

Ulrich Sonnemann

Schriften 2



Daseinsanalyse

›Existence and Therapy‹

Wissenschaft vom Menschen
zu Klampen

Nils Holmquist

Ulrich Sonnemann

Schriften in 10 Bänden

Herausgegeben von Paul Fiebig

Band 2

mit einem Geleitwort von Hermann Schweppenhäuser
zu Klampen

Ulrich Sonnemann

Daseinsanalyse

›Existence and Therapy‹

Wissenschaft vom Menschen

Erste Auflage 2011
© 2011 zu Klampen Verlag, Springe
Alle Rechte vorbehalten
Gestaltung und Satz: Friedrich Forssman
Umschlagphotographie: Privat
Druck: Quensen Druck + Verlag, Hildesheim
Printed in Germany
ISBN 978-3-866747-64-7

Die Schriften Ulrich Sonnemanns werden gefördert
von der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur
und der Ulrich Sonnemann-Gesellschaft.
Die Übersetzungen von ›Handwriting Analysis‹ und ›Existence and Therapy‹
wurden von der Universität Kassel im Rahmen eines Forschungsprojekts der
DFG über die Vorstudien zur ›Negativen Anthropologie‹
von Ulrich Sonnemann ermöglicht, das von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
und Rolf-Peter Warsitz unter Mitarbeit von Claus-Volker Klenke u. a.
durchgeführt wurde.

Wir leben in einer Heidegger-Zeit, wie man seinerzeit in einer Hegel-Zeit gelebt hat, und es geht mir [...] nicht darum, mich von diesem selbstverständlichen Einfluß abzusetzen, sondern darum, ihn (und freilich nicht nur ihn) in der Anwendung auf die heutigen Menschenwissenschaften zu erproben, die Heidegger selbst ja einfach als philosophisch unwürdig abtut – mit einer einzigen ziemlich launenhaften Ausnahme (Boss); und ferner darum, mich bei dieser Anwendung und Erprobung vom Heideggerschen Vokabularium möglichst freizumachen oder wenigstens Möglichkeiten, ohne es auszukommen, sichtbar werden zu lassen.

Daß mein Denken ohne Heidegger sich anders entwickelt hätte? Nein, kann ich nicht mit völliger Sicherheit sagen. Daß das, was an meinem eigenen Denken, Philosophieren, eventuell wirklich eigenständig, authentisch ist, sich wesentlich anders dargeboten hätte, kann ich mir jedenfalls kaum vorstellen. Es hätte im einzelnen vielleicht verschlungenere oder jedenfalls andere Pfade gegeben, andere Brücken und Stege, aber keine Hauptrichtung des Gedankens, die wesentlich anders gewesen wäre als die, die herausgekommen ist. – Auch von der Begegnung mit Adorno her stellt sich das nicht anders dar. Ich würde eher sagen, ich nahm Heidegger ihm gegenüber ein bißchen in Schutz.

Ulrich Sonnemann 1958/1993

Geleitwort 9

Erste Abteilung

Erkennen und Sein 19

Existenz und Therapie

Eine Einführung in die phänomenologische Psychologie
und die Daseinsanalyse 45

Einleitung 45

I Die Krise des Wissens und der Aufstieg der Phänomenologie

Kapitel 1 50 Kapitel 2 63 Kapitel 3 81 Kapitel 4 109

II Das Gespenst des Nichtseins und das Janusgesicht der Reflexion

Kapitel 5 158

III Die Gefahr für den Menschen und die Psychotherapie: die Freiheit zu sein

Kapitel 6 216 Kapitel 7 236 Kapitel 8 269 Kapitel 9 302

Kapitel 10 330 Kapitel 11 381 Kapitel 12 408

Epilog 457

Daseinsanalyse

Eine Einführung in ihre Theorie und Methode 466

Die Menschenwissenschaften und die Spontaneität 484

Anhang zur ersten Abteilung

Der Spezialist als psychologisches Problem 505

Der Spezialist als moralisches Problem 527

Zweite Abteilung

Der Gestaltwandel der Wissenschaft und der Mensch 555

Das Leib-Seele-Problem im Lichte phänomenologischer Anthropologie 564

Die Daseinsanalyse in der Psychotherapie 577

Vorbemerkungen zur Einführung der phänomenologischen Anthropologie 577

Das daseinsanalytische Menschenbild und sein dimensionaler Grundriß 588

Das Theorie-Praxis-Verhältnis und das Problem der Psychotherapie 598

Der Daseinsanalytiker als Therapeut 603

Schlußwort 610

Schrifttumshinweise 614

Ludwig Binswanger ist achtzig 617

Drei Rezensionen 620

Zum Problem des Massenmenschen 620

Der Mensch in der Gesellschaft 622

Angewandte Psychoanalyse 624

Anhang zur zweiten Abteilung

Ad Heidegger 627

»Seinsvergessenheit – Sit venia verbo« 628

Heidegger-Ringvorlesung. Kritische Retrospektive 632

Das Geschichts- als ein Sprachproblem 635

Heidegger, Lévinas und das philosophische Problem der Alltäglichkeit 636

Editorische Nachbemerkung 638

Glossar 641

Personenregister 653

Geleitwort

Die Veröffentlichung des Sonnemannschen Frühwerks ›Existence and Therapy‹ im zweiten Band der Gesamtausgabe der ›Schriften in zehn Bänden. Herausgegeben von Paul Fiebig‹ in der definitiven Übersetzung des Herausgebers bietet die willkommene Gelegenheit, hinzuweisen auf den, aus der wirkungsgeschichtlichen Distanz zur Entstehungszeit und Erst-Veröffentlichung des Werkes 1954, deutlich hervorgetretenen spezifischen epistemologischen Charakter der Schrift, die der Etablierung eines vernunftkritisch-humanistisch verantworteten und wissenschaftstheoretisch von Grund auf revidierten Lehrbegriffs einer »differenziellen Psychologie« als des existenzialphilosophisch-phänomenologisch und psychoanalytisch legitimierten Fundaments psychopathologischer, psychotherapeutischer Praxis dient.

Der Relektüre von ›Existence and Therapy‹ in der überaus sorgfältigen, dem hermeneutisch-vernehmenstheoretisch geprägten Sprachverhalten Sonnemanns zutiefst affinen Übersetzungsstil Fiebig's erschließt sich der spezifische Werk-Charakter der Schrift als der eines selbstreflexiven, die »Erfahrung des Bewußtseins« auf jeweils erreichter Reflexionsstufe in erneuerter reflexiver Brechung und Prüfung des bis dahin entwickelten Wissens traktatartig aufnehmend und artikulierend: ein Werk der penibelsten Rechenschaftslegung, der Selbstverständigung und Selbstvergewisserung der vom Autor vertretenen und professionell ausgeübten Psychologie – die kritische und selbstkritische Vergewisserung über Möglichkeit, Gültigkeit, Wirksamkeit dieser »Wissenschaft von der Seele, dem Seelischen« (seiner Normalität und Anomalität) und ihre Grenzen.

Wer die Schrift – ursprünglich eine gründliche streng fachgerechte und sachgerichtete psychologische und psychotherapeutische Monographie – unter dem Aspekt der von sich selbst gnoseologisch und epistemologisch Rechenschaft fordernden, selbstkritisch ihre rationale und humanitäre Verantwortlichkeit prüfenden, die philosophische Grundeinstellung erwägenden Untersuchung liest, dem eröffnet sich ein überaus eindrucksvolles geistiges Panorama der ihrer selbst bewußt werdenden, sich ihrer theoretischen und praktischen (moralischen und politischen) Konsequenzen überhaupt erst recht verstehen lernenden Reflexion und Referenz auf sich, das Selbst und die Welt, das Sein und das Andere, das Erwartete und Unerwartete – ein Universum von Einsichten und Aussichten – erinnernd

an den umgreifenden und zugleich eindringenden universalistischen Gestus der Hegelschen phänomenologischen Betrachtungsweise einer »Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins« (des sinnlich-natürlichen, des geistigen, reflexiv-kritisch sich ändernden, des als absolutes sich wissenden, spekulativen, metaphysischen Bewußtseins) – ein (nicht wie bei Hegel fatal optimistisch und ideologisch-affirmatives) »System« von Einsichten und Aussichten, die die Kritik am gewachsenen und temporär erlangten epistemischen Status und die Reform, ja Revolutionierung des erst herzustellen verbesserten künftigen idealiter und realiter zu erreichenden Status geistigen und von der befreiten Seele (der integralen Leib-Geist-Seele) durchdrungenen Lebens absehbar machen; Zustand einer ideal-realen und real-idealen Ganzheit des Lebens, freien Daseins und Wohlseins des Lebendigen, in dem Sein aktuiert und dynamisiert wäre und dies nicht mehr und nur um des Fortschritts des Geistes, des Fortschritts der Aufklärung, der Wissenschaft per se, als ihres Idols – sondern um des real-humanen Gelingens des Fortschritts, des Spezifizierens des Fortschrittlichen im Fortschritt willen: des Gelingens der »Humanisierung der Natur und der Naturierung des Menschen«.

Der aufmerksamen Relektüre der Sonnemannschen Frühschrift offenbart sich ihr eigentlicher Text: der von dem ursprünglichen Text verdeckte Subtext, die eigentlich intendierte, jetzt deutlich hervortretende fortschrittskritische und fortschrittsselbstkritische Reflexionsart in ihrer latenten, noch nicht vollbewußten *dialektischen* – struktur-prozessual figurierten und konstellierten – Kategorialität. In einem gewissen Sinne theoretisch-ungewollt, unbeabsichtigt treten (gestehen sich sozusagen) die Sonnemannschen Reflexionsfiguren, ja die zentralen Denkformen und -gehalte – erfahren am Paradoxalen, Konstellativen, Interrelationalen, Komplementären, am Polar-Extremen, intellektiv und – bei deutlichem Bewußtsein von der Distinktheit von »Spontaneität« (als höchster Potenz von Noesis, Intuition) und »Impulsivität« (als triebmechanischem Agens und Reagens) – »spontan-impulsiv« erfaßt (»verständlich« erfahren), undialektisch-unmittelbar – als *präfigurativ-dialektische* hervor; sie enthalten den kategorial erscheinenden dialektischen Status noch unentwickelt, den der *Vermitteltheit* des Unmittelbaren noch unentfaltet, gewissermaßen ganz rudimentär vor. Das charakteristische Sonnemannsche – vom *Fichteschen* Apriori des »Spontanen« stets noch deutlich verschieden; das *spontane Apriori Sonnemanns ist das unentfaltete dialektische »Apriori-Aposteriori*: die gesättigt-konstruk-

tive, konstitutiv-rezeptiv substantiierte Erfahrung, die subjektiv und objektiv, geistig, seelisch und physisch-materiell durchgearbeitete »inhaltliche«, je spezifizierte und entwickelte *Dialektik der Geschichte und Natur*. Gleichsam im hellwachen Zustand des Noktambulismus realisiert Sonnemannsches rudimentär-dialektisches Denken an der brillanten geistvollen, so leuchtend-erleuchteten wie tief- und abgründig nächtigen demonstratio und ausdrucksmächtigen repraesentatio und performatio der noetisch-aisthetisch (insonderheit) »musikalisch« bestimmten Figurationen, Gestalten und (ontisch-ontologischen) Phänomene: die Gestalten des dialektisch präfigurierten *Seienden, Werdenden, Gegebenen* von der Strukturart spontaner Rezeptivität, rezeptiver Spontaneität; noetisch durchdrungener Aisthesis, aisthetisch/ästhetisch prägender Noesis; formierter Materialität, materiell disponierter Formalität.

Und dies vollzieht sich in eigentümlich-vorbewußt zielsicherer Weise an den charakteristischen, aus dem gesamt-dialektischen logischen Gefüge (apologetisch: dem »System der logischen dialektischen Bestimmungen«) gewissermaßen herausgebrochenen und als für sich seiend und geltend gemachten: *hypostasierten*, also reduktiv-residual geratenen »prä-dialektischen« Bestimmungen.

Der ureigentlich-dialektische Grundtext der Sonnemannschen kritisch-philosophischen, negativ-anthropologischen Fundamentaltheorie kommt der Relektüre des existenzial- und tiefenpsychologischen Frühwerks in seiner latenten und legitimatorischen Prägnanz deutlich vor Augen – in der frappanten Analogie der kritischen und kriteriellen Dignität der »phänomenologischen Reflexionsart« der Hegelschen »Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins« wie der Husserl-Heideggerschen auf die »Sachen selbst« bezogenen ontologischen »Wissenschaft von den Seins- und Zeitigungsweisen des (absoluten) Seins« (also der vormaligen idealistischen absoluten »Substantialität« sive »Naturalität« sive »Deität«) im Sinne des Spinozismus – der wahrhaft archetypischen Urform prinzipieller und geschichtlicher Überwindung des epochalen Dualismus von geistig-seelischer und stofflich-körperlicher Substanz; der Subjekt-Objekt-Spaltung; des das Sein und Leben des Geistes verheerenden Risses zwischen moderner Geistes- und Naturwissenschaft und noch der »post-historischen« Inter-Opposition zwischen neo(-abstrakt-)idealistischen und offen- wie krypto-materialistischen philosophischen Theorien.

Im Sinne progredierter Fortschrittskritik, selbst sich aufklärender Auf-

klärung ist die Sonnemannsche Schrift ein weiteres signifikantes Zeugnis epochaler neuzeitlicher – diesfalls seelen- und lebenswissenschaftlicher – Selbstvergewisserung, psychologischer Selbstverständigung nach dem Muster »philosophischer Selbstverständigung« im Nachhegelianismus; oder – später – der Sozialphilosophen der »Dialektik der Aufklärung«. Wie als das »aufgelöste Rätsel der *Theologie*« der Feuerbachschen Kritik die *Philosophie* sich erwies; als das der Metaphysik das Physische, die *Physik*: die vielfach defizitäre Kompensation herausfordernde Physizität, corporeitas – so erwies sich dem über seine Wissenschaft aufs skrupulöseste selbst sich vergewissernden psychologischen Theoretiker und therapeutischen Praktiker Sonnemann als das aufgelöste Rätsel der Dogmatik der Unendlichkeit, Übermenschlichkeit, Überzeitlichkeit die Wissenschaft vom endlichen, vergänglichen, seine Sterblichkeit »ideologisch« kompensierenden Menschen: die *Anthropologie* (als das aufgelöste Rätsel nicht zwar einer »positiven« *Wissenschaft und Theorie des »wirklichen, »sinnlichen«* (sinnenhaft lebensbejahenden) *Menschen* (des sozusagen »vergöttlichten leiblichen« (statt des »verliebten göttlichen«), also des idolisierten, vergötzten Menschen): sondern vielmehr der Anthropologie als einer »negativen« *Theorie und Wissenschaft vom Menschen*: dem unvergötzt, »authentisch wirklichen« Menschen, nämlich dem »elenden, verlassenen, erniedrigten, entrechteten, gequälten«, dem geschundenen, quälbaren, zur Empörung, zum Kampf um das Leben, das bloße Überleben verurteilten, »todgeweihten« Menschen). Es ist der Mensch in der Geschichtszeit der Entfremdung des Menschen, seiner Verdinglichung, der epochalen Dehumanisierung und Denaturierung der Humanität; im Fortgang der Epoche versteckt unter der Maske des zum Naturbeherrscher, Herren über die Kreatur, die Welt vergötzten, zum *homme machine* gemachten, funktionalen, intern und extern manipulierten, manipulierbaren, ausschaltbaren, zum Geschöpf nicht der freien spontanen Kreativität sondern des technischen Zwangs, der brauchbaren Konstruktion gemachten, um- und ummontierten *Menschending entstellten »entmenschten Menschen«*. Hier entdeckt sich der Sonnemannschen Selbstbesinnung die *Auflösung des Rätsels der Anthropologie*, der Theorie, Wissenschaft des Menschen als der des radikal seiner selbst entfremdeten Menschen: des neuzeitlichen Un-Menschen; des unter den Zwängen und Fügungen seines *Seinsgeschicks* »Nicht-Lebenden, Nicht-Sterbenden« und in der Unterdrücktheit seiner ureigentlichen Naturalisierung, seiner Wesens-Werdung durch die gewordenen und beständig gewordenen gesell-

schaftlichen Verhältnisse aufs schwerste gehemmt und an Ausdruck und ›Darstellung‹ der realgeschichtlich gebotenen Empörung und Sabotage dieses Geschicks, Schicksals durch die *Initiation einer Beherrschung des Verhältnisses* des Menschen zur Natur, zum Seienden und Daseienden: zur Solidarisierung der »in der gnadenlosen Ewigkeit des Seins« verlorenen und verlassenen Menschen und Kreaturen, aufs skandalöseste und schikanöseste immer wieder behinderten, der Herstellung seiner Humanität harrenden Menschen. Hier und so entdeckt sich dieses aufgelöste Rätsel der Anthropologie – Wissenschaft vom Menschen als einer kritisch-negativen: einer negativen Anthropologie – jener »traurigen«, doch mitnichten trost- und hoffnungslosen »Wissenschaft vom beschädigten Leben«, wie sie bei Adorno, der »dialektischen Anthropologie«, wie sie bei Horkheimer, der »Negativen Anthropologie«, wie sie schließlich bei Sonnemann heißt.

Resultierte die sozial- und staatsphilosophische und die ihr gesellschaftlich korrespondierende »ökonomische« Selbstverständigung des (Links-) Hegelianismus in der Konzeption einer »Kritik der politischen Ökonomie« und einer Kritik der Verabsolutierung, der Versachlichung der etatistischen Institutionen gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen der existierenden und ihr wie das Leben der Gesellschaft produzierenden und reproduzierenden Menschen – also in der Ausarbeitung sozialgeschichtskritischer Abhandlungen, die den wesentlichen kritischen und selbstkritischen theoretischen Gehalt in Titeln faßten wie ›Die deutsche Ideologie‹; um einen konstitutiv-regulativen Terminus zentrierten, der die – dialektische – Korrelativität der Denkbewegung der »Selbstvergewisserung« und der dieser komplementären Innewerdung der »Selbsttäuschung« zwingend fixiert. Es ist das das kritisch und kriteriell entscheidende konstitutiv-regulative Begriffselement *einer kritischen Theorie der Gesellschaft* – gleich ob der Marxschen, der Horkheimer-Adornoschen oder der Sonnemannschen (ob der sozialistisch-soziologischen oder der wissenssoziologischen Provenienz); das kriterielle Grundelement zureichender Erklärung und Deutung des »notwendig falschen Bewußtseins«, das sie von sich hat: die Kategorie des *objektiven* (manifestierenden) Scheins in seiner Differenz vom *täuschenden* (verschleiernenden) Schein.

