kausal bedingt und nicht die Zukunft durch die Vergangenheit. Nur die Gescheh-

nisse in der Zeit können nach kausaler Ordnung verbunden gedacht werden. Die Zeit selbst aber für sich betrachtet, ist keine Macht, die an den Dingen etwas zu ändern vermöchte, sondern das „Ohnmächtigste“ von allem, wie HEGEL einmal sagt. Die Zeit „tut“ auch nichts; sie strömt oder läuft nicht, weder langsam noch schnell; die Vergangenheit verschlingt nichts und die Zukunft gebiert nichts. Solche Ausdrücke sind nur in metaphorischem Sinne zulässig und werden sinnlos, wenn sie buchstäblich verstanden werden; es fehlt das Substrat, von dem jene Tätigkeiten ausgesagt werden könnten. Alles Geschehen und Anderswerden spielt sich zwischen den Dingen ab. Eine leere Zeit, in der nichts geschieht, wäre selbst ein „unendliches Nichts“, wie SCHOPENHAUER sie einmal nennt. Ihr entspräche die Zeitlinie ohne erlebten Nullpunkt und ohne Besetzung mit Ereignissen, die dann aber auch aufgehört hätte, ein Symbol der Zeit zu sein, es wäre denn ein solches ihrer Nichtigkeit.

Die Zeit ist aber nicht nur unreal, sondern auch unwirklich. Es folgt dies unmittelbar daraus, daß es kein spezifisches Zeiterlebnis gibt und die Zeit daher auch kein entsprechendes Äquivalent im Seinsbewußtsein hat; mittelbar aber auch aus der Einsicht, daß alle Wirklichkeit im zeitlos gegenwärtigen Jetzt beschlossen ist. Das gilt aber nicht nur von der reinen Zeit, sondern auch überhaupt von allem, was ein Zeitzeichen an sich trägt. Als „bewußt“ ist die Kaiserkrönung KARLSDES GROSSEN ebenso nur „jetzt“ wie die Ballung des Urnebels zu unserem Sonnensystem. Auch persönliche Erinnerungen an das, was ich vor Jahren oder auch nur eine Minute vorher erlebt habe, sind immer gegenwärtige Vorstellungen. Jedes Erlebnis aber, das gerade jetzt in den Blickpunkt der Bewußtheit tritt, ist etwas seiner Wirklichkeit nach durchaus Neues und Einmaliges. Daß manche Vorstellungen den besonderen Erlebniston einer Bekanntheitsqualität an sich tragen, legt zwar die Vermutung nahe, daß sie auf frühere Erlebnisse zurückgehen, beweist aber nichts, wie die nicht seltenen Fälle einer fausse reconnaissance dartun. Logisch zwingend ist der Schluß, daß sie „tatsächlich“ ihre Wurzeln in der Vergangenheit haben, in keiner Weise. Sicher ist nur, daß sie nicht als Wahrnehmungen, sondern nur in Gestalt sekundärer Vorstellungen erlebt werden, weil sie nicht im gegenwärtigen Anschauungsbild Platz finden und daher in eine andere räumliche Umschließung gestellt werden müssen. Vergangene sein heißt ja nichts anderes, als in den gegenwärtigen Wahrnehmungszusammenhang nicht hineinpassen, anders sein als die gerade jetzt sich darbietende Erlebniswirklichkeit. Dieses „anders sein“ ist aber selbst wieder etwas, was an dem betreffenden Inhalte gegenwärtig erlebt wird. Gegenwärtige Wahrnehmungen können auch nur mit gegenwärtigen Vorstellungen verglichen werden, denn auf etwas, das nicht mehr ist, kann man sich nicht beziehen. Auch die Überprüfung der Erinnerung auf ihre „Treue“ kann wieder nur durch den Vergleich gegenwärtiger Vorstellungen untereinander erfolgen.