Ideologie als der objektiv »falsche« Schein ist realdialektisch unabtrennbar vom »echten« authentischen Sein und dessen *realer Erscheinungsweise* im »System« des gesellschaftlichen Ganzen, das komponiert (gefügt, »konstruiert«) ist aus den »perspektivischen« Aspekten der Teile, denen die

»Orte« der Lage (der Konstellation dieser Orte und Teile zueinander) »situativ«, »limitativ« entsprechen. Die situative Perspektivik und die von ihr objektiv, in und von der Sache generierte Limitation sind Objektivationen, Modi der subjektiv-objektiv-dialektischen kategorialen Qualifizierungs- (Wertungs-)Art der »bestimmten Negation« (des limitierenden Negierens), wie sie sensu stricto in den Artikulationen einer »negativ-anthropologischen« Theorie wie der Sonnemannschen eigentlich nicht vorkommen dürfte. Daß sie es aber – heimlicherweise, implicite – dennoch tut, ist angesichts der vom Autor schon des Frühwerks, namentlich aber des Spätwerks deutlich bekundeten Aversion gegenüber dem Hegelianismus, seiner Kritik des Systemdenkens, namentlich der verklärenden Geschichtsphilosophie Hegels einigermaßen verblüffend – doch nur so lange, wie der Betrachter während der Relektüre des Sonnemannschen Frühwerks der untergründigen Verbindung mit dem Spätwerk – der hier waltenden Dialektik von Kritik und Negation, namentlich und besonders der *Dialektik der »bestimmten Negation«* – nicht innegeworden ist.

Zufolge der Erörterungen des Symposions zu ›Genese und Perspektiven Negativer Anthropologie nach Ulrich Sonnemann¹, die der Erwägung des Zusammenhangs von Früh- und Spätwerk Sonnemanns gewidmet waren, kann, ja muß von einer theoretischen inneren Einheit beider – bei gleichzeitiger Berücksichtigung epistemologischer Heterogenität der Frühschrift von 1954 und des Anthropologiewerks der sechziger und siebziger Jahre –, also der Dialektizität dieser Einheit in der Diversität ihrer Teile gesprochen werden, damit auch *von dem rudimentären* (Vilfredo Pareto würde gesagt haben: residualen) *Status* der Dialektik-Konzeption von ›Existence and Therapy‹ und dem (im Sinne ›negativer Dialektik‹ und ›negativer Anthropologie‹ entwickelteren) *Status* der ›Negativen Anthropologie‹. Von jenen Erörterungen hat sich als höchst belangreich die Einlassung von Peter Warsitz erwiesen, der darauf hinwies, daß bei der Konzeption des Theorems von der *negativen* Anthropologie (also der negativen Attribuierung der Wissenschaft vom Menschen) eine ausschlaggebende Rolle das intensive Studium Heideggerscher existenzialontologischer Seins-Interpretation unter dem Aristoteles-hermeneutischen Gesichtspunkt des Seins-Phänomens als

1 Siehe ›Existenz, Negativität und Kritik bei Ulrich Sonnemann‹, herausgegeben von Claus-Volker Klenke, Johann Georg Lehmann, Maria Schafstedde, Wolf Dietrich Schmieid-Kowarzik, Peter Warsitz. Würzburg 1999.

wesentlich *steretischen* – und damit seiner kategorialen Berührung mit dem Hegelschen (dialektischen) Zentralbegriff der »bestimmten Negation« – spielte.

In diesem ist impliziert jener negativ-kritische Sinn, den Sonnemann beim Dialektiker Hegel vermisst (vielmehr verkehrt findet in den positiv-vernünftigen einer »ideologischen« Verklärung), und der dies ominöse Theorem einer bestimmten Negation für nicht mehr gehalten hat als eine Variante des logisch-mathematischen Taschenspielertricks jener »doppelten Negation«, die die Position als Resultat haben soll. Zu unrecht: denn die bestimmte Negation ist *Limitation*: doppelte Abgrenzung bestimmten Seins (des Daseins) gegen das, was Sein *nicht mehr* und das, was es *noch nicht* ist. Es ist negative Bestimmung hinsichtlich dessen, als was es gewesen, vergangen, untergegangen, »genichtet« ist (οὐσία τὸ τί ἦν εἶναι) und hinsichtlich dessen, was einmal² (oder was überhaupt) sein kann; was zukünftig ist, d. h. entwickelt, entfaltet (oder sich zu entfalten gehindert, verkümmert, unterdrückt ist). Und genau in diesem letzteren Sinn ist die kritische, negativ-anthropologische Bestimmung bei Sonnemann gefaßt. Im Hegelschen Begriff der Negation ist soviel Steresis bedeutet (Defizit, Beraubtheit, Mangel an Sein, »Nichtsein«) wie im dialektischen (antithetischen) Grundbegriff »Werden« impliziert ist, und wie ihn der anthropologische (thetische) Grundbegriff »Sein« ausschließt. Das heißt aber epistemologisch: Sonnemann hat eben die dialektische Denkbewegung vollzogen, die er bei Hegel bestreitet und die doch einzig durch den Aufweis ihrer Ideologizität kritisierbar wird, d. h. durch ihre kriterielle Bestimmung der Differenzbestimmung der Vorspiegelung eines *Einen im Ganzen in der Indifferenzierung von Positivität und Negativität*: durch Ignorierung, Verfehlung der Limitation: der steretischen Bestimmtheit von Position und Negation: von Sein und Werden; schließlich – *philosophisch* (und das macht das große Gewicht, das kritisch-hermeneutisch Folgenreiche der kategorialen Vergegenwärtigung der »bestimmten Negation« aus) – von Substanz und Subjekt; Konstanz und Veränderung; Überzeitlichkeit und Geschichtlichkeit; Ruhe und Bewegung; – *soziologisch* – von Un-Tat (Untätigkeit, Trägheit, Stofflichkeit) und Tat (Aktivität, Formieren, Projektieren, Entwurf, Engagement, Produk-

2 Im Sinne auch des Utopicum (des mit Grund Erhofften und Erwarteten), dessen spezifisch Sonnemannsche Version Rolf Schwendter in der geistreichen Formel einer »docta spontaneitas« ausdrückt.

tivität, Kraft); und – *existenzialistisch* – von Tod und Leben; Indolenz und Entschiedenheit (Entweder–Oder!, Du mußt dich entscheiden!); Konfrontation, Streit, Krieg und Verhandlung, Kommunikation, Netzwerkerei; Dialektik (Kritische *Theorie*) und Existenzdialektik (*Praxis*, Pragmatik).

Die Interdependenz, das Interpolare, die untergründige Dialektik in ihren intermediären, intermittenten »gespürten« bipolaren, dualistischen, zum Dualismus³, zum gebrochenen, unglücklichen, zerrissenen Bewußtsein und Sein gleichsam verführenden Manifestationen und Emergenzen: sie bilden die treibende Kraft zur kritischen Selbstvergewisserung als dem Prozeß der Selbstgewinnung, Selbstaufklärung der Aufklärung, der geistigen (und in deren Folge: moralisch-politischen) Autonomie: *der Gewinnung der Vernunft in der insistenten Vergegenwärtigung der Irrationalität von Ratio selber*.

Wenn Sonnemann die Psychoanalyse aufbieten kann als immanenten komplementären Korrektor der Gestaltpsychologie, auch des ganzheitlichen Konzepts existenzialer »Sinnganzheit« (als der des objektiv gespaltenen und gebrochenen existierenden Menschen – des Menschen en situation) und den Existenzialismus des Existierens in situ (mit den Entscheidungszwängen des Aufbegehrens und der Revolte), dann nutzt er diese Rudimentärform materialistischer und tiefenpsychologischer Dialektik im präfigurativen, präjudiziellen Sinn der interkorrektiven Konstituentien dialektisch-materialistischer Kritik im Sinne »Kritischer Theorie« und »Negativer Dialektik«, gegen die er in seiner (professionellen) Situation Vorbehalte hat.

Im Prozeß der Selbstvergewisserung, der im Sonnemannschen Denken sich abspielt zwischen der Phase intensivster Arbeit und Anstrengung des Begriffs in der Entfaltung des Frühwerks und der der skrupulösesten Selbstverständigung in den Etappen der Etablierung des Spätwerks, erleben wir bei der Relektüre des Frühwerks die Genese der Leittheoreme und treibenden Hauptmotive des negativ-kritischen Spätwerks mit seinen hochbedeu-

3 Wie er in einer anderen Einlassung Rolf Schwendters scharfsinnig exemplifiziert ist an dem Beispiel der von Sonnemann nicht ausgeführten sondern implizit bleibenden, ungeschriebenen und doch lesbaren, »vernehmlichen« dialektischen *Interkorrektivität* von kritischer Ökonomie und personaler psychischer Konstitution der Psychoanalyse als einer »Anhörungsform« (Korrektur von Vernommensein) in der Horkheimerschen Konzeption von »Kritischer Theorie«.

tenden vernunft- (vernehmens-)kritischen Revisionen und Basiskorrekturen
rationalistischer, transzendentaler, szientistischer und systematischer Ver-
ständnis- (Verstehens-)Kritik.

Hermann Schweppenhäuser Deutsch Evern, im Februar 2010

Erste Abteilung

Erkennen und Sein

(1939/40)

Ohne die im folgenden abgedruckte ›Betrachtung‹ ausdrücklich beim Namen zu nennen – freilich kommt allein sie in Frage –, teilt Ulrich Sonnemann in seinem 1992 veröffentlichten Text ›Autobiographisches, tabellarisch‹ für seine Exil-Station Brüssel (August 1939 bis März 1940) mit: »Arbeit an Gedankengängen, die viel später in ›Existence and Therapy‹ eingehen.« Seinem Inhalt nach kurz skizziert hat Sonnemann den Aufsatz seinerzeit, in einem Brief an Siegfried Kracauer vom 20. November 1941, dahingehend, daß er »Hegel und den Historismus des neunzehnten Jahrhunderts [behandelt], die verschiedenen Versuche, die durch ihn geschaffene Bewußtseinslage zu überwinden und den Widerspruch in diesen Versuchen. Es wird aufgezeigt, wie und warum die Entwicklung beide ad absurdum führen muß: den Psychologismus der gegenwärtigen Mythos-Doktrinen, dessen romantische Wurzel klargelegt wird, und den ›Historischen Materialismus‹. Beide wurden als komplementäre Irrtümer erkannt und Vermutungen für die Zukunft, hieraus sich ergebende, ausgesprochen. Der geschichtsphilosophische Bannkreis wurde insofern überschritten, als Rückschlüsse auf das allgemeine Verhältnis von Sein und Bewußtsein gezogen, Versuche einer neuen Deutung des Kausalbegriffs gemacht wurden. Auch wurden Möglichkeiten völkerpsychologischer Einsichten, die in der Entwicklung des Gegenstandes lagen, genutzt.«

I Die Atomforschung unserer Zeit kennt Prozesse, deren fotografische Beobachtung, da sie ihren Ablauf störend beeinflußt, zu keiner Aufhellung ihrer physikalischen Natur führt. Dies ist ein Gleichnis und vielleicht mehr. Man möchte meinen, die äußerste Anstrengung unserer Erkenntnis, die Sinneswelt zum Gegenstandsein, d. i. dazu zu zwingen, ihr *entgegenzuste-
hen*, mache deren entgegengesetztes Bestreben: unsrer Erkenntnis nämlich davonzulaufen, recht eigentlich sichtbar, und es sei die beobachtete Erscheinung, wiewohl nirgends so nackt wie an den äußersten Kanten ihres Aktionsbereichs – etwa in dieser Sphäre des Allerkleinsten – zutage tretend, notwendiges Schicksal aller Erkenntnis überhaupt.

Ein Dilemma aber, ängstiger als das, worein Determinismus jeder Art, spreche er von Rassenseele, Klassenbewußtsein oder irgendwelchen Triebchichten, den menschlichen Geist stürzt, würde solcher Einsicht erwachsen. Man bemerkt, daß beiden Formen der Enthüllung, jener dem neunzehnten Jahrhundert eigentümlichen, die nicht allein (was kraß ist) Be-

wußtsein für eine Funktion des Organischen ausgab, sondern (was krasser ist) sein Wesen in solchem Funktion-Sein sich erschöpfen ließ, und einer worauf immer sich stützenden Lehrmeinung, die grundsätzliches und durchgängiges Fehlgehen dieses gleichen Bewußtseins in der Erkenntnis der Außenwelt (wenn auch vielleicht nur in minimem Grade) behauptete, die Verneinung der »Gültigkeit«, d. h. des Wahrheitsanspruches gemeinsam wäre, der aller Erkenntnistätigkeit innewohnt und den sie offenbar aus einer in der Ebene der bloßen Funktionalisierung nicht unterzubringenden Dimension ihrer selbst bezieht. Soviel vom Gemeinsamen beider Lehrtypen; ihr *Unterschied* würde zunächst darin zu suchen sein, daß, denkt man Erkenntnisakte unter der Form von Bewegungen, der eine Entwertungsversuch ausschließlich am Bewegungsursprunge, der andere ausschließlich am Ziele anzusetzen scheint; während jener die Legitimität empirischer Erkenntnis in Zweifel zieht, dieser ihren Erfolg, kümmern umgekehrt den Atomforscher erkenntnistheoretische Fragen (im traditionellen, eben die »Legitimität« meinenden Wortsinn) so wenig wie, abermals umgekehrt, einen Metaphysiker etwa der Nachfolge Hegels die Frage bekümmert haben würde, ob seine Apperzeption der Erscheinungswelt sie nicht schon durch ihren bloßen Vollzug so verändere, daß das gewonnene Bild nicht ihren »eigentlichen« Zustand zeige ... Doch bleibt denkbar, daß der Atomforscher recht tut, sich um Erkenntnistheorie nicht zu bekümmern, während jener Metaphysiker – ich habe Karl Marx im Auge – sicher unrecht getan hat, jene Frage nicht zu stellen. Man könnte vereinfachend sagen, daß sein Theorem nächstkünftiger Entwicklung falsch wurde, weil es unter den in dieser Entwicklung wirkenden Elementen das des Marxismus (und damit auch die Reaktion auf diesen) nicht voraussah; noch paradoxer, daß seine Voraussage eingetroffen sein würde, hätte er sie nicht gemacht.

Dies könnte ironisch klingen; doch war, wenn mir recht ist, in diesem Fall die Wirklichkeit selber ironisch, und nicht um politisch-polemische Ironie handelt es sich, die scheinbarer Gegenpol der romantischen und ihr nächster Verwandter ist, sondern um jene ganz andere, weltimmanente, dem Übermute griechischer Götter verwandte, deren Verständnis immer noch das beste Kriterium innerer Freiheit und deren jüngster Träger immer noch Mephisto ist ... Steckt nicht aber eine Menge »Gaukelei«, »Fopperei«, Apaturidentum, athenisch geredet, auch in jenem Fall aus der Atomphysik? Die Wirklichkeitsverfehlung, um die es sich hier handelt, scheint auf den ersten Blick freilich eine andersartige als diejenige der Lehre von Karl Marx.

Bei dieser macht die Apperzeption als Akt – durch dessen Folgen – der Apperzeption als intentionaler Inhalt einen Strich durch die Rechnung, bei jener ergibt bereits die Ausführung des Apperzeptionsaktes seine Unmöglichkeit durch Veränderung der Prämissen. Doch ist beiden Fällen gemeinsam, daß Ausübung von Erkenntnis (als *objektiver* Vorgang) die »Situation des erkenntnistheoretischen Subjekts« im kantischen und nachkantisch-idealistischen Verstande als Ergebnis einer Selbsttäuschung erweist.

Diese beruht aber auf dem Wesen alles Bewußtseins selber. Bewußtsein besteht da, wo, in Nachfolge Schellings zu reden, das Seiende seiner selbst inne wird, ein Vorgang, der, mit allen Begriffen, den des Nichtseienden, des Nichts, schafft. Er könnte dies nicht, würde er nicht eine Art Verdoppelung, eine Extrapolation des Seienden durch den Versuch darstellen, sich selbst zu wissen, also Distanz von sich zu gewinnen. Das Bewußtsein als »Funktion« verbleibt freilich im Seinsbereich; doch indem diese Funktion hypertrophiert, ihre Ausübung die Schranke des organisch Zweckhaften überschreitet, indem es, kurz, sich allem Sein entgegenstellt (»Ich«), projiziert es sich selber ins Nichts; Weltentzweiung tritt ein; die spontanen, dem Unbewußten entquollenen Impulse (»Es«) stellen Bewegung durch die Zeit, d. i. Dauer im Sinne Bergsons dar, aber diese Bewegung hinterläßt ein nach Art der Jahresringe von Bäumen sich ständig erweiterndes Spurenfeld, die Erinnerung, als die denn auch Bergson das Ich definiert. Je stärker jene Impulse, je ungebrochener der Elan Vital ist, umso größer sein plastisches Vermögen, jene Spuren wieder, und zwar im Sinne eigener organischer Wandlung, zu verarbeiten, sie zur Formung neuer Impulse zu verwenden; Vermögen solchen leibseelischen Gedächtnisses entspricht dem Typus der geschlossensten Lebenseinheit, der Persönlichkeit, die ihre Seelenkonflikte meistert, indem sie ihre Überschüsse an Bewußtsein wie an Sinnlichkeit zur gegenseitigen Durchdringung zwingt, diese weder ungestalt noch die Gestalten jenes je erstarren lassend. Ich denke, daß man an vielerlei historischem, archäologischem und völkerkundlichem Material und in Anlehnung an *Freuds* großartige Untersuchungen nachweisen kann, daß diese Ungehaltheit und jene Erstarrung, ein fremdkörperhafter Sexus etwa und dogmatisch-neurotischer Gewissenszwang, etwa das Über-Ich des »magischen« Menschen, sich durchweg entsprechen; doch würde dies Gegenstand einer mehr psychologischen Betrachtung sein. Wollte man die hier berührten Verhältnisse mit Mitteln der Mechanik (und stark vereinfachend) darstellen, so würde zunächst die Peripherie eines sehr großen Kreises als Bahn des

Elan – des Freudschen Es, des Schopenhauerschen Willens, des Bergson-schen *Moi fondamental*, der *natura naturans* des Spinoza – zu denken sein; indem er sie durchläuft, tritt Zentrifugalkraft in Gestalt der Impulse auf, die tangential nach außen streben und, wo Verlassen der Kreisbahn ihnen gelingt, zu Bewußtsein werden.

Der Geradlinigkeit solcher Bewegung entspricht die des »reinen« Denkens. Jener Kreisläufigkeit (welche die der Natur selbst ist) würde die »Unlogik«, auch wohl »Ungerechtigkeit«, der Welt entsprechen, die auch am meisten denn das Ressentiment von Naturen erregt, deren ethisch-logische Überartikuliertheit in einer gewissen Unvergeistigtheit, ja, Uneingestandenheit der Sinnensphäre ihre Kehrseite hat. Von dieser Entsprechung war schon die Rede; man kann ihr Bild noch weiter durchführen: das am wenigsten gestaltete Es ist zugleich das wenigst individualisierte; wie es am allgemeinen Es, Jungs »kollektivem Unbewußten« am unmittelbarsten teilhat, hat der ihm entsprechende Intellekt auch den freisten Zugang zum kollektiven Ich ganzer Völker und Gesellschaftszustände. Dies ist aber der Typus des »prophetischen Geistes«. In ihm durchbricht die besonders hohe Zentrifugalität des Bewußtseins mit der Schranke des organisch zugleich jene des politisch Zweckhaften. Vermeintlich der Entwicklung entzogen, zuschauend ihr gleichsam »von außen«, vermißt sich der Geist, mit dem Sinn ihrer Strukturen in der Vergangenheit zugleich ihren Weg in der Zukunft zu bestimmen – ihren »notwendigen Weg«.

So Marx, in dessen Fall der prophetische Geist des Judentums sich gewisser Denkformen bediente, die Hegel geschaffen hatte, also der hervorragendste Träger des später von Nietzsche als deutsche Eigentümlichkeit erkannten »historischen Sinnes«. Beide, der prophetische und der historische Sinn, stellen die entgegengesetzten und sich ergänzenden Möglichkeiten für jenes Bewußtsein, das ich vorhin das »zentrifugale« nannte, dar, außerhalb des Geschichtsstromes Beobachtungsposten zu beziehen, – Möglichkeiten übrigens, mit denen entsprechend weiter oben Ausgeführtem eine Art von tatsächlichem Entzogensein im Sinne des sich ewig gleich Bleibens, des nicht leben oder auch nicht sterben Könnens, der verhältnismäßigen organischen Unwandelbarkeit der beiden in Frage kommenden Völker verknüpft sein könnte. Vom Unterschiede, ja, Gegensätze beider Bewußtseinstypen wird späterhin zu reden sein; da beide hypertroph sind, Bewußtsein in beiden Fällen die Schranke des organisch Zweckhaften durchbricht, besteht ihr wichtigstes Gemeinsames im Spontanitätsmangel ihres sozialen

Verhaltens, – einem, abermals, in beiden Fällen sehr verschiedenartigen, der aber empirisch am unmittelbarsten einleuchtende Grund für die Diskontinuität der Geschichte ihrer beiden Völker ist. Geschichtliche Kontinuität nämlich ist Zeitunterworfenheit, organische Wandelbarkeit in der Zeit, welche beide, wie wir schon festhielten, in verhältnismäßig hohem Grade vermissen lassen. Dieser Zusammenhang ist vielschichtig, und seine Erörterung würde zu weit führen; beschränken wir uns auf die jenes Spontanitätsmangels. Marx' schon erwähnte, die Wirkung seiner eigenen Lehre außer Acht lassende Fehlrechnung war es in besonderem Maße aus folgendem Grund. Er kannte die Geschichte früherer Revolutionen. Alle waren spontan erfolgt. Er hatte recht – grundsätzlich –, mit dieser Spontanität auch für die Zukunft zu rechnen; aber er tat unrecht – von seinem Standpunkt –, auf diese Rechnung Politik zu begründen, da er so auch schließlich nicht mehr recht hatte ... Da die Revolution kommen *mußte*, wurde die deutsche Sozialdemokratie ihrem praktischen Verhalten nach die unrevolutionärste Partei der Welt. Sie unterdrückte jede Spontanität in ihren Reihen; wozu konnte diese auch dienen, da die Revolution »ja ohnehin«, mit wissenschaftlicher Gewißheit, kommen würde? Man vergaß, daß eben diese wissenschaftliche Gewißheit behauptet worden war unter der stillschweigenden Annahme des Sichgleichseins und -bleibens grundlegender menschlicher Reaktionsweisen, – der selben sozialen Spontanität nämlich, der, in eigentümlichem Geschehenszirkel, die *Lehre* von der wissenschaftlichen Gewißheit der Revolution nun den Garaus machte. – Aber ich rühre bereits an Ferneres, an das allgemeinere Problem des Historismus und seiner Überwindung.

II Die vergleichende Anatomie des Hirns hat ermittelt, daß die Entstehung des menschlichen Zeitsinns auf weit späterer Entwicklungsstufe als die des Raumsinns erfolgt sein muß, der im Unterschied zu jenem überdies kein ausschließliches Attribut der einzigen bewußteintragenden Lebewesen ist. Dies stimmt mit den Grundtatsachen unserer Existenz überein, die uns in den Raum als das schlechthin Andere hineinstellt, selbst aber »Dauer«, also Bewegung in der Zeit ist. Den Unterschied dieser Bewegung von solchen im Raume hat Bergson in seiner »Einführung in die Metaphysik« mehr beschrieben als definiert. Er spricht von »absoluter« Bewegung, deren Erlebnis, anders als das unserer Raumbewegungen, von jeglicher Beziehung auf Nichtbewegtes unabhängig sei, und versucht in seiner so subtilen

wie bilderreichen Sprache uns in dies Erlebnis zu versetzen. Dabei passiert ihm aber, was notwendig allen Philosophen passiert, die versuchen, unser Subjektverhältnis zu den Dingen gegen ein innigeres einzutauschen (als sei nicht eben dies innigere ein Anliegen tieferer Schichten unseres Selbst und bedürfe derartiger Bemühungen unseres Bewußtseins). Des *Begriffs*, also einer Bedingung der Gegenständlichkeit, kann er nämlich nicht wohl entraten, und so verwirrt er Erlebnis und Erlebtes und rechnet, was jenes Eigenart ausmacht, diesem als Attribut zu. Gewiß ist das Sein der Seele Spontaneität: ein Fluten, das der Ufer nicht inne ist. Sie bestehen, als die zurückgelegte Zeitbahn, gleichwohl, und also kann diese Bewegung, *insofern* sie es ist, es auf keine andere Weise als jede Raumbewegung sein. Was aber jenen Unterschied des Erlebnisses betrifft, so versuche ich seine Definition: er besteht darin, daß unsere Raumbewegungen wir ausführen, die Bewegung aber, welche unsere Dauer ist, *es in uns* ausführt. Diese Bewegung trägt uns; wir vollführen sie nicht, wir *sind* sie; und erleben wir nicht auch Raumbewegungen, die uns tragen, des Schnellzuges oder des Flugzeugs, nicht mehr auf jene eigentlich-unmittelbare Weise der von uns selbst ausgeführten des Gehens etwa oder Reitens? Wir sagen uns, wir haben in einer Stunde soundsoviel hundert Kilometer zurückgelegt; unsere Seele aber weiß im geringsten nichts davon und nimmt von unsern Versicherungen höflich aber unschlüssig Akt.

Existenz ist also Zeitlichkeit, sie ist, insofern wir die Zeit als ein Verfließendes, statt als dessen Bett, fassen, selbst Zeit; ihr Grundwesen ist Spontaneität, und da kein Spontanes sich weiß, bedurfte es der Reflexion unserer Seele, mithin des Bewußtseins, eines sehr hohen und späten Stadiums der Phylogenese, Zeitwissen in die Welt zu bringen. Es ist der gleiche Vorgang, den der Mythos Sündenfall heißt, der gleiche, von dem ich eingangs sagte, daß er das Wissen vom Nichts gezeitigt habe. In der Tat hat die Zeit, als das schlechthin (und einzig) Vernichtende, mit dem Nichts einiges zu tun: jedoch die Zeit als »Flußbett«, als Bahn der Zeitbewegung, als welche unser Zeitwissen sie gegenständig erkennt, – als eben jenes Spurenfeld, das unsere Erinnerung und dessen Projektion auf die dahineilende Gegenwart unser Ich ist. Die Zeit, insofern wir sie selbst als Bewegung im Sinne der Bergsonschen »Dauer« oder richtiger als das Zeitbewegte meinen, diese, welche wir selbst sind (denn alles Selbst ist Spontaneität), ist im Gegenteil andauernde Schöpfung: womit wir, anderswoher kommend, wieder bei unserer Einsicht des ersten Abschnittes halten, daß Bewußtsein – in seiner »zentri-

fugalen« Form – eine Extrapolation des Seienden ins Nichts darstelle. Nur im Bewußtsein, das die unendliche Summe des Vernichteten erinnert, ist Nichts und in diesem umgekehrt ist der gewonnene Pol, unser Ich. Ist dieser Pol aber wirklich gewonnen? Es könnte sein, daß er es nicht oder vielleicht nur in der Intention jener »Zentrifugalkraft« ist: Projektion schon in doppeltem Sinne. Unser empirisches Ich ist sicher mehr die Richtung unserer Bewußtseinsimpulse auf jenen Pol hin als dieser selbst, und offenbar aus Unzufriedenheit mit solchem Zustande hing *Kant* den ständig unerreichten wenigstens als Richtung weisenden Begriff, den nämlich des logischen oder »transzendentalen« Subjekts, über sich auf. Er befand sich in der Lage eines Mannes, der auf hoher und allzu schmaler Felsterrasse sich um Gewinnung der Distanz bemüht, die ihm ermöglichen würde, die Höhe eines über ihm aufragenden Gipfels völlig abzuschätzen. Mit dem Blick auf diesen rückwärts gehend, nicht acht habend, in der völligen Hingegebenheit an den Gegenstand seiner Bemühung, der hinter ihm drohenden Gefahr, stößt er, gerettet zwar so, doch in seinem Vorhaben behindert, an eine Schirmwehr, die die Terrasse vom Abgrunde trennt. Seine Blickrichtung ist auf das Seiende, jenen Gipfel; auf diesen Abgrund, das Nichts, ging hingegen *Heideggers* Blick, als er, sehr schön übrigens, Existenz als ein Hineingehaltensein ins Nichts definierte. In beider Philosophie und in allem deutschen Philosophieren überhaupt wirkt das gleiche Gen, die selbe Seele; aber auf der *Kant*-Stufe sucht sie mit der Blickschärfe und unbeirrten Einfalt des Kindes die Welt, auf der *Heidegger*-Stufe nur noch, in müßig-müdem Narzißmus, sich selber.

Dieser Bewußtseinstyp, den man schlechthin auch als den metaphysischen bezeichnen kann, weil er der Gesamtschau des Seienden sich vermißt, und sein Gegenstück, der religiöse, der auch den eigenen Schwerpunkt im Absoluten (d. h. im Nichts) hat, das Seiende aber nicht phänomenologisch »schaut«, sondern alttestamentarisch richtet, seien an dieser Stelle kurz charakterisiert. Beider Gene, unserer Erfahrung in Gestalt des deutschen und des jüdischen Geistes geläufig, wirken, zu Zeiten befruchtend, zu Zeiten Abwehr weckend, immer in einem Verhältnis gegenseitiger Verstrickung und höchster Spannung zur Umwelt, die Bewußtsein anderer und harmloserer, funktionell besser eingeordneter Art trägt, seit Urtagen im Kreise der Menschheit. Beider Völker Wesen neigt zu Extremen; beiden schaffen, dem einen Musik, dem andern Prophetie, Zugang zu den gottnächsten Stufen des Menschlichen, so wie ihre Geschichte es zu den niedersten tut. Denn

sie *sind* nicht – da sie bewußt sind; dies Bewußtsein und jenes Nichtsein aber ist nichts als ihre besondere Beziehung zur Zeit. Ihr sind sie »nicht unterworfen«, unterwerfen sich sie vielmehr; nichts anderes ist Prophetie, nichts anderes Musik. Diese schaffen auch ihren Ausübern, den ewig alles vor und den ewig alles hinter sich Habenden, einen gewissen Ausgleich durch Umkehrung der Seinsverhältnisse; die »Verkündigung« ist *vor* der Geburt, und »Musik ist Ausklang«, wie Nietzsche schrieb. Prophetie, aus der gleichen Seelenwurzel wie das Vermögen der Geduld, des Warten- und vorläufigen Entsagenkönnens, auch der »langen Rache«, nietzscheisch gesprochen, spießend, ist der großartige Versuch, sich über die Zeit, sie neigend, hinwegzusetzen; Musik der noch großartigere, sie zu bejahen, die Veränderung als solche – das »Stirb und Werde« – zur Quelle seelischer Erhebung zu machen. Dies Ja und Nein zur Entwicklung, zum Werden, ist der Schlüssel zum Verständnis der Gegensätzlichkeit der beiden Typen auf der gemeinsamen Ebene ihres Sein-Nichts- (oder auch: Welt-Gott-)Absolutismus, ihrer »Zentrifugalität«. Wer dem Werden hegelisch »zuschauen« oder auch es »in Musik setzen«, wie Nietzsche von Wagner sagte, und es aus solchem rein pathischen, mehr: ästhetischen Verhältnis gutheißen kann, tut das offenbar ebenso aus Verwandtschaftsgefühl des eigenen Zustandes zu dem jenes ständigen Zur-Welt-Kommens als auch aus Mangel an Furcht vor Tod und Vernichtung, da dies die beiden Perspektiven sind, unter denen Entwicklung sich darstellt. Dieser Zustand ist aber der sachlich-spielerische des Kindes, dem auch, jenseits aller sozialen, aller *Du*-Beziehung, die Welt nur Gegenstand ist, nämlich der Neugier und experimentellen Befragung, und welches auch den Tod, aus welchem es kommt und von dem jeder Schritt »in die Welt« es entfernt, gerade angesichts dieser Welt kaum je fürchtet, ja, den es wohl als besondere Akzentuierung des Weltbetriebes billigt, wo er als »objektiver« Vorgang, am fremden Sein eines Insektes etwa, ihm entgegentritt. In der Tat ist der deutsche Zustand der solcher ewig kindlichen Weltsuche, ein Aufkeimen und Beginnen, Probieren und Aufgeben – Germanität gleich Germinalität; der jüdische umgekehrt eines fort dauernden Schonangekommenseins, was seine der eben beschriebenen entgegengesetzte Beziehung zum Werden und zur Vernichtung erklärt, von denen das erste verneint und vermieden, die zweite in besonderem Maße gefürchtet wird. Nichts anderes als diese Furcht ist die vor dem Absoluten, dem (gegenüber dem Seienden) »ganz Anderen« – vor Gott (dem Nichts der Metaphysik), von dem der Mensch dieses Typs nicht »ausgeht«, zu dem

er vielmehr, von Erlebnissen her, die sein genießendes Verhältnis zum Werden frühe zerstört und durch ein subjektiv-verdammendes ersetzt haben, »zurückkehrt«: ihm schon angehörig, insofern *er* es ist, den er richten läßt, und noch der gerichteten, der Welt, gehörig, insofern eben dies nur Extrapolation des Bewußtseins, deren Entsprechung auf der Affektseite aber Vernichtungs- und Gottesangst ist. Beide Typen, da immer »ganz anderes« im Sinn habend als nach dem Lebensrhythmus der unbewußteren Völker eben aktuell ist, müssen diesen Rhythmus aber mit Notwendigkeit stören – und wenn auch, im Geschichtsmaßstabe, die entstehenden Arrhythmien nur den Sinn haben können, neuen Spontaneitätsströmen zur rhythmischen Aufgabe zu dienen: so zeigt sich uns der einzelne Zusammenstoß, der solches einleitet, unter den zweifellos beklemmendsten Aspekten. Ob wir die Geburt des Christentums oder seine Reformation in Deutschland, den Verfall des Königreichs Israel oder die letzten acht Jahre unserer eigenen Epoche betrachten: wir sehen Krämpfe und Verzückungen, ziellosen Bewegungsdrang und schlotternde Angst. Der hybride Grundzug im Charakter des »absoluten« Bewußtseins führt seine Träger zu pathologischen Situationen, jenen dem narzißtisch-hypochondrischen Typus eigentümlichen Angstneurosen verwandt, die die Nervenärzte neuerdings durch rhythmische Musik behandeln und die hierdurch wie durch ihre Verbundenheit mit Arrhythmien des Herzschlags den zugleich rhythmusfeindlichen und rhythmusbedürftigen Charakter des Bewußtseins erweisen.

An diese Therapie erinnert in besonderem Maße der Versuch des Nationalsozialismus, die Bewußtseinslage des neunzehnten Jahrhunderts – und das heißt in Deutschland: des Historismus – »mythisch« zu überwinden. Der Historismus, geschaffen durch Hegels restlose Vergegenständlichung, ja, Ästhetisierung aller Ich-Welt-Beziehungen, ist, auf höchster Denkstufe, die vollständige Ausbildung jenes eigentlich kindlichen Bewußtseinsabsolutismus, dessen Verhältnis zu den Gestalten des Seienden die sie genießend nachbildende Schau ist. Vernunft, vor Kant und – als »praktische« – auch noch bei ihm der Inbegriff aller Maßstäbe, an welchen das Subjekt (als erkennendes) die Phänomene nach ihrem Verhalten in bezug auf das Subjekt (als existierendes) prüft, wird hier, wo das Seiende für das schlechthin Vernünftige gilt, zum bloßen Vermögen solcher inneren Nachbildung. Diese Anschauungsweise steigert ebenso die Verständlichkeit der Geschichte wie, im tiefsten Sinne, ihr Mißverstandenwerden: jenes, indem sie allem Geschehenszusammenhang einen Sinnzusammenhang unterlegt; dieses, in-

dem von den beiden Weisen Geschichte zu begreifen: als Geschehensfluß oder als Folge der Geschehenheiten, als Spontaneität oder als Kristallisation, als »Dauer« oder als Zeitbahn, als Geschichte »an sich« oder als Geschichte im Verhältnis zu unserer Anschauung, die erste der zweiten völlig aufgeopfert erscheint. Dies Opfer ist insofern freilich konsequent, als eben jenes An-sich im strengsten, also Kantischen, Sinne unerkennbar und nur durch Intuition – Identifizierungsakte unseres eigenen »An sich« – uns zugänglich ist. *Dies* An-sich wäre aber keins, entzöge es sich, wiewohl es ihnen alle Spontaneität liefert, nicht den Extrapolationsakten des Ich. Intuition geht in keine Theorie ein, und jeder ihre Statt haltende, auf sie hindeutende Begriff einer solchen ist etwas radikal von ihr Verschiedenes: wie uns die Betrachtung der verschiedenen »Lebensphilosophien« von Schopenhauer bis auf Bergson zeigt. Gleichwohl meine ich, daß diese zuletzt die genialeren, metaphysisch wesentlicheren sind und ihre notwendige Widersprüchlichkeit nichts als die der Dinge selbst ist, insofern sie – was vermutlich gar nicht nach ihrem Geschmack ist – uns Antwort zu stehen haben. Daß Kant, in seinem Bemühen um das Seiende an sich, nicht sich selbst als dieses oder an diesem teilhabend wahrnahm, erscheint ebenso großartig, angesichts der strengen Methodik und ungeheuren Selbstverleugnung solches *wirklich nur objizierenden* Verfahrens, wie andererseits unbegreiflich: redete sich noch je jemand Unkenntnis des eigenen Rückens ein, darum, daß er ihn nicht sehen konnte? Dies Bild weiterführend, könnte man jene komplizierten Spiegelsysteme, durch welche solch Sehen (indessen eben immer nur »im Spiegel«) doch gelingt, den Begriffsapparaten vergleichen, mit deren Hilfe die Lebensphilosophien das Unfaßbare zu fassen suchten und von denen zu sagen bleibt, daß sie bei aller, notwendig verwässernden, Mittelbarkeit ihrer Leistung grundlegende Sachverhalte fixiert haben.