Die Lehre von der Unwirklichkeit der Zeit stößt im natürlichen Denken unvermeidlich auf starken Widerstand. Kaum etwas ist uns ja geläufiger als der Glaube an die „Macht“ der Zeit, die wir in der Flucht der Stunden, Tage und Jahre und in deren Rückwirkung auf unser empirisches Dasein ganz unmittelbar zu spüren vermeinen. Wir leiden an der Flüchtigkeit der Zeit und an der Ungewißheit der Zukunft und nichts macht uns einer Sache gewisser, als wenn sie unser Gefühlsleben stark berührt. Die Vorstellung der Zeitgebundenheit unserer Existenz ist aber wesentlich unlustbetont, denn die Hoffnung auf eine bessere Zukunft im Diesseits oder Jenseits, die uns darüber hinwegtäuschen möchte, bleibt immer unsicher. Daraus erklärt sich das mannigfache Formen annehmende Bestreben, der Unruhe, die das Anheimgefallen sein an die Zeit mit sich bringt, zu entfliehen. Daher hat schon der bloße Anschein der Zeitenthobenheit im Sinne eines ungewöhnlich langen Bestandes in der Zeit, wie der Anblick des Sternenhimmels oder des Meeres, hochragender Alpengipfel, mächtiger alter Bäume oder selbst von Monumentalbauten, die wie die Pyramiden oder ehrwürdige Dome der Zeit zu trotzen scheinen, und im weiteren Sinne alles Erhabene überhaupt für unser Gefühl etwas Anziehendes und Beruhigendes an sich. Auch die Bevorzugung, deren sich die zeitlos gültigen apriorischen Wahrheiten vor den zeitbedingten empirischen bei den meisten Denkern erfreuen, hat hier eine ihrer Wurzeln. Die Sehnsucht nach mystischer Ekstase, wie die Praxis des Yoga entspringen gleichfalls dem Wunsche, sich unter vorübergehender Ausschaltung der höheren Bewußtheitsstufen auf das zeitlose Einheitserlebnis zurückzuziehen und damit das Zeitbewußtsein auszulöschen. Eine Selbsttäuschung allerdings wäre die Hoffnung, in solchen Zuständen einer Erleuchtung höherer Art teilhaft zu werden, denn in ihnen wird gerade das aufgehoben, was die Grundlage jeder Art von Erkenntnis bildet, das Denken. Das reine, der Intention noch nicht aufgeschlossene Erleben ist ja gerade die dunkelste Stelle des Bewußtseins, weil es eben nur Wirklichkeit, aber noch kein Wissen um Wirkliches ist. Das Denken aber hat, wenn es sich auch nicht von der zeitlichen Aussageform zu befreien vermag, so doch die Fähigkeit, den Gedanken der Unwirklichkeit der Zeit zu fassen. Für tiefer veranlagte Naturen kann dieser Gedanke auch vorübergehend zu intuitiver Gefühlsgewißheit sich steigern. So wenn GOETHE in „Dichtung und Wahrheit“ einmal bekennt: „Ein Gefühl aber, das bei mir gewaltig überhand nahm und sich nicht wundersam genug äußern konnte, war die Empfindung der Vergangenheit und Gegenwart in eins: eine Anschauung, die etwas Gespenstermäßiges in die Gegenwart brachte.“ Nun ist die Unwirklichkeit der Zeit selbst zum Erlebnis geworden. Dieses kann sich aber auch zur Überzeugung verdichten, daß überhaupt nichts, was in der Zeit steht und vergänglich ist, in einem letzten metaphysischen Sinne „ernst“ zu nehmen ist, weil es, vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen, sich nur

in einer Scheinwirklichkeit abspielt. Damit vermag jener Gedanke auch unser Lebensgefühl zu beeinflussen und sogar etwas Tröstliches und Beglückendes gewinnen, weil durch ihn auch das Leid des Lebens seinen schmerzlichsten Stachel verliert und leichter tragbar erscheint. Augenblicke der völligen Zeiterücktheit und Zeitvergessenheit sind vielleicht jene, die einem Zustande von Seligkeit am nächsten kommen.

Aber auch alte metaphysische Probleme, wie das der Willensfreiheit und das der Unsterblichkeit der Seele rücken durch die Einsicht in die Idealität der Zeit in eine neue Beleuchtung. Was unser Freiheitsbewußtsein bedrückt, ist der Gedanke, daß jede gegenwärtige Willensentscheidung bedingt ist durch unseren Charakter, dieser aber, sei er angeboren oder erworben, nun einmal feststeht. Die Einsicht in die Unwirklichkeit der Zeit jedoch befreit von dem Drucke der Vergangenheit, weil sie uns sagt, daß zwar der Ichleib unvermeidlich der zeitlichen Vorstellungsweise unterstellt ist, das Gegenwärtige aber im eigentlichen Sinne keine Vergangenheit, keine Entwicklung und keine Geschichte hat, sondern unbelastet davon, ein immer Neues und alles auf einmal ist. Es hat daher ein Recht, sich im Sinne von Selbstbestimmung, wenn schon nicht in seinen Handlungen – handeln in seiner Umwelt kann immer nur der Leib – so doch in seinen Grundwertungen als frei zu fühlen. In Hinsicht der Unsterblichkeit aber lehrt uns jene Einsicht, daß jene sinnvoll nicht als Fortdauer in der Zeit verstanden werden kann, sondern nur so, daß wir mit dem metaphysischen Kern unserer Persönlichkeit nicht erst nach dem physischen Tode in die Ewigkeit einzugehen brauchen, sondern, ohne uns dessen immer bewußt zu sein, schon jetzt und „jederzeit“ in ihr stehen. Der Gedanke, daß alles Zeitliche nur ein schwankendes und der letzten Geltung entbehrendes Bild der Ewigkeit ist, gibt dem, was man das metaphysische Bewußtsein nennen kann, erst seine Grundlage. Aber auch Metaphysik als Grenzwissenschaft, so weit eine solche möglich ist, hat im Zeitproblem ihren Anknüpfungspunkt und wird daher durch die Lehre von der Idealität der Zeit entscheidend bestimmt.

Gänzlich aufhebbar ist aber die Aporie des Zeitproblems doch nicht, denn gerade sie ist nicht nur für unser Zeitbewußtsein charakteristisch, sondern wirkt sich auch unvermeidlich in jedem Philosophieren über die Zeit aus: Nichts Wirkliches ist in der Zeit und die Zeit selbst ist nichts Wirkliches. Alles Wirkliche aber stellt sich, von höheren Bewußtheitsformen aus gesehen, mit unaufhebbarer Zwang so dar, als stünde es in der Zeit. Man kann daher die Realität und die Erlebniswirklichkeit der Zeit aus guten Gründen verneinen, aber man vermag sich auch dann der zeitlichen Aussageform nicht ganz zu entziehen. Es ist daher auch vom Wirklichkeitsstandpunkte aus nicht möglich, anders als mit einem Anscheine von Paradoxie das Zeitproblem zu behandeln. Als höchst reflektiertes Be-

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