Der Spontaneitätsverlust des Subjekts (als existierendes – nicht als erkennendes), den es durch hegelisch-historistische Schau der Gestalten und Sinngehalte erleidet, ist uns am Schicksal der Marxschen Lehre vorhin klar geworden. Es ist der gleiche, den *Nietzsche* in seiner ›Unzeitgemäßen Betrachtung‹ über ›Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben‹ und am besonderen Beispiele des »Bildungsphilisters«, des andern Hegel-Jüngers David Friedrich Strauss, kritisierte. Die Erlahmung des Willens, das Alles-Verstehenkönnen, ja, -Verstehenmüssen, die Hemmung und Verkümmern der elementaren Reaktionsbereitschaft des Subjekts in Situationen, die solche erfordern, dieser Gesamtzustand, den Schiller mit seinem »Das

Begreifen ist ein Ende«, Hegel selbst mit seinem Wort von der Eule der Minerva kennzeichnete, die ihren Flug erst *nach* Einsetzen der Dämmerung beginne, kommt so zustande, daß restlose Vergegenständlichung der geschichtlichen Kristallisationsgefüge, diese eigentümliche Überbewußtheit, schließlich auch die eigene Existenz ergreift und der Mensch anfängt, sein Leben historisch zu sehen noch ehe er es gelebt hat: wodurch er aber hierzu unfähig, ja, durch eine seltsam dialektische Umpolung seiner Seele, nämlich gerade aus der – vermeintlich – grenzenlosen Freiheit seiner Erkenntnis heraus, unfrei wird. Er kann nun in keiner *nicht*-theoretischen Position mehr ganz »bei der Sache« sein: er schaut sich zu. Jeder tiefere und kräftigere Instinkt, wo er unter Menschen des neunzehnten Jahrhunderts noch zutage trat, hat diese Zwangsläufigkeit, die mit der des historisierenden Stilverfalls der gleichen Epoche korrespondiert, gewittert; die psychologische Richtung der Philosophie, die mit Schopenhauer und Fechner einsetzt und in stufenvollem Werdegange zu Bergson und Klages führt, ja, die ganze Romantik ist Reaktion auf diese Zwangsläufigkeit, aber indem sie das Irrationale rationalisiert, das An-sich der Seele, die in Verlust geratende Spontaneität erkennend beschwört, verliert sie sie nur noch weiter, wie sie auch umgekehrt, auf der Dilthey-Nietzsche-Stufe, den Begriff des »Verstehens« noch ahnungsvoll vertieft, ja, in dem Sinne, wie wir ihn hauptsächlich verwenden, begründet: nämlich als ein, durch Identifizierung ermöglichtes, Durch- und Hinter-die-Phänomene-Blicken statt ein goethesch-hegelisches Diese-in-sich-Nachbilden. Während aber Schopenhauer die noch extremere, dem Erlöschen fast gleichkommende Schwächung des Willens, die solche Haltung bedingt, als Annäherung an das Nichts, Nirwana, begrüßt, und den ästhetisch-kontemplativen Zustand für den höchsten menschlichen ansieht, schlägt bei Nietzsche, wenn auch bei ihm noch rein postulativ und sichtbarlich unter den Foltern seines hereditär protestantischen Gewissens, die Erkenntnismüdigkeit des Erkennenmüssenden, die Sehnsucht des Überbewußten nach dem Unbewußt-sein-Dürfen in Taten um: das Blickfeld soll gewaltsam eingeengt, aus dem »Blut« der neue Mythos geboren und der so lange gefesselten Seele, der »Bestie im Menschen«, freie Bahn gegeben werden, nach der Nornen Geheimplan ihre Bestimmung zu erfüllen. So das Fazit der Romantik, die Bewußtseinsstufe der unmittelbaren Propheten des Dritten Reiches; gleichzeitig mit diesen hatte der französische Soziologe Sorel den Begriff des Mythos auf eben diese rezeptartige und verfälschende Weise in die moderne Politik eingeführt: die

verlorengegangene Kraft zum Handeln sollte den Massen aus der Apodixie großer »mythischer« Vereinfachungen und ihrer sloganartigen Propagierung neu erwachsen. Auf diesem etwas nachgiebigen Grunde baute Alfred Rosenberg weiter. Man erkennt als Quelle seiner Theorie das Verständnis für den entscheidenden Mangel des Marxschen Sozialismus und das Bedürfnis, es wenigstens in diesem Punkt besser zu machen. Da der Elan des Volkes zur Schaffung echter Mythen vielleicht nicht mehr ausreiche, soll für Mythos-Ersatz gesorgt werden. Der Apfel soll wieder an den Baum der Erkenntnis gehängt werden und alle sollen so tun, als hänge er nun angewachsener dort als eine Blechkugel am Christbaum.

Es ist diese Unechtheit, dies Organisiert- statt Gewachsensein, was solchem Versuch zuletzt verhängnisvoll werden muß. Ihm liegt eine falsche und oberflächliche Auffassung eben der unbewußten Seelenkräfte zugrunde, in deren Namen seine Initianten zu handeln glauben und die sie andererseits für ihre Zwecke einspannen wollen. Für alle wirklich spontanen Ereignisse in der Geschichte ist es charakteristisch, daß sich das sie zeitigende Unbewußte der Massenseele an Ideen, also Objektivationen gerade des Bewußtseins, seines Gegenteils, entzündet. Das gilt auch für die »Bestie im Menschen«, der, wie die Geschichte zeigt, im allgemeinen eher irgendein Ideal als Bewußtseinsmotiv vorschwebte. Nur wo Elan mit diesem ganz andern zusammenstößt und aus der Wucht des Zusammenstoßes sich mit ihm durchdringt, erfolgen die echten politischen (und religiösen, und künstlerischen) Eruptionen. Diese Verhältnisse sind aber von Materialisten und Psychologen gleichermaßen verkannt worden: von jenen, indem sie, des »An-sich«, des Durée-Charakters der Geschichte nicht inne, etwa die Ideen der Französischen Revolution auf eine bestimmte Klassenlage zurückführten und dabei redlich, nur um ein entscheidendes bißchen zu grob verfahren: sie bedachten nie, wie diese Ideen ihre Absolutheit als Denk-Paradigmata, eben damit aber auch, infolge des Spannungsverlustes zwischen Bewußtem und Unbewußtem, ihre elementare Kraft (den Impetus der Impulse) verloren haben würden, hätten Robespierre und Danton jene wissenschaftliche Zurückführung schon für *ihre* Revolution unternommen, so wie Marx und Mehring sie für diese und für »ihre« eigene unternahmen ... Daß diese (aber es war gar nicht *diese*) dann in Rußland gelang, geschah nicht trotzdem die russische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte noch das von Marx als revolutionär vorgesehene Stadium nicht erreicht hatte, sondern *eben darum*. Nur *weil* man Marx' Lehre mißverstand, also auf je-

nes Stadium, anders als in Deutschland, nicht wartete, andererseits an die mißverständene mit religiöser Inbrunst glaubte, konnte ihr Verhältnis zu der ungehemmten Spontaneität der russischen Volksmassen das des echten Mythos werden, der, da er es ist, weder seines theoretisch-historischen Begriffs, noch des Propagandawortes vom spontanen Volkszorn bedarf, den er vielmehr tatsächlich entzündet. Im Falle des unechten Mythos entzündet umgekehrt sich das Bewußtsein narzißtisch-hysterisch an der Vorstellung des verlorenen Elementaren. Damit haben wir aber den Schlüssel zum Verständnis des Psychologenfehlers, den ich dem marxistischen gegenüberstellte. Er besteht darin, daß die Elementarseite des Geschichtlichen zwar geahnt, nicht aber erfaßt wird, daß der Elan zu seiner Erscheinung in der Ebene der Geschichtswerdung transzendente Akte, logistisch gesprochen, vollziehen, mit andern Worten sich an Bewußtseinsinhalte binden muß, die intentional von dem was er selbst ist grundverschieden sind: wie außer aus dem über das Wesen der Revolutionen schon Dargelegten aus der Betrachtung der Kunstgeschichte – und einer nationalsozialistischen »Kunstgeschichte« sich ergibt, die mir jüngst vorlag*. Darin macht der Verfasser den ungeheuerlichen Versuch, aus der Geschichte des mittelalterlichen deutschen Kathedralenbaus dessen Zeugung durch den Geist des Katholizismus sozusagen fortzuzaubern. Er begreift nicht, daß die Volksseele, deren Eigenart er wortschwelgerisch, mit klingenden Dunkelheiten, beschwört, jener großartigen Emanation ihrer Tiefe nicht fähig gewesen wäre ohne ihre Polarisierung durch den *allerdings* artfremden, gerade darum aber in diesem Falle besonders wirksamen »jüdisch-christlichen Geist«. Man denke sich diesen durch reflexive Selbstschau der mittelalterlichen Seele, nach Art jenes Autors, ersetzt und ermesse die – Nicht-Folgen! Und was soll man zu Ernst Jünger, einem Schüler des Spenglerschen Morphologismus, sagen, der in seiner Studie ›Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt‹ (1931) den Typ des modernen europäischen Arbeiters als Mythos teils behauptete teils empfahl, so eine »objektive Idee«, eine unbewußte, spurhaft-kristal-

* Zwar kann eine entsprechende Buch-Veröffentlichung nicht nachgewiesen werden, wohl aber ein Aufsatz, der die von Ulrich Sonnemann aufgespießten Motive auf engstem Raum versammelt: Otto Riedrich, Die Germanische Seele im Zeitalter der Gotik. In: Odal. Monatsschrift für Blut und Boden (Detmold), 1936, S. 468–472. Wiederabgedruckt (gekürzt) in: Joseph Wulf, Die bildenden Künste im Dritten Reich. Eine Dokumentation, Frankfurt am Main/Berlin 1989, S. 184ff.

linische Prägung geschehener Geschichte mit möglichen *subjektiven* Ideen verwechselnd, die Geschichte *geschehen machen*? Von solchem Irrtum, solchem, was immer Selbsttäuschung vermeine, noch ganz im Historismus Befangen-Sein, scheint es zum Irrtume des Historischen Materialismus kaum ein Schritt. Dieser, indem er nicht wahrhat, wie sehr es angesichts der Trägheit aller Dinge der ungeheuersten Absolut-Setzungen und gerade *nicht* historischer Relativierungen bedarf, sie in noch so relativem Grade zu revolutionieren, scheint gegen ein Weltgesetz zu verstoßen, dem etwa die Natur folgt, wenn sie zur Fortzeugung in wenigen Individuen millionenfach Samen bilden läßt; während der Verstoß gegen die Naturgesetze, dessen die modernen Mythologen sich schuldig machen, mehr an Inzest erinnert. Beide sind Hybris, beide Zeitigungen hypertropher Formen des Bewußtseins, die ebenso mit dessen funktionellem Sinn wie dem Wesen des geschichtlichen in Konflikt kommen müssen.

Darf man, ohne solchen seinerseits zu riskieren, Folgerungen auf das mutmaßliche Schicksal des unechten Mythos ziehen? Das narzißtische Bewußtsein, das diesen erzeugt hat, läßt sich nicht austilgen, es schaut »sich«, nämlich der eigenen Affektveranstaltung, heimlich zu, und die Entsprechung solches nagenden schlechten Gewissens auf der Seite des Elan kann nur dessen fortschreitende Minderung sein. Kann – in den zu bestehenden Kämpfen – der unechte Mythos sich auf die Dauer diese leisten? Es bedarf des »morphologischen« so wenig wie des prophetischen Bewußtseins, angesichts eines dem Abgrunde zurollenden Balls seines Hineinfalls gewiß zu sein. Die Große Ökonomie läßt sich nicht betrügen. Sie ist in Natur und Geschichte, im Leben der Einzelnen wie der Völker gleich unerbittlich.

III Während die Selbsttäuschungen des Bewußtseinstyps, den man mit gleichem Recht den zentrifugalen, hypertrophen oder hybriden nennen kann, mehr das eigene mögliche Verhältnis zum Seienden betreffen, betreffen jene des besser angepaßten, funktionell besser rhythmisierten – sagen wir: des westeuropäischen – mehr dies Seiende selber. Da Erkenntnis im Dienste dieser Bewußtseinsstruktur von vornherein dem Leben dient und diese Funktion zu überschreiten Instinkt sie bewahrt, bedarf dieser Typus weder eines theoretischen noch ethischen Pragmatismus, weder einer Lehre, wonach Erkenntnis nur dem Leben diene, noch einer, wonach sie dies zu tun habe; vielmehr wird er, der sich pragmatisch *verhält*, mit Descartes zu einer Art von *subjektivem* Bewußtseinsabsolutismus neigen, mit

dessen Ausübung sich das Ich als Erkennendes nicht vom Seienden distanziert (eine solche Distanzierung ist ihm unvollziehbar und zuletzt ungreiflich), wohl aber als Existierendes, nämlich im Sinne einer vollständigen und souveränen Unterwerfung dieses Seienden unter die Urteilsentscheidungen der praktischen Vernunft. Die Wahrheiten, zu denen dieser Typ vordringt, werden niemals völlig »interessefrei« in dem Sinne sein, den Schopenhauer mit diesem Worte verband; seine Lügen werden andererseits mehr Selbstbelügungen, eben Diktate des Interesses, sein als bewußte Belügungen der andern wie bei dem »zentrifugalen« Typ. Das Wahrheitsproblem stellt sich mit geringerer Schärfe als für das hypertrophierte Gewissen des letztern. Das Verhalten ist einheitlicher, die Persönlichkeitsausbildung in jedem Sinn »leichter«, sodaß sich aus ihr ebensowohl die größere Anzahl bürgerlich wertvoller Individuen als auch die relativ größere Seltenheit der universellen ergibt. Der hypertrophe Bewußtseinstyp ist asozial und metaphysisch; dieser moralistisch und sozial. Während im Falle des rein vergegenständlichenden, rein »sachlichen« Bewußtseins, welcher das Seiende um seines Seins willen gutheißt, die Entwicklung zu jenem gefährlichen Zustande der Elan-Mythisierung, den ich als narzißtisch kennzeichnete, mit träumerischer Innenschau, einer Art pathisch-romantischer Phänomenologie des Selbst, anhebt, bedeutet beim existentiell-praktischen Bewußtseinsgefüge des sozialen Typus Selbsterkenntnis im Gegenteil das Heilmittel gegen innere Unfreiheit, die ihn nicht minder bedroht als jenen andern äußere (Ottolie in Goethes ›Wahlverwandtschaften‹: »Niemand ist mehr Sklave als der sich für frei hält ohne es zu sein«). Wird die pragmatische Situation nicht eingestanden, so ist der soziale Typ der höchsten Vergeistigungsstufe doch wahrhaftig genug, in der »Wahrheit um ihrer selbst willen« etwas ihm Fremdartiges zu erkennen, wie Shelley mit seinem Wort vom »Wild bacchanal of truth's mysterious wine / King-deluded Germany«, das sich in der heutigen Welt so absonderlich ausnimmt. Demgegenüber kann man in der französischen Geistesgeschichte beobachten, daß auch dort, wo höchste Bewußtheit die pragmatische Fessel, also die Geist-Leben-Einheit zu sprengen sich anschickt, diese sich als die stärkere erweist, indem das Bewußtsein selbst durch metaphysischen Verzicht jenes äußerste vermeidet. So Pascals resignierte Frage, »wie es denn sein könnte, daß ein Teil das Ganze erkennt«. Das Nichts, in das sich zentrifugales Bewußtsein, faustisch vermessen und mit der Tod- und Teufel-Verachtung des Dürerschen Ritters, projektiv hineinstellt und von dem aus es des trunkenen

Genusses des »Werdens« teilhaftig wird – eben der *Teufels*perspektive des Seins –, wird, zusammen mit dieser Perspektive, gemieden und gefürchtet und diese Furcht tapfer eingestanden – wie schrieb La Rochefoucauld? »Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement« ...

Das Weltwesen ist Geheimnis. Wie die astronomische Forschung der letzten Jahrzehnte, statt sie uns zu nähern, ferne Fixsterne in dem Sinne weiter von uns entfernt hat, daß sie ihre Fortbewegung von uns, ihren Flug nach allen Richtungen des Raums als dessen durchgängigste Erscheinung feststellte (und auf eine erst vor wenigen Milliarden Jahren erfolgte Universal-explosion schloß), scheint die Lösung jeder Frage das Ziel der Erkenntnis um ein vielfaches der gewonnenen Strecke weiter von uns zu entfernen, die Lüftung jedes Geheimnisses *das* Geheimnis undurchdringlicher zu machen. Manchmal ist es, als handhabe die Maja ihren Schleier wie die Stierkämpfer das rote Tuch; wir, hinein und ins Leere stoßend, vermuteten dabei Wunder wie frei zu sein, während wir doch gänzlich nach der Maja Berechnung verfahren. Wieder manchmal scheint unsere Apperzeption weniger ein Opfer von Toreromethoden als großstädtischer Veranstaltungen jener Art, in denen man Windhunde elektrische »Hasen« verfolgen läßt, ohne daß deren Entfernung von jenen sich je verringerte.

Während das letztgebrauchte Bild eher an die Selbsttäuschungen des sozialen Typs, seines zivilisatorischen Optimismus zumal, denken läßt, erinnert das erste an jene des hypertrophen, von denen ich ausging. Ich zeigte, daß dem Treffvermögen gerade des radikal interessefreien, nichts-als-objizierenden Intellekts Grenzen gesetzt sind, deren Offenbarwerden ihn überraschen muß, weil sie sich nicht, wie bei den Irrtümern des vital angepaßten Bewußtseins, aus Eigentümlichkeiten der Gegenstandssphäre, sondern seines Verhältnisses zu dieser, eben seiner Apperzeption, ergeben, die ihm, insofern er sie übt, selbst nicht phänomenal gegenwärtig sein kann, ja, an die er zweifellos »gar nicht gedacht hat«. Ich erörterte diesen eigenartigen Zusammenhang an einem Geschichte gewordenen Beispiel, das die aristo-phanische Ironie zeigt, womit der objektive Geist, die »Idee in ihrem Anderssein«, hegelisch gesprochen, den subjektiven eben dort nasführt, wo er mit jenem sich zu identifizieren, in seinem Namen zu reden sich vermißt. Das andere der angeführten Beispiele, das Mißlingen gewisser mikrofotografischer Beobachtungen infolge Störung der Objektsphäre durch diese Beobachtungen selbst, stimmt nur im Negativen mit jenem überein; nicht nur zeigt es, wie schon dargetan, einen anderen Ablauf, es bedeutet auch

logisch und erkenntnistheoretisch etwas wesentlich anderes, da ein eigentlicher Irrtum nicht zustande kommt, es vielmehr nur irrtümlich sein *würde*, das Bild des fotografierten Prozeßverlaufs für das auch des nichtfotografierten zu halten. Beide Fälle, der eine für die existentiell extreme Situation des Geschichtsdeuters, der andere für die nicht minder extreme des naturwissenschaftlichen Experimentators, der aus rein theoretischem Interesse die dem Menschen angewiesene Größenordnung durchbricht, zeigen aber Erkenntnis als eine *Seins*beziehung statt als transmundane im subjektiven Sinne der Bewußtseinsprojektion.

Dieser Sachverhalt wirft zwei Fragen auf. Wir haben gesehen, wie im Falle des moralistisch-sozialen Bewußtseinstyps, der primärer Leib-Seele-Einheit entspricht, Erkenntnis und Denken im Dienst der Existenz stehen, also triebabhängig bleiben – mit welcher Feststellung nicht nur höchste Sublimierungsmöglichkeit des »Interesses«, sondern auch der Unterschied von Bewußtsein in seiner Gegebenheit als psychologische Kategorie (die hier allein in Betracht kommt) und als Inbegriff meinender Akte, gemäß den Einsichten Bolzanos und Husserls, nicht in Frage gestellt wird; während, was mögliche Mißverständnisse anlangt, als könnte einer materialistischen, im wörtlichen Sinn funktionellen Auffassung der Seele in ihrem Verhältnis zum Organismus damit das Wort geredet sein, festzustellen bleibt, daß es für konsequente Identitätsauffassung dieses Verhältnisses, nach Art Spinozas, seiner nachkantianischen Nachfolger und des in Abschnitt II dieser Arbeit Ausgeführten keine Schicht und Tiefenlage des Selbst gibt, die nicht ebensowohl psychisch wie somatisch »gegeben« wäre: mit Ausnahme der tiefst zu denkenden, eben des »An-sich«, das wir mit diesem Begriff, seinem Sinne entsprechend, eher andeuten als begreifen und das weder eine psychische noch somatische Seite hat, da es nämlich nicht gegeben ist. Nach dieser Umschränkung des Begriffs der Triebabhängigkeit nach Maßgabe des ontologisch Zulässigen müssen wir aber festhalten, daß solche Triebabhängigkeit offenbar auch beim hypertrophen Bewußtseinstyp, da er ja nur projektiv die Seinsschranken durchbricht, statthaben muß, und sehen uns der Frage gegenüber, wie wir diese Feststellung mit der seiner Tendenz zur reinen Pathik, zur Interesseseiheit, zur absoluten *Theorie* zu vereinigen haben. Dies Dilemma hält sich innerhalb der Grenzen der Psychologie. Es löst sich uns zwanglos, wenn wir das Moment der »Zentrifugalität« ins Gesamtbild der Seele übertragen denken und uns etwa der von *Kretschmer* begründeten Typologie der Seelenspaltung, auch der Entlarvungsmethode entsin-

nen, die Nietzsche in seiner Spätzeit gegenüber Schopenhauer praktizierte, die »Interessefreiheit« als Selbstinterpretation eines sehr bestimmten *Interesses*, das berühmte »Nichtwollen« entsprechend als ein *Wollen* des Nichts, Nihilismus, erkennend.

Unser zweites Dilemma ist ein echtes. Es ist erkenntnistheoretischer Natur, eben das von Pascal formulierte, das ich weiter oben erwähnt habe. Wie Apperzeption als *Seinsbeziehung* überhaupt möglich sei, ist ungeklärt, und keine noch so dialektische Aporetik scheint uns der Klärung bisher nähergebracht zu haben. Es ist aber dies Problem eigentümlich verschränkt mit dem der Naturkausalität. Eine Betrachtung etwa der Lehre *Freuds* zeigt die Macht, die diese Kategorie über das menschliche Bewußtsein übt, zumal über das hypertrophe und wiederum zumal über dessen prophetische Spielart, von der es, wie sich noch zeigen wird, gerade in diesem Zusammenhang gar nicht bedeutungslos ist, daß das große Gespenst der Vernichtung sie dauernd beschattet. Recht besehen, so wäre *Freuds* Seelenauffassung mit dem Gegebenheitsparallelismus der psychophysischen Identitätslehre recht wohl vereinbar und zwar ebensowohl in deren Formulierung durch Schelling oder Fechner oder aber auch der heutigen Gestaltpsychologie wie in der so ganz andersartigen *Bergsons* – wenn man nur überall dort, wo sie den Zusammenhang bewußter Impulse mit unbewußten Komplexen als Kausalnexus behandelt, dies im Sinne einer Auffassung berichtigt, die der Seele nur im *ganzen* Kausalität, nämlich einfach: Bewegtheit in der Zeit, unter dem dieser eigentümlichen Gesetz, als Bewirkung jedes Stadiums durch das vorhergegangene, zuerkennt, entsprechend dem Bilde einer sich drehenden Kreisfläche – ich wähle diesen sich aufdrängenden Vergleich nicht zum erstenmal –, die sich auch im ganzen dreht und in deren Anblick niemand auf den Gedanken kommen wird, die Interdependenz der Bewegung ihrer verschiedenen Ringschichten so auszulegen, als entspräche, bei Rückübersetzung des Bildes in das der Zeitbewegung, dieser Interdependenz die Beziehung der Kausalität; welche vielmehr dem Gesetz der Bewegung jeder Ringschicht für sich entspricht. Wohl tritt der Bewußtseinsimpuls C *nach* dem unbewußten Komplex-Trieb-Zusammenstoß B auf; aber jenem, betrachtet man schon die »Schichten« analytisch getrennt, löst ihre Einheit auf, geht *kausal* nicht dieser, sondern der Auslösungsmoment A als B entsprechende Bewußtseinsphase voran, und dies B ist »Ursache« weder von A noch von C sondern des Erschütterungszustandes D, der die unbewußte Entsprechung von C ist. Dies Entsprechungsverhältnis ist

nicht Kausalität, sondern, weit inniger, Identität; die Schichtung ist Schichtung der Deutlichkeitsgrade, mit denen das Selbst in seinen verschiedenen Funktionsbereichen seiner inne ist, und zwar gleichzeitig, in einem einzigen, zeitlich ausdehnungslosen Querschnitt seiner Dauer. Die Anwendung des Kausalitätsbegriffs in der Psychoanalyse überschreitet also selbst dessen ursprünglichen, diese Anwendung streng auf das Nacheinander einer einzigen Geschehensreihe beschränkenden Sinn. Welche Macht muß von diesem Begriff ausstrahlen, daß auch ein Geist von der lichten Stärke des Freudschen sich ihrer übermäßigen Wirkung nicht entziehen, aus diesem Bann nicht wie aus dem so manchen andern Aberglaubens oder Vorurteils sich lösen konnte – und wie nahezu unerklärlich erscheint dies!

Was ist Kausalität? Das Gesetz alles Geschehens, insofern es Geschehen ist, insofern also Zeitwissen es im Verhältnis zur ruhenden Zeitbahn als Bewegung wahrnimmt. Ohne dies Zeitwissen, das ein Wissen des Nichts ist, ist keine Kausalität, und also ist diese eine Perspektive unserer ihren Standort in ein ideelles Außen projizierenden Erkenntnis, ganz gemäß der Auffassung Kants, der Bergson ja ausdrücklich nicht widerspricht, da er vielmehr nur diese Projektion aufgeben, jene Perspektive gegen eine freundlichere (zu der sein Verhältnis indessen – perspektivisch bleibt) eintauschen möchte. Daß alles, was geschieht, notwendig geschieht, ist, soweit damit an die Möglichkeit andern Geschehens statt an die von *Nicht*-Geschehen gedacht ist, reine Tautologie; synthetisch besagt es nichts als die Nicht-Denkbarkeit von Nicht-Geschehen (Nicht-Vernichtung, Nicht-Entstehung) überhaupt, enthält also nur die Anerkennung, daß, erstens, etwas ist, und daß es, zweitens, der Zeit unterliegt. Selbstverständlich ist es primär denkbar, daß etwas anderes geschieht als *was* geschieht; geschähe es aber, so geschähe es wiederum *notwendig*, schlosse also anderes Geschehen aus: also schließt das, was geschieht, da nämlich *es* geschieht, jenes primär Denkbare sekundär aus. So meint Kausalität eigentlich das Verhältnis des Seienden zum Nichtseienden und ist nur, insofern dies Seiende aufhören muß, es zu tun, insofern es *vernichtet* werden muß, selbst Seinsbeziehung; die Spontaneität, das »Dauernde«, ist ihrer Herrschaft entzogen.

Nur Erinnerungsbare kann aber somit in ursächlichem Zusammenhange stehen; nur Gestaltetes, Gewordenes, *Geschichtetes* »kausal« sein. Halten wir fest, daß Kausalität vor allem die Form des historischen Sinnes ist, ja, *daß sie allein in der Vergangenheit gilt*. Dies ist so paradox wie es klingt, aber es ist die Wahrheit. Es ist richtig, daß dem Teekessel, den ich morgen aufs Feu-

er setzen werde, ebenso nach einer gewissen Zeit Dampf entströmen wird, wie es unter gleichen Bedingungen heute geschehen ist; um diesen Satz für wahr zu finden, muß ich jedoch mir jenes zukünftige Geschehen *vorstellen*, es also historisch, nach Art von vergangenem, behandeln, ein Verhältnis, dessen reinste grammatische Repräsentation das zweite Futur ist, die Form des in die Zukunft projizierten Perfekts. Insofern Geschehendes *erkannt wird*, geschieht es notwendig, insofern Geschehendes *geschieht*, geschieht es frei. Das ist die Essenz der Bergsonschen Metaphysik, und in ihrer Betrachtung ermessen wir nun auch die volle Tiefe ihrer Gegensätzlichkeit zur Hegelschen. Diese Tiefe ist sicher beträchtlich; aber sie scheint doch nicht durchaus unendlich, nicht geradezu über alle Lotbarkeit hinaus.

Für Hegel ist Geschichte die Selbstverwirklichung des Geistes, dessen Bei-sich-selbst-Sein Freiheit ist; sie ist also der Werdegang der »Idee« der Freiheit, der Weg zu dieser ein Prozeß fortwährender Bewußtwerdung. Für diesen Idealismus, den man auch als klassische Weise des Philosophierens der mit Schelling und Schopenhauer anhebenden Elan-Romantik gegenüberstellen kann, ist Reflexion die Bedingung der Freiheit, für die Romantiker einschließlich Bergsons die des Unfreiwerdens; Freiheit ist nur im Sein an sich, im »Geschehen, insofern es geschieht«, wie ich sagte, also im intuitiven Erlebnis der Dauer – der eigenen durch reine Schau des Selbst, fremder durch Identifizierung. Flechten wir an dieser Stelle eine kurze historische Betrachtung ein. Wir werden in den »Aufklärungen«, den seit Ende des Mittelalters sich folgenden Perioden relativer Vernunft Herrschaft, der befreienden Funktion der Erkenntnis gewahr; diese, deren Anblick jedenfalls für Hegel bestimmend war, ist über jeden Zweifel erhaben: es war eine Befreiung zur Wissenschaft, aber auch zu Dichtung und Kunst; zu neuen Formen der Vergesellschaftung, aber auch zu nie zuvor erreichten Höhen schöpferischer Individuation. Wir sehen dann im neunzehnten Jahrhundert, mit fortschreitender Erhellung immer weiterer Gegenstandsbereiche und nicht am wenigsten durch die mächtige Wirkung gerade der Hegelschen Philosophie, jene eigentümliche Umpolung des Freiheit-Notwendigkeit-Verhältnisses sich vollziehen, welche Erkenntnis, da auf dieser ihrer Stufen die Abhängigkeit des Menschen von immanenten Gesetzen, seine »Determiniertheit« erweisend, nunmehr zum Fronherrn der Seele macht, deren unbewußtes Walten dem selbst haßerfüllten Bewußtsein als Freiheit verheißend. So wird, unter gleichmäßigem Mächtigerwerden der analytischen Weltzerstörung und des romantischen Protests gegen diese, der unechte Mythos geboren; aber

Freiheit kann er, den selbst nicht Spontaneität, sondern gerade das Wissen ihres Verlustes erschuf, dem hypertrophen Gewissen nicht bringen und so wenig dessen zugleich anklagendes und weiter in die Irre hetzendes Rausen übertönen wie das zugleich unbefriedigte und mißbrauchte Unbewußte über sein Unbefriedigt- und Mißbrauchtheit hinwegtäuschen. Zuletzt ist es das gleiche Unvermögen wie in Bergsons und Klages' Metaphysik, wo auch die Schau des Selbst, und sei sie noch so »rein«, das sie bedingende Gegenstandsverhältnis nie und nimmer wieder in die verlorengegangene Identität verwandeln kann, was die hier angestrebte Befreiung verdirbt; wie aber ist solche, für den konstitutionell überbewußten, »historistischen« Menschentyp, überhaupt noch möglich?

Erkenntnis der Erkenntnis weist uns den Weg. Wir sahen uns vor Pascals Frage gestellt, wie sie als Seinsbeziehung möglich sei; wir können darauf antworten, wenn wir uns entschließen, dem Bilde voll vexatorisch schillernen Widerspruches zu entsagen, das Erkenntnis uns einmal als Existenzfunktion, als Seinsbeziehung also, zum andernmal als »Spiegeleffekt« und Überschreitung alles nur möglichen Seins zeigt. Kaum einer von Nietzsches Funden in psychologics scheint mir glücklicher als seine Einsicht in den *Bemächtigungscharakter* der Erkenntnis, und wenn wir das aus ihr sich ergebende Bild durchführen, lösen sich alle Widersprüche von selbst: etwas *haben* heißt dies etwas dem Bereich der eigenen Macht einordnen und doch bleibt es ein anderes als deren Ausüben und sein Sosein ist von der Beziehung des Besessenwerdens unabhängig. So gilt es auch für jenes Haben, das Erkennen heißt, mit der Einschränkung, daß im Falle des Bewußtseintyps, den ich den pragmatischen oder vital angepaßten nannte, allerdings das Besitzen des Gegenstandes zugleich seine Umformung bedeutet, während der hypertrophe, theoretische, ihn »um seiner selbst willen«, gleichsam aus der Einstellung des Sammlers, besitzt. Dies erklärt, warum Pragmatismus als *Ethik* auf diesen Typus so anstößig (und demgemäß, unter Umständen, verlockend) wirkt; es erklärt auch, warum noch die extremste Objizierung, also Bewußtmachung, eines Dingbereichs sich selbst, den Objizierungsakt, unbewußt läßt. So wußte Hegel, der alle Phänomenbeziehungen seinem Wissen unterwarf, von der Beziehung seines Phänomenbewußtseins als der einzigen nichts; niemals wäre er auf den Gedanken gekommen, er könnte mit seiner Philosophie der Freiheit als objektiver Idee die Nachwelt seelisch in Ketten schmieden. Nietzsche, der seinen Charakter zwar nur zu handhaben, nicht zu betrachten vorgab, aber schon vorher

Zarathustra »Selbstkenner, Selbsthenker« genannt hatte, bildet, durch die großartige Dämonie, mit der er das Zerstörungsgerät seines Intellekts endlich gegen dessen eigene Struktur richtet, am Wert der Erkenntnis zweifelt, am Erkennenmüssen verzweifelt, die bedeutungsvolle Ausnahme.

Erkenntnis als *Akt* geschieht also unbewußt, also: spontan – eine Einsicht, die übrigens mit jener in die Triebunterworfenheit auch des »zentrifugalen« Bewußtseins übereinstimmt. Erkenntnis als Akt vollzieht sich sogar in besonderem Maße spontan, indem sie eben durch ihr Ausgeübtwerden allen andern Existenzbeziehungen zur Dingsphäre soviel Elan wie nur möglich zu rauben, ihn auf sich selbst zu vereinigen und so existentiell eine Lage zu schaffen strebt, die sie zu der Selbsttäuschung (eben infolge ihrer Unbewußtheit *als Akt*) verleiten muß, allen Elan überhaupt ertötet zu haben. Dies berührt sich mit dem über das Wesen des *echten* Mythos im zweiten Abschnitt Ausgeführten; zugleich ist es ein Fingerzeig, in welcher Richtung wir die Beantwortung unserer Frage zu suchen haben. Die Bedingung der inneren Freiheit ist Selbsttreue, Übereinstimmung mit sich selber. Wo aber der bestimmende Zug des Charakters Erkennenmüssen, das Bewußtsein hypertroph, Erkenntnis die herrschende, nämlich *spontanste* Funktion ist: wie dürfte sie da nicht ausgeübt werden, über alle Schranken vermeintlichen »Interesses« hinaus und unbekümmert um die Folgen? Es ist wahr, daß die Welt so eingerichtet scheint, als erwarte sie von dem, der sie durch Erkenntnis besitzt, verändert zu werden. Die Situation des Erkennenden, etwa des Affen in Köhlers berühmtem Versuch, der mit einem erreichbaren Stock eine ihm ohne diesen unerreichbare Frucht herbeiholt**, ist in diesem funktionellen Sinne »gestaltet«, während der des Nur-Erkennenden, da sein Verhalten vital unangepaßt sein wird, etwas Ungestaltetes, Arrhythmisches, ja, schlechterdings Welt-Störendes eignen muß, wie denn die Geschichte auch erweist. Doch wäre es irrtümlich zu glauben, sie vermöchte dergleichen Störungen nicht zu bewältigen, einzubauen, zu »rhythmisieren« (wie jene Nervenärzte die erwähnten Angstneurosen – und gemäß dem Hegel-Wort vom Rhythmus als dem *Sein der Zeit*); sie kommt darüber hinweg wie der Organismus über ein Gift, und wie geringe Mengen eines Giftes tonisch wirken können, führt Gelingen jener Bewältigung sogar in erhöhtem Grade zu *Kairos*, erfüllter Zeit – zu wacheren und geistigeren, lebendigeren Rhythmen.

** Wolfgang Köhler, Intelligenzprüfungen an Menschenaffen. Berlin 1921.

Wie dies im Falle des historistischen, »pathischen« Bewußtseinstypus geschehen könnte, den wir in der heutigen Welt als Träger des unechten Mythos gewahren, wird uns deutlich, wenn wir die Gemeinsamkeiten erwägen, die das vorauszusehende Scheitern seiner neurotischen Weltveranstaltung mit den beiden Fällen von Erkenntnisscheiterung aufweist, von denen ich ausging. Mit allen dreien kommt Erkenntnis der bisherigen Art, die, ob aus der Position des Experimentators oder der so andern des Geschichtsdeuters heraus, rein extensiv und ihrer selbst nicht inne war, an ihre möglichen Grenzen, und in allen drei Fällen ist es ihre eigene Aktstruktur, die diese Grenzen bestimmt. Dies Dilemma aber, dessen Bild uns schon anfänglich vor Augen war, muß gerade »zentrifugales«, durch kein Interesse gehemmtes Bewußtsein, tritt es – woran ich nicht zweifle – nach dem Zusammenbruch des unechten Mythos seine Herrschaft am Schauplatze dieses Zusammenbruchs auch subjektiv wieder an, auf sich selbst als seinen Gegenstand und auf Beschäftigung mit ihm als den Schlüssel zur Berichtigung seines Weltverhältnisses verweisen, und zwar dies umsomehr, als ihm von seiten schlimmer Erfahrung Unterstützung darin werden dürfte. Errät man, was dergleichen bedeutete? In dem Maß, in dem Erkenntnis nach sich selbst fragte, sich selbst *erkannte*, an sich selbst zweifelte, verlöre sie auch ihre Unbekümmertheit, gäbe Elan an andere Funktionen ab – und was würde dies heißen als daß auch der hypertrophe Bewußtseinstyp, nachdem er sich lange Zeit Theorien unterwarf, endlich zu *leben* anfinde, nicht aus einem Zustande narzißtischen Außer-sich-Seins, sondern auf die in seinem Falle einzig legitime Art, aus Erkenntnis? Dies meinte Kleist, als er am Ende jener geistreichen Betrachtung des Marionettentheaters den Satz schrieb, daß wir, um wieder in den Stand der Unschuld zurückzufallen, noch einmal vom Baum der Erkenntnis essen müßten und daß uns kein Zurück und zum Paradies kein anderer Weg bleibe als dieser »um die Welt«, zu »sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist«. Er dachte an ein zukünftiges Vertrauensverhältnis des Menschen zur eigenen Naturbedingtheit, ein Verhältnis tiefer Ruhe und heiterer Klarheit, das, da der Beziehung der Identität, des vollkommenen Bei-sich-selbst-Seins, anstatt reflexiver Gegenständlichkeit, entsprossen, mit der Starrheit und trüben Unvollkommenheit aller bisherigen, noch so »interessefreien« Einsicht in Eigen- und Fremdgehehen zugleich ledig ihrer Schrecknisse sein würde und von dem wir sagen könnten, daß es Bergson mit Hegel vereinige. Er dachte an ein allmähliches Wachstum menschlicher Freiheit und Stärke, des Ver-

mögens der Selbstbestimmung und des der Liebe, an einen zukünftigen, möglichen höheren Menschentyp, der im vollen Sinn auf Erden Herr sein würde und auf den, als auf ihre Antithese, alle Ahnung und Sehnsucht der Romantiker nicht minder als die Spekulation der idealistischen Geschichtsphilosophie hindeutet.

Bislang ungedruckt

(Außer diesem im Manuskript einunddreißig Seiten umfassenden Text haben sich in Ulrich Sonnemanns Nachlaß vier halb zugehörige Entwurf-Seiten erhalten – mit für ihn wichtig bleibenden Merksätzen wie »Das Erkannte verändert sich über dem Erkennen« oder »Irrtümer, ihre Aufklärung, die neue Irrtümer setzt« oder auch »Traum-Motiviertes macht Traum wahr«; sowie ein Vortrags-Entwurf: der ein Nicht-Fachpublikum im Auge hat, speziell mit ›Bergsons Metaphysik‹ bekanntmachen, sie »historisch sehen«, »in den Zusammenhang der zeitgenössischen Philosophien befriedigend eingliedern« will – und über zwei knappe Absätze nicht hinausgekommen ist:

Wie jedes große Ereignis im Bereich des Geistes scheint auch die Lehre Bergsons eine Dimension zu besitzen, die aus der Ebene der geschichtlichen Determiniertheiten heraus ins Absolute führt, in ein Reich der Freiheit, von dem ich vorwegnehmend sagen möchte, daß auf seinen Besitz als auf ein letztes ungeheures Ziel Bergsons Denken auch subjektiv gerichtet war. Seine ganze Lehre ist ein Aufstand gegen das neunzehnte Jahrhundert an dessen Ende, ein Aufstand gegen Determinismus und Naturkausalismus, gegen die Platttheit alles Psychologisierens, hoffnungslosen Soziologisierens, Funktionalisierens. Die Philosophie, steht in der ›Einführung in die Metaphysik‹, kann nur eine Anstrengung sein, die menschliche Bedingtheit zu überschreiten.

Nach dieser Vorausschickung können wir einen Versuch geschichtlicher In-Beziehung-Setzung Bergsons schon leichten Herzens unternehmen. Bergson wurde 1859 geboren. Im gleichen Jahr erblickt in Deutschland ein Denker die Welt, der auf den ersten Blick den geraden Gegentypus zu Bergson zu verkörpern scheint, um auf den zweiten Gemeinsamkeiten mit ihm zu zeigen, ohne deren Untergrund auch das Gegensätzliche unsern Blicken entschwände. Es ist Edmund Husserl. Sprechen wir zunächst vom Gegensatz, vom Unterschied der beiden. Schon rein formal ist er riesengroß. Hus-

serls Einsichten, bei aller Fülle des in sie investierten Scharfsinns, bei aller Unabsehbarkeit ihrer inneren Tragweite, sind in der Farbe von einem kantischen Grau, das sie zwar auch vor den Mißverständnissen, aber mit diesen auch vor allen andern Zugriffen eines weiteren Publikums sichert, während von der Lehre des großen *französischen* Sprachkünstlers William James mit Recht sagen durfte, sie gleiche dem Hauch des Morgens und dem Gesang der Vögel. Gleichwohl hüte man sich übrigens vor dem Mißverständnis, daß Bergsons Philosophie eine vorwiegend lyrische, der sprachlichen Präzision entratende Angelegenheit sei. Wie wir vielleicht noch sehen werden, hat er schwierigste Sachverhalte, die zuvor nur Abgerissenheiten des spätesten Nietzsches durchblicken ließen, zum ersten Male wahrhaft kundgetan ...

... an welcher Stelle der Vortrags-Entwurf abbricht – der womöglich jenem an Literatur und Philosophie interessierten »Liebhaber«-Zirkel »unter deutschen Emigranten in New York« zugehört war, dem auch Ulrich Sonnemanns in der Juli-Nummer 1948 der »Frankfurter Hefte« dann veröffentlichter Vortrag »Thomas Mann oder Maß und Anspruch« sein Entstehen verdankt.)

Existenz und Therapie

Eine Einführung in die phänomenologische Psychologie
und die Daseinsanalyse (1954)

Aus dem Englischen von Paul Fiebig

Einleitung

Nirgends weniger vielleicht als in den Menschenwissenschaften, in der Psychologie gewiß am allerwenigsten, blieb die Universalität des Wissens lebendige Wahrheit. In einer Zeit, da Fortschritte auf den Gebieten der Physik, der Technologie, der Medizin im internationalen Maßstab kommunizierbar sind, ohne irgend Grenzen in den Köpfen mindestens der Wissenschaftler selber überwinden zu müssen, nimmt es sich aus, als hätte die *Psychologie* in Amerika mit der in Europa kaum mehr als den Namen gemein. Vor dem Hintergrund der für ihr Denken charakteristischen umfangreichen Unifizierung – sprich Technisierung – in Forschung und Lehre nimmt es nicht wunder, daß die Psychologen in den Vereinigten Staaten schier verzweifeln ob ihrer skeptischen europäischen Fachkollegen, die hartnäckig, unablässig, wie es scheint, aufs Untersuchen von »Fundamentalitäten« versessen sind! Und doch hat diese befremdliche Beharrlichkeit jüngst hinreichend handfesten Gewinn erbracht, hauptsächlich in einer so eminent praktischen Domäne wie der Psychotherapie, und die Ausdauer, mit welcher die neuen Ideen in der Psychotherapie sich in Europa behaupten, rückt die ganze Divergenz nur umso schärfer vor Augen. Nähme diese wie auch immer weitreichende Divergenz die artikuliertere und fruchtbarere Form einer Debatte an von gleichermaßen weitreichendem Ausmaß (und auf gleichermaßen grundlegender Ebene), ihre Auswirkungen wären weniger beunruhigend; eine solche Debatte nur eben gibt es derzeit nicht.

Diese Sachlage ist umso beklagenswerter, als die amerikanische psychologische Forschung sich noch erkenntlich zu zeigen hätte für jüngst von drüben, seitens der Psychoanalyse und der Gestaltpsychologie, empfangene theoretische Impulse. Wirkliche Verständigung jedoch übers neuerdings in Europa Erarbeitete stellte kaum sich ein, wobei solcherart Verständigung zusehends schwieriger wird angesichts der sich vertiefenden Spaltung; keineswegs scheidet die Spaltung ja bloß – wie sie es in vom menschlichen Dasein absehenden Bereichen tut – Theorien über einen allgemein anerkannten Gegenstand samt ihren Problemen, sie bezieht vielmehr derlei

Elementaria mit ein wie das Definieren des Gegenstandes, das Auf-den-Begriff-Bringen der Probleme, das Wissensziel selber und die wissenschaftliche Methode. Fraglos sind damit unserm Versuch, den beherrschenden Trend westeuropäischer Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie im Umriß vorzustellen, Hindernisse in den Weg gelegt, für mindestens einen Hauptschritt dieser Unternehmung aber haben wir es mit Schwierigkeiten geringeren Ausmaßes zu tun. Von den zwei ideenmäßigen Gesamtzusammenhängen, die derzeit die psychologische Theoriebildung in Europa bestimmen, wurde die *Phänomenologie* den amerikanischen Psychologen immerhin bereits in ihrer wenn auch reduziertesten Form als Methode zur Erforschung solch fundamentaler Prozesse wie der Wahrnehmung nähergebracht; als ungleich schwieriger nimmt sich dagegen das Bemühen um etwas wie ein volles Verständnis des neuen Denkens in der differentiellen und anomalen Psychologie aus, welches in den letzten Jahren unterm Einfluß der (an der Phänomenologie orientierten, von ihr sich herleitenden) *Existenzphilosophie* aufkam.

Von der *Daseinsanalyse*, einer Persönlichkeitstheorie sowohl als auch Behandlungsmethode, welche seit dem vergangenen Krieg ältere Verfahren ersetzt hat im Hauptaugenmerk der Psychotherapeuten in Westeuropa, ist kaum mehr als Gemunkel an diese Gestade gedrungen. Insgesamt scheint die Ansicht verbreitet, diese Bewegung wäre etwas wie ein Auswuchs, eine, wer weiß, interessante Probe aufs Exempel der Psychiatrie von Jean Paul Sartres *Existentialismus*, von »Metaphysik« demnach, einer womöglich auch noch besonders unannehmbaren Metaphysik. Offensichtlich werden Wissenschaftler, die ihre Beziehungen zur Metaphysik, wie sie selber aufrichtig glauben, vor langer Zeit abgebrochen haben, in Angst und Schrecken versetzt von einer derart spekulativ besetzten Theorie, die als Wissenschaft daherkommt; offensichtlich auch, andererseits, ist kein Schrecken zu groß, als daß der wissenschaftliche Verstand ihn nicht auf seine Rechtfertigung hin zu überprüfen in der Lage wäre.

Die Beziehungen zwischen der *Daseinsanalyse* und der Existenzphilosophie – welch letztere weniger ein Metaphysik-System ist denn die erste radikal *empirische* Weise zu philosophieren seit vorplatonischen Zeiten – werden sich klären, indem wir die bedeutsamen Auswirkungen von Kierkegaards, Husserls, Jaspers' und, vor allem, Heideggers Denken auf die anthropologischen Wissenschaften im allgemeinen und die Psychologie im besonderen offenlegen. Keine unmittelbare Verbindung besteht, ande-

rerseits, zwischen der wissenschaftlichen Arbeit von Ludwig Binswanger, Eugène Minkowski, Jakob Wyrsch und Medard Boss (die alle Heidegger Entscheidendes verdanken) und Sartre samt jenem Ableger existentiellen Philosophierens, der zufälligerweise die Aufmerksamkeit eines größeren amerikanischen Publikums erregte in den Folgejahren des Zweiten Weltkriegs. Womit nicht eine jede – wenn freilich auch nur am jeweiligen Denkansatz bemerkbare – gemeinsame Grundlage geleugnet sein soll, in welche diese beiden Verzweigungen des »Existentialismus«¹ sich teilen und welche sie mit praktisch jeder artikulierten intellektuellen Kraft gemeinsam haben, die derzeit in Westeuropa am Werk ist. Wollten wir diesen beherrschenden, allgemeinen Trend grob und vorläufig charakterisieren, könnten wir sagen, daß seine Denkbewegung entschieden von Positivismus, Funktionalismus, Instrumentalismus, Pragmatismus und Operationalismus weg, hin zu einer Wiederentdeckung des *spontanen Menschen in seiner Welt* geht; in diesem Prozeß werden solch überkommene metaphysische Glaubenslehren wie »Rationalismus« und »Empirizismus« – »Komplementärrtümer« in phänomenologischer Sicht – analysiert und verworfen. Gleichfalls verworfen wird die neuere *verkappte Metaphysik*, die, spätestens seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, das Selbst- und Welt-Verständnis des Menschen am Schritthalten mit seinem wachsenden Vermögen zu und Interesse an *Objekt-Manipulation* gehindert und damit das Binnenwachstum der, wie sie nicht ganz zutreffend genannt werden, »Sozial«-Wissenschaften aufgehalten hat. Der Existentialismus, der eine Philosophie der Krise genannt worden ist, der Krise des modernen Menschen, gefangen im Räderwerk seiner zunehmend entmenschlichten Zivilisation, wendet die Bezeichnung unverzüglich in einen Ehrentitel um auf dem Wege seiner Errungenschaften im Diagnostizieren von Wesen und Tiefe des Debakels und indem er,

1 Heidegger stellt mit seiner entschiedenen Zurückweisung seines Schülers und Bewunderers Sartre, wie er in seinem »Brief über den Humanismus« (1946 [Frankfurt/Main 1949]) enthalten ist, seinen Anteil an jeglichem »Existentialismus« Sartrescher Prägung in Abrede. Nach wie vor ist Heidegger der scharfsinnigste wie einflußreichste Existenzphilosoph, und so ist, wenn in dieser Untersuchung vom *Existentialismus* die Rede ist, damit zuvörderst auf das Denken Heideggers verwiesen, in zweiter Linie auf das seiner Nachfolger im Bereich der Wissenschaften; Verweise auf das Denken Marcells, Jaspers' und Sartres sind, wo sie sich ergeben, kenntlich gemacht.

auf dem Grunde des zwanzigsten Jahrhundert-Strudels schwindender Realitäten, des verzweifelnden Menschen vergessene Macht zu *sein* entdeckt. Die Einsicht, daß der Mensch, als der umfassend Erfahrende alles dessen, was »Material« von Wissenschaft werden kann, als der unentbehrliche *Referent* von Objekten, insoweit sie Objekte sind, grundsätzlich nicht selber als »Objekt« vorgestellt werden kann – so daß die Idee einer Wissenschaft vom Menschen, um als eine solche Wissenschaft wahr zu sein, zu überdenken statt gedankenlos in vorgefaßter naturalistischer Richtung auszugestalten ist –, bringt dieses neue Denken in einen notwendigen und zunehmend radikalen Konflikt mit einer jeden, ob philosophischen oder wissenschaftlichen, Doktrin, die (ohne je erfolgreich zu sein) eben eine derartige »Objektivierung« in Angriff nimmt. Der Existentialismus, um zusammenzufassen, deckt auf und stellt in Frage genau solcherart Konstanten und unausgesprochene Mutmaßungen funktionalistischer Theorien vom Menschen, die den Funktionalisten selber so ganz und gar zur Selbstverständlichkeit geworden sind, daß sie ihrer kaum gewärtig sind, ihrer apriorischen Natur ohnedies nicht. Derlei Prämissen und Fundierungen eines ganzen Denkens stehen tendenziell unterm Schutz der militantesten Verteidigungen, und vieles von dem, was vor langer Zeit die *Wiener Medizinische Gesellschaft* über Freud sagte, haben die heutigen Freudianer über die *Daseinsanalyse* auf der Zunge; nichtsdestoweniger liegt es auf der Hand, daß, damit vom »freien Ideenflug« ein bißchen mehr als bloß das Schlagwort zu überleben vermöchte, das existentialistische Argument in der Psychologie und Psychotherapie zu Wort kommen sollte in Amerika.

Die Aufgabe, den amerikanischen Leser, insbesondere einen Experten auf dem einen oder andern Gebiet, mit dem *Existentialismus* »bei der Arbeit« bekannt zu machen, ist in zweierlei Hinsicht schwierig: er ist eine Philosophie der Krise des Menschen, und er hat die Krise der Philosophie bereits hinter sich. Die Krise des Menschen ist respektive war bis vor kurzem in diesem Lande weniger weit fortgeschritten als in Europa. Die Krise der Philosophie ist über den toten Punkt noch nicht hinaus. Sie hat sich an ihm in der Tat solange aufgehalten, daß es den Wissenschaftler – mittlerweile daran gewöhnt, der Anordnung des Instrumentalisten Folge zu leisten, seine Augen von aller Philosophie abzuwenden, nur von der des Instrumentalisten nicht – Mut kostet, jenen Bann zu brechen. Die Aufgabenstellung des Wissenschaftlers entspricht allemal der des gegenwärtigen Autors: in Unabhängigkeit die gewaltige Menge theoretischer Implikationen der *Da-*

seinsanalyse zu erkunden, die nicht sämtlich bereits von jenen Schweizer und deutschen Gelehrten herausgeschält worden sind, welche ihre frühesten Befürworter gewesen sind. Diese Untersuchung muß sich, wo es um die vollinhaltliche Entfaltung daseinsanalytischen Denkens ginge, infolge der Besonderheit sprachlicher Unterschiede bei einer Annäherung bescheiden; indessen reicht bloßes Zusammenfassen und Übertragen ins Englische der beträchtlichen, größtenteils unübersetzten Literatur, welche die phänomenologische Psychologie und Daseinsanalyse im engeren Sinne angehäuft hat, nirgends hin.

Wie in jede andere elementare Bewegung in der Geschichte des Denkens sind in jene, die zu Binswangers Theoriebildung geführt hat, viele unterschiedlichen Quellen und Strömungen eingeflossen. So ist es nur natürlich, daß es zahlreiche Widersprüche gibt in der spezifischen Ausrichtung der Theoriebildung, auch aber – von woher sie organisch miteinander verbunden sind – einen Kern gemeinsamer Wahrnehmungen und einen gemeinsamen Weg im Aufweis der Probleme. Eine detaillierte historische Analyse der Bewegung wäre zur Einführung in sie nicht unmittelbar genug; beschränkte diese Darstellung sich auf die Wiedergabe der spezifischen Ansichten Binswangers, bliebe, andererseits, deren ganzer Ideenhintergrund ungeklärt und die Kluft, die sie vom Objektivismus trennt, im Verständnis des amerikanischen Lesers unüberbrückt. Der einzige Schlüssel, der diese so eigengeartete Denkwelt aufzuschließen verspricht, wurde vom Gegenstand der Psychologie und der psychotherapeutischen Theorie selber zur Verfügung gestellt: der Existentialismus kann in dieser Einflußsphäre nur auf dem Wege neuerlicher Formulierung und Systematisierung seiner gemeinsamen Wahrnehmungen erläutert werden. Nicht bloß daß eine Annäherung dieser Art, ein Vorwagen auf unbetretene Erkundungspfade, sich als zwingend notwendig darstellt seitens des bestehenden Zwiespalts im psychologischen Denken; die Fruchtbarkeit dessen überdies, was der Existentialismus sich unter einer Wissenschaft vom Menschen vorstellt, läßt in nichts deutlicher sich aufweisen als in der offenkundigen Unmöglichkeit, sie auch nur zu konstatieren, ohne gleichzeitig bis zu einem gewissen Grade die zugehörigen Lehren herauszuarbeiten.

I Die Krise des Wissens und der Aufstieg der Phänomenologie

Kapitel 1

Verhalten und Psyche – Die Psyche als »Objekt« und als Referent
aller Objekte – Die Kausalanalyse und das Wesen des Verstehens –
Erste Bestimmung des phänomenologischen Ansatzes

Ich suche unter einem Baum Zuflucht vorm blendenden Licht der Juli-Sonne. Dieser Baum beschützt mich, und alles an ihm stimmt mit der Idee dieser ›Dienstleistung‹ zusammen: keinesfalls nur sein Schatten, den die Planierraupe nebenan in weit »vollkommenerem« Maße zu liefern vermöchte, ohne das vom Licht beim Durchbrechen der Äste verursachte Muster. Diese Lichtflecken betonen nur das Beschützende des Baumschattens, indem sie geringfügig, domestiziert, an das gemahnen, was von oben her blendet: könnte es demnach sein, daß sich quantitative Vollkommenheit von *wahrer* unterscheidet? Die Planierraupe ist ja bloß ein »Ding«, das Leute da abgestellt haben. Sie kann her- oder weggebracht werden; sie kann nach Jabalpur in Indien verschifft werden und ist, bei der Ankunft in Jabalpur, noch genau dieselbe Planierraupe. Sie wurde hergestellt, um bestimmten Zwecken zu dienen und das sind, erstaunlicherweise, in Jabalpur genau die gleichen. Ihre ganze Existenz ist diese Zweckdienlichkeit: ein eigenes *Sein* hat die Planierraupe nicht. Sie gehört nicht hierher, hat hier keine Wurzeln, überall ist es ihre Aufgabe einzuebnen, auszulöschen; kann also von ihr erwartet werden, daß sie irgendwas oder wen beschützt? Wie anders doch der Baum! Die Form seiner Krone, sein wohlütiges Grün, die standsichere Kraft seines Stammes hinter mir, alles unterstreicht die Idee des Schutzes. Diese Idee ist kein Gedanke von mir, auch wenn sie inzwischen einer geworden ist.

Die Idee ist der Situation immanent, in welcher ich mich unter einem Baum gewärtige. Immanent war sie bereits meiner Auswahl, als ich mich für den Baum und nicht für die Planierraupe entschied, wozu ich, wie ich weiß, weder durch »Hervorkramen« anderer Bäume in meinem Gedächtnis (wiewohl ich mir momentweise Gestalt und Aufgabe von Planierraupen in Erinnerung rief) noch Untersuchen meiner eigenen »Motive« noch durchs Erörtern von Schatten, Krone, Stamm kam; jede Psychologie, die meine Wahl

unter Hinweis auf diese Phasen *erklären* würde, sei es als »Valenzen« oder als »zeichenhafte Qualitäten« oder »unterscheidende Merkmale«, würde die wahre Abfolge der Ereignisse, wie nur ich sie kenne, auf den Kopf stellen. In dem Moment jedoch, da die Idee der Situation zu einem Gedanken in meinem Kopf wird, verlangt sie, daß man sich Rechenschaft ablege über sie, und im nächsten Moment schon bleibt mir nichts anderes übrig als besagte Phasen voneinander abzugrenzen. Auf einem bestimmten mittleren Reflexionsniveau neigt der Mensch dazu, seine Welt auf diese Weise zu verstehen, und beim Umgang damit ist dieser spontane Hang seiner Vernunft, abstrahierbare Phasen begrifflich in *Faktoren* zu vereinzeln, vielfach von großem Nutzen. Folgt daraus, daß es auch, und entgegen dem einzig verfügbaren Beweismaterial, vernünftig wäre anzunehmen, bereits meine anfängliche Baumerfahrung, bei welcher die Analyse ja lediglich ihren Ausgang nahm, stünde im Zeichen nämlichen Verhaltensmusters? Wo nicht, wie anders könnte die Psychologie – angenommen, sie hielte, gleich jeder andern Wissenschaft, bloß der Beobachtung ihres Gegenstandes (in diesem Fall: meiner Entscheidung) die Treue – ihr Rechnung tragen? Die Psychologie hat in diesem Moment eine Wahl, nicht ganz unähnlich der zwischen Baum und Planierdraht, genauso beschränkt auf bloß zwei Positionen.

Da die von mir beschriebene Wahl meine eigene Entscheidung war, ist der Ort des Gegenstandes der Ort der Entscheidungen, die Psyche. Obwohl nun aber wir wissen, daß wir entscheiden, wenn wir wählen, könnte ein Wissenschaftler beschließen, dieses Wissen zu ignorieren. Aus der Wahl wird dann ein im physikalischen Raum zu beobachtendes Verhaltensereignis. Verhalten selber ist natürlich weitestgehend »verständlich«; seine Verständlichkeit aber ist von keinerlei Interesse mehr, sobald die Entscheidung gefallen ist, Verhalten radikal von außen her zu erforschen. Keinesfalls zugelassen werden darf, eliminiert werden muß in der Tat ja die Relevanz sowohl der dem Subjekt eigenen phänomenalen Erfahrungsdaten als auch deren Vorkommen auf einer Ebene *geringerer Unmittelbarkeit*, der ihres Verstehens durch andere: will es als nichts denn eine Reihe koordinierter physikalischer Ereignisse erforscht, muß Verhalten zuerst »befreit« werden von noch der geringsten Spur seiner eigenen spontanen Intelligibilität.

Abgesehen davon, daß man mysteriöserweise immer noch von Psychologie spricht, gibt es an einer derartigen Entscheidung fürs Prinzip des *Behaviorismus* nichts, was irgend unklar, unlogisch oder illegitim wäre; und

doch tun wir gut daran, uns im voraus die methodologische Konsequenz klarzumachen, die die Entscheidung nach sich ziehen muß, um sinnvoll zu sein. Wenn Verstehen radikal eliminiert zu werden hat, müssen »erklärende« Beschreibungen von »Prozessen« nicht nur frei *aller* jener Termini sein, die wir normalerweise auf beobachtetes Verhalten anwenden, weil wir ihm mit unserem eigenen Verständnis als menschliche Wesen zu folgen in der Lage sind; überdies müssen sie sich all der Termini entschlagen, die, gemäß einer Analyse unserer Verstehensweise, auf ein Innerhalb, auf »Subjektivität«, als ihre kognitive Vorbedingung Bezug nehmen. Es ist wichtig, sich das Ausmaß dieses Anspruchs vor Augen zu halten. Derlei Termini, deren Verständnis auf unsere innere Erfahrung und nicht auf unsere Wahrnehmung meßbarer Größen im Raum angewiesen ist, hätten bei dem, was an Erklärungen schließlich zusammenkommt, nichts zu suchen; beispielsweise wäre es uns ganz und gar versagt dabei, vom Beschützenden eines Baumes zu sprechen oder von unserer Erinnerung an andere Bäume oder vom Zweck der Planierraupe oder davon gar, daß wir einen der beiden »sehen« oder einen von ihnen »auswählen«; und jeder Versuch, diese Ausdrücke durch »objektivere« wie etwa »Antwortsignale« zu ersetzen, entpuppt sich als letzten Endes unzulässig. Beides, Antwort wie Signal, so unverzichtbar in der behavioristischen Literatur, bliebe unbegreifbar, es sei denn, wir hätten es in Analogie zu solch verstehbaren Einheiten menschlicher phänomenaler Bezugnahme wie Antworten auf Fragen oder Signale für einen Lokführer bereits begriffen; mit diesen Vorbestimmungen jedoch erübrigt sich jeder Einwand gegen die Logik des behavioristischen *Ansatzes*.

Wir können den »molaren« Behaviorismus, einen gegen besagte begriffliche Restriktionen konstant verstoßenden und damit reichlich prinzipienuntreuen Kompromiß zwischen »objektiver« und »verstehender« Psychologie¹, ignorieren und unsere Aufmerksamkeit aufs wahre objektivistische Bedürfnis beschränken. Um es apropos Konsequenz der Physik gleichzutun, muß der Behaviorismus zuerst einmal seine phänomenalen Beobachtungen der Ebene neurophysiologischer Prozesse überantworten; schließlich muß er sein Bemühen darauf richten, eben die Sprache der entphänomenalsten, (im Wissenschaftssinne) *radikalsten* Wissenschaft, der Physik selber,

1 Da der Behaviorismus in vielerlei Hinsicht jüngst »molar« geworden ist, kann die Willkürlichkeit seiner begrifflichen Kompromisse, wie Manipulanda, Discriminanda usw., jetzt auf der Grundlage reichhaltigen Materials studiert werden.

zu sprechen, eine Sprache, die so weit wie möglich aus mathematischen Formeln besteht. Könnte von ihm, wenn er diese Sprache spräche, je erwartet werden, daß er derlei komplexe menschliche Taten wie die Entwicklung der Quantentheorie oder das Schaffen eines großen Gedichtes erklärbar machte? Könnte er unserm Verstehen unserer selbst und der andern je aufhelfen, selbst wenn er endlich in der Lage wäre, in seiner »anderen« Sprache eine derartige theoretische Aufklärung zustande zu bringen? Führt die Rückübersetzung in ein verständliches Idiom nicht bloß zurück zu den ursprünglichen Verhaltensbeobachtungen, mit denen der Behaviorismus einst seine Tätigkeit aufnahm? Sicher ist kein anderer Test vorstellbar für die Wahrheit der von ihm ausgebildeten Theorie über den Menschen als die Er-rungenschaft der *Verhaltens-Voraussagbarkeit*, welche nicht in experimentellen Situationen ihren Gegenstand bereits verändert, indem sie das Verhalten seinem Umfang nach auf isolierte Reaktionen oder vorausbestimmte Aufgaben einschränkt, sondern aufs spontane Verhalten in seiner ganzen wahrnehmbaren Breite ausgeht. Das Unziemliche dieser Idee, die den Menschen im Prinzip in einen Automaten verwandelt, bedeutet in der Wissenschaft, gar der vom Menschen, keinen Einwand; entschieden aber bildet sie ein Problem für eine derartige Wissenschaft, insofern, wie's aussieht, die Idee mit einem zeitlosen Wissen in uns zusammenstößt, daß eine solche mit der Freiheit als einer Tatsache unserer Erfahrung in Konflikt geratende Voraussagbarkeit genau jene Ordnung *vernichten* würde, die einst die Wissenschaft zu *erforschen* sich vorgenommen hatte. Insofern Wissenschaft als einer der vielen an dieser Ordnung der menschlichen Existenz partizipierenden Prozesse gedacht werden kann, ist es genau diese Ordnung, die sich als selbstzerstörerisch herausstellen würde in einem weit radikaleren Sinne als irgend jetzt drohende Wissensfortschritte auf atomarem Gebiet – vorausgesetzt, *die objektivistische Psychologie würde diesen Test je bestehen*. Es gibt allemal triftige Gründe, das zu bezweifeln. Der Ansatz der radikal-objektivistischen Schule geht auf die Forderung der progressiven Analyse von Prozessen in ihren einzeln gegebenen Ursache-Wirkungs-Verbindungen; die moderne Biologie freilich, die darin der Psychologie voraufging, fand heraus, daß mit zunehmend erfolgreicher Isolierung derartiger einzelner Verbindungen die Faßbarkeit ihrer Gleichzeitigkeit in der organismischen Prozeßganzheit ab- statt zugenommen und daß die Einführung quasi-physikalistischer Feldbegriffe der Sache in nichts geholten hat.

Warum dann dieses Umformen der bekannten *Innenseite* des Verhaltens

zu stets noch eher unbekanntem *Außenseiten*, die sich gattungsmäßig von ersteren so sehr unterscheiden, daß vom Vorhandensein einer Brücke auch nicht die leiseste Spur zu vermelden ist? Wir werden auf die Beobachtung und die ganze Frage des Objektivismus zurückkommen; jetzt schon freilich kann als das Bestimmendste benannt werden, daß keine Notwendigkeit auszumachen ist für den behavioristischen Ansatz, insofern wir zum Begreifen menschlichen Verhaltens, anders als im Falle physikalischer Ereignisse, glücklicherweise *beständigen freien Zugang* haben, mit welchem uns die unmittelbaren Erfahrungsdaten versorgen. Jene andere Wahl, die die Psychologie treffen kann, muß natürlich dem gleichen Prinzip größtmöglicher erkenntnistheoretischer Lauterkeit unterliegen, welche vorhin vom Objektivismus gefordert wurde. Diese Richtlinie hat nichts mit terminologischer Wortklauberei zu tun; was sie konkret im Behaviorismus, wie er sein *sollte*, bedeutet, ist im Gegenteil etwas für jede Art oder Form von erklärender Wissenschaft (wie der behavioristischen Psychologie) Selbstverständliches, insofern Erklären ein Zuweisen der Phänomene an unterschiedliche Beschreibungsebenen ist: die Erklärung des Blitzschlags beispielsweise setzt nirgends die Phänomenalität des Blitzschlags voraus, »löst« dieses Phänomen aber, indem es für es den Bezug auf solch objektivierte Begriffe wie Entladung ausmacht. Was nun zieht die Richtlinie in einer Analyse der unmittelbaren Erfahrungsdaten nach sich? Diese Daten, die den denkbar unmittelbarsten Zugang zu ihrer Verständlichkeit für sich in Anspruch nehmen, müssen erneut so radikal wie möglich jeden Versuch, sie »erklärenderweise« verschiedenen Ebenen zuzuweisen, als irreführend von sich weisen. Offenkundig stellt sich heraus, daß die Richtlinie das Gegenteil dessen bedeutet, was sie im Behaviorismus bedeutet; die theoretische Aufklärung muß frei sein von jedem Terminus, dessen selbstbezüglichen Implikationen die Rechtfertigung durch die Struktur der Phänomene, *wie sie gegeben sind*, mißlingen würde.

Dieses Erfordernis wird von der Tatsache unterstrichen, daß wir uns, zur phänomenalen Erfahrung zurückkehrend, zwei wohlbekannten und oft wiederholten Einwänden gegenübersehen. Der eine lautet: phänomenale Erfahrung ist per definitionem »subjektiv«, soll heißen: unzuverlässig; der andere: daß sie nicht beobachtet werden kann, insofern jede Beobachtung unserer selbst im Moment des Erfahrens die Psyche nicht bloß durcheinanderbringen, sie vielmehr *spalten* muß in einen beobachtenden Subjekt- und einen beobachteten Objekt-Pol, so daß der beobachtete Zustand der

Psyche mit dem zu beobachtenden Zustand grundsätzlich nicht zusammengeht. Auf den ersten dieser Einwände werden wir später zurückkommen; der zweite könnte wahrer nicht sein. Abgesehen davon, daß er einigen bereits historisch gewordenen Methoden der frühen, introspektionistischen Psychologie elementarer Prozesse den Laufpaß gibt, hat er große Bedeutung für das derzeitige Verständnis sowohl zahlreicher krankhafter Persönlichkeitszustände wie bestimmter derzeit anerkannter Methoden ihrer Beobachtung, Erklärung und Behandlung.

Inwieweit aber hat der Einwand mit den unmittelbaren Erfahrungsdaten zu tun? Dieses Bewußtsein, auf das unser erster Theoretisierungsversuch trifft – welche allgemeinen Eigenschaften weist es zuvörderst auf? Wäre es selber ein zu beobachtendes *Objekt*, wie die Introspektionisten annahmen, könnte die »subjektive« Psychologie wahrlich nie aus dem Dilemma herauskommen, in welchem sie sich befand respektive befunden wurde, aber war diese Annahme empirisch? Heißt das nicht bereits der Erfahrung Vorschriften machen? Es zeigt sich auf Anhieb, daß unser erster Theoretisierungsversuch die unmittelbaren Erfahrungsdaten *als Daten* bereits unbeachtet gelassen hat, nirgendwo nämlich ähneln diese Daten etwas wie einer »objektivierten Psyche« oder »Erfahrung als Prozeß«. Die Daten sind im Gegenteil, wenn ich zurückverweisen darf auf die besondere Erfahrung, mit der ich begann, das, was die Situation ausmacht, in welcher ich mich unter einem Baum gewärtige. Bewußtsein, zentriert – wie ich vom Akt dieses Gewärtigens lediglich mittels Reflexion abstrahieren kann – auf das, was die Situation konstituiert, die Idee des Baumes als eines Beschützers, ist gegenwärtig nur als Bewußtsein *von* dieser Idee; die Idee selber ist, beschreibe ich ihr Erscheinen vollständiger, in einem Zustand »räumlicher Entfaltung«: zuerst begegnet sie mir als die Ordnung dieser ganzen »beschützender Baum«-Situation, die ich, anders als das Bewußtsein, von Anfang an wahrnehme. Bewußtsein, andererseits, selbst in seiner nächstmöglichen Beobachtbarkeit, ist keinesfalls jene begriffliche Entität, in die sie sich durch selbstobjektivierende Reflexion erst nachträglich verwandelt; überdies ist es, in seinem aktuellen *ersten* Erscheinen, nicht einmal ein Zustand meiner selbst, sondern der unscharfe Horizont des *Was* meiner Erfahrung, der »Welt«; charakteristischerweise bewahrt, in einigen noch unmittelbar mit ihrem Ursprung verbundenen Sprachen, »sich bewußt sein« bis auf diesen Tag seine anfängliche Bedeutung als Zustand nicht des Subjekts sondern der erfahrenen Dinge. Selbst im Objektivieren seines Bewußtseins

aber, oder im Objektivierungs*versuch*, ist alles, was man kognitiv einfangen kann, eine Abstraktion seiner selbst als Erfahrender; in jedem wahren Sinn geschieht *Erfahren* nie als sein eigenes Datum, Bewußtsein nie als Objekt, alle Objekte werden ihm zuteil.

Phänomenologische Psychologie hat denn nicht das geringste zu tun mit Introspektion im Sinne von Selbstbeobachtung; die Phänomene, gleich ob aus innerer oder äußerer Erfahrung, ob Objekte des Denkens oder der Einbildung, oder Empfindungen im Umweltraum, sind unveränderlich *jenseits des Selbst* als des erfahrenden Vermittlers, und Selbstbeobachtung macht keine Ausnahme von diesem Gesetz, insofern »das Auge sich selber nicht sehen kann«; es benötigt einen Spiegel, um diesem Kunststück nahezukommen. Dieses Jenseits des Selbst, dieser »Selbstüberstieg« aller psychischen Ereignisse ist selber empirisch im denkbar strengsten Sinne; beispielsweise läßt sich die Nichtreduzierbarkeit der Objekte der Kognition auf Kognition als psychischen Prozeß schon auf der Grundlage solch einfachster Daten wie der Beobachtung zeigen, daß ich, obwohl ich mehrere ganze »Bewußtseinsinhalte« habe, jedesmal, wenn ich einen Alltagsgegenstand aus unterschiedlichem Winkel in den Blick nehme, den gleichen ganzen Gegenstand sehe. Deutlich wird, daß ich diese Wahrnehmung nicht gemäß einer nachträglich – unter beliebiger Auswahl aus der unendlichen Anzahl möglicher charakteristischer Weisen geometrischer Netzhautverteilungen sei es durch meinen Verstand sei's durch irgendeinen zu entdeckenden Prozeßmechanismus – durchgeführten, vergleichenden Studie haben kann; gesehen wird das *ganze* Objekt entsprechend der unmittelbaren Wirksamkeit (*intentio*) einer jeden »Teil«-Wahrnehmung. In andern Worten hat Erfahren, wenn wir es von der Subjekt-Seite her auf den Begriff zu bringen versuchen, notwendigerweise, was die frühe Phänomenologie *Aktcharakter* genannt hat; es hat diesen Charakter, insofern der Akt, um genau das zu sein, über sich hinausgehen, »sich zu seiner Aufgabe hin übersteigen«, mehr als absichtslose Bewegung sein muß. Der Begriff, geschichtlich verständlich aus Franz Brentanos Bedarf an einem Terminus, der, gegen die Assoziationspsychologie seiner Zeit, die Unreduzierbarkeit von Erfahrung auf irgendwelche bloßen Prozesse zum Ausdruck brächte, ist gleichwohl nicht sonderlich glücklich, insofern er so oder so eine Vorstellung nahezulegen scheint, daß Erfahren entweder allemal buchstäblich ein Tun ist oder mindestens etwas Absichtliches beziehungsweise eine *Produktion* phänomenaler Gegenstände durch den Organismus. Was so ziemlich das Gegenteil des von ihm Im-

pliziert ist: des für alles Erfahren grundlegenden Strukturmerkmals eines *Gerichteteins-auf*.

In der Aktualität von Erfahrung, auf welche die nicht-behavioristische Psychologie verwiesen ist als ihren einzig legitimen Gegenstand, ist dieses Gerichtetein-auf niemals eine »Funktion« subjektiver Bedürfnisse und Triebe. Selbst im Falle *emphatisch willentlicher* Bedürfnisse und Triebe begegnet dem Subjekt die Relevanz des Objektes selbst. Funktionalistische Psychologie mag vom Streben des Organismus nach Nahrung als der Funktion eines Triebs sprechen, hat dabei aber schon »vergessen«, daß diese Entität *Trieb* nichts als eine Abstraktion ist von dem, was in der konkreten Erfahrung des Organismus die richtungsetzende Relevanz von Nahrung ist. Objekt-Relevanz geht grundsätzlich allem isoliert von seinem jeweiligen Objekt auf den Begriff gebrachten »Streben« voraus; der Begriff einer um Kathexis nur *bemühten* Libido beispielsweise erweist sich sogleich als sinnlos unterm Blickwinkel sowohl der Beobachtung wie der Logik², wird verständlich aber als Begriff, sobald wir realisieren, daß die Verdinglichung des »Strebens nach Vereinigung mit der Geliebten« zur »Libido« das, und sei es bloß terminologisch, ermöglicht hat. Nirgends deutlicher allerdings als in solchen Erfahrungsakten wie Denken übersteigt das Objekt der Erfahrung die Erfahrung selbst: eine *Idee*, die im Medium der Psyche erscheint wie alles andere, das einem Subjekt begegnen kann, ist selber nichts Psychisches: ein mathematischer Lehrsatz hat eine Struktur, die Denken als unab-

- 2 *Objektlose* Erfahrungszustände, auf die sich der Terminus *Libido* sinnvollerweise beziehen könnte, wurden nie entdeckt, wiewohl – in Zuständen wie den hier gemeinten, da die psychoanalytische Theorie von *ungebundener Libido* spricht – das phänomenale Objekt sich in einem Zustand befinden könnte von extremer Ausströmung und darum geringer Macht, die Bestrebungen des Subjekts zu »polarisieren«, das heißt: zu steuern. Daß die Sprache selbst – fundamentaler Lehrsatz von Phänomenologen wie Existentialisten – die Neigung hat, jeder Bedeutung, die in ihrem Medium auftauchen kann, spontan die Treue zu bewahren, bestätigt nur den von uns bemerkten logischen Selbstwiderspruch: geht man von konkreter sprachlicher Erfahrung, weniger von irgendeiner semantischen Theorie aus, bleibt unklar, was »Objektlosigkeit« eigentlich bedeuten soll. [Vgl. auch: C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*. Leipzig/Wien 1912. Amerikanische Ausgabe: *Psychology of the Unconscious*. New York 1916.]

hängig enthüllt vom psychischen Akt, ihn zu denken. Derartige phänomenale Ordnungen wie die Mathematik sind mit größerer Offensichtlichkeit zwingend, weil sie der Gewißheit, die allen möglichen Ordnungen eignet, die phänomenal vorkommen können, einen unmittelbaren, einen Zugang im Schnellverfahren verschaffen; im Prinzip jedoch gehört die dies enthüllende Struktur durchweg zu den Akten des Erfahrens, und die »Triebe«, die »Emotionen«, sind von diesem Prinzip erfahrungsmäßigen Selbstüberstiegs nicht ausgenommen: das verdinglichte Gefühl ist in Wirklichkeit eine begriffliche Schlußfolgerung aus einem gefühlten *Was*. Die Psyche ist grundsätzlich nie ein Objekt, sondern »gegeben« (ein *Datum*) stets und insofern nur, als »Welt« *ihr gegeben* ist.

Ohne diese durchgängige Verweisqualität des Erfahrens würde Leben die Standardkriterien objektiver Prozesse nicht überschreiten. Leben wäre weltlos, und weltlos zu werden ist seine Tendenz unterm Blick jeder *immanentistischen* Doktrin³, die die Schärfe nicht genügend erfaßt, mit welcher diese Verweisqualität des Erfahrens die Psyche von jedem denkbaren oder mit ihr konfrontierten objektiven Prozeß unterscheidet. Diese ungemein grundlegende Beobachtung, daß ein psychisches Ereignis stets auf einen Phänomengehalt verweist respektive, allgemeiner gesagt, ein Manifestwerden dieses Gehaltes ist, kennzeichnet alle objektivierenden funktionalistischen Psychologien von vornherein als unempirisch, wie immer introspektionistisch ihre Methode ist. Ihre Beobachtungen auf den Begriff bringend, *als ob* sie objektive Prozesse im physikalischen Zeit-Raum zur Kenntnis nähmen, entgeht ihnen, daß die Gleichsetzung völlig ungerechtfertigt ist, insofern kein einziger objektiver Prozeß im physikalischen Zeit-Raum sich als *Verweis über sich hinaus* konstituiert.

Gegenstand der differentiellen Psychologie ist, aus dem Blickwinkel der Phänomenologie, nicht die isolierte Psyche, sondern die ganze zu beobachtende Weite menschenmöglicher Weisen des In-der-Welt-Seins des Menschen: seines *Existierens*. Jede erklärende Analyse von Natur (als Zusammenhang von außen her beobachtbarer physikalischer Objekte) gründet das Verständnis des von ihr Beobachteten notwendigerweise auf immer isoliertere, von der Vergangenheit zur Zukunft fortschreitende Teilprozesse. Verstehen unterliegt, wie die Experimente der Gestalt-Schule apropos Wahrnehmung, Denken und Lernen nachgewiesen haben, diesem Prinzip

3 András Angyal, *Foundations for a Science of Personality*. New York 1941.

nicht; vielmehr verweist es alle einzelnen »Sinnes«-Elemente weitestmöglich auf die Bedeutungszusammenhänge, in die sie eingebettet sind. Diese Zusammenhänge widersetzen sich hartnäckig der Kausalreduktion auf beispielsweise vergangene Erfahrung, *wenn* solche Erfahrung verstanden wird als mehr denn das Exekutivorgan des axiomatischen Wissens in uns, welches Organ erforderlich nur ist zum *Verwirklichen* der (nie in bezug auf dieses Organ erklärbaren) Verständlichkeit unserer Umgebungen; denn jede wiederkehrende Erfahrung, insoweit ihr Bedeutung zukommt, ist eine *Gegenwart*. Ihre Bedeutung taucht nicht aus der Vergangenheit auf; hier ist es an der Vergangenheit, aufzutauchen (falls sie es tut), weil das von der Erfahrung Bedeutete sie *er-innert*. Von woher aber taucht die Bedeutung des erfahrenen Dings selbst auf? Sie tut es nicht. Wir präjudizieren, wenn wir die Frage auf diese Weise stellen, die Struktur des Ereignisses bereits, werden der ersten Pflicht des Wissenschaftlers untreu, sich beim Beobachten und vorbehaltlosen Beschreiben zu bescheiden. *Wir* tauchen auf, tauchen im Erfahren der Bedeutung von etwas ein in die *Wahrheit* über besagtes Ding, welche Wahrheit so sich der Erfahrung als ein Öffnen enthüllt, eine »Lichtung«, eine phänomenologische Wiederentdeckung von größter Bedeutung und Ausgangspunkt für Heideggers fundamentalontologische Neuinterpretation der Wahrheit selbst.

Das wird am umfassendsten dadurch bestätigt, daß die Erfahrung plötzlicher Einsicht, der »Aha«-Moment, von dem Wertheimer in seinen frühen Untersuchungen dieser Erfahrung erkennenden Auftauchens sprach (welches er begrifflich der Seite von Bedeutung respektive Wahrheit zuordnete), ein erfahrenes Weiten der äußersten Grenzen unseres Daseins mit sich bringt. Die sprachliche Struktur von »Aha« selber bestätigt das: analysiert man die Genese aller Sprache (frühgeschichtliche Sprache und frühkindliche Sprachausformung), zeigt sich, daß der Laut *a* der unmittelbarste Ausdruck einer kombinierten Erfahrung von *aufwärts* und *seitwärts in alle Richtungen* ist, das heißt: von Höhe und Breite (das *h* der unmittelbarste Ausdruck einer innersten Erfahrung von *Enthüllung* und der damit verbundenen Notwendigkeit, sie zu *verbreiten*, von Verständigung vom Herzen her). Spontaneität und universelle Einheitlichkeit im sprachlichen Auftauchen solch raumanaloger *Richtungs*-Wahrnehmungen, sowohl im kindlichen Sprechen als auch im figurativen Begriffsgebrauch von Sprache, widersetzen sich gänzlich ihrer ursächlichen Zuschreibung jeglichem *a posteriori*, jeglichen empirisch abgeleiteten Analogismen mit umwelträumlicher Erfah-

rung: der (begriffliche) Analogismus setzt, sofern von einem Subjekt verwendet oder verstanden, selber bereits voraus, daß die Analogie diesem an einem Punkt *begegnet* sein muß. Auf welcher »empirischen« Grundlage aber kann es das in einem derartigen Beispiel? Von den zwei Analogata verweist eines nur auf die Umwelt, das andere stets auf ein inneres Ereignis.

Wie ohne weiteres zu sehen, löst der Empirismus, wie gewöhnlich in solchen Fällen, ein Problem, indem er es gänzlich naiv in einem Terminus begräbt. Lautet dieser Terminus ›Analogieschluß‹, strukturelle »Ähnlichkeit« oder einfach »Gleichartigkeit«, wird das Gleichartige zwischen, beispielsweise, dem Niedrigen des Bodens unter unsern Füßen und dem Niedrigen im »Niedergeschlagensein«, einem »niedrigen Charakter«, einem Akt der *Selbsterniedrigung* stillschweigend *von* der empiristischen Erklärung als selbstverständlich impliziert; der Empiriker indessen übersieht, daß diese Selbstverständlichkeit, die sein eigenes Denken derart gebieterisch lenkt, daß sein Denken das nicht einmal zu »wissen« scheint, *das ganze Problem begründet*, welches kein kausalistisches Zurückgehen in der Zeit zu lösen vermag⁴. Die empiristische Erklärung bewegt sich daher im Kreis; und an jedem Punkt des Kreises hat sie das Problem bereits aus den Augen verloren. Mit dem Vorurteil, in der genetischen *Spurensuche* stecke der Schlüssel zu allen datenseits aufgeworfenen Problemen, begibt sich der Empiriker jeder Chance, bei seiner Beobachtung strukturelle Ordnungen wahrzunehmen, die allerorten dem Pfad der kausalen Zeit in die Quere kommen, weil sie selber zeitlos sind. Macht sie das unverstehbar? Im zuletzt gebotenen Fall verweisen uns diese Ordnungen auf eine wahrlich einfache Tatsache:

4 Ebensovienig leisten das Umwege, denen keinerlei Beobachtung beispringt und zuletzt nur wieder das alte Dilemma winkt, als gehörten derartige Phänomene zu den »kulturellen Faktoren« oder den »Konventionen«: Erfahrungsgrundsätze gehen über kulturelle Grenzen (erst recht »Konventionen«) schlicht hinaus. Der Relativist vergißt, daß »Kulturen« selbst menschlicher Erfahrung entstammen und nur so lange am Leben, wie sie ihr vernünftigerweise treu geblieben sind. In für den *Spezialismus* aller Prozeßpsychologie typischer Weise schreibt der Funktionalismus hier einfach ein in seinem eigenen Feld verstandenes Phänomen *deus-ex-machina*-artigen Faktoren jener Gattungsordnung zu, der auch diese Phänomene unterstehen, die nur zufällig in einem anderen »Feld« liegen, so daß sie vollständiger zu »Faktoren« verdinglicht, das heißt: aus der Analyse ausgeschlossen werden können, ohne daß die Lücke weiter auffällt.

sie erinnern uns daran, daß wir an jedem Punkt unseres Lebenswegs *bereits in den Raum hinein existieren*.

Diese Einsicht erledigt Probleme, die typische Artefakte sind: nicht nur die Orientierung *in Analogie zum dreidimensionalen Raum*, sondern auch die *im dreidimensionalen Raum*, deren Erlernen noch seiner »Erklärung« harrt, weist sie als weit grundsätzlicher aus denn die empiristischen oder nativistischen Psychologien gemeinhin gehaut haben. Denn offenkundig könnte dieses Etwas, mit dem wir umgehen, nicht sinnvollerweise als angeborene Fähigkeit, gar erlernte Funktion gefaßt noch irgend ja Gegenstand einer Art oder Form von Evolution werden, es ist vielmehr ein Konstitutionsmoment just unserer Seinsweise, wie Eckigkeit das Dreieck konstituiert, welches Verhältnis nie unterm Zeitaspekt als Veränderungsdimension zu begreifen ist. Hinsichtlich raumanaloger Erfahrungen sind wir, vom Räumlichen her als gerade unsere Daseinsform konstituierend, auf die Urpräsenz *allgemeiner Bedeutungsrichtungen* in uns zu schließen gehalten, die ihre Herrschaft paritätisch auf die Sphären innerer (symbolischer) und äußerer (optisch-motorischer) Erfahrung verteilen, welche Klärung des Problems zuerst von Löwith geboten wurde⁵.

Evidentermaßen könnte dieser ersten Darlegung eines kleinen Teils der phänomenologischen Theorie und Kritik eine unbegrenzte Anzahl ähnlicher Beobachtungen angefügt werden. Die umfassende Entdeckung, die sie alle miteinander verbindet, ist die konstituierende Gegenwart im Erfahren eines Systems von *Aprioris*, die, anders als die Aprioris der idealistischen Metaphysik der Vergangenheit, selber empirisch sind; sie sind *für die Erfahrung evident* und fürwahr für die Erfahrung bis hinunter zu ihren sinnlichsten Ebenen. Nirgendwo reduzierbar auf irgendwelche erklärenden Kausalgesetze, bestimmen diese Aprioris (*isomorpherweise*, im Verständnis der

5 Es gibt, in andern Worten, weder Kants und Rudolf Hermann Lotzes »anfängliche Raumvorstellung« noch den aus »optischen und kinästhetischen Eindrücken« sich aufbauenden Raum (wie Paul M. Schilder ihn behauptet in »The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the Psyche« [1935]. New York 1950, S. 21 – wobei er übersieht, daß »Eindrücke« bereits »Raum« voraussetzen), vielmehr eine vorgegebene Räumlichkeit des Erfahrens. Die Abstraktion eines *Raumbegriffs*, der sich von daher an einem bestimmten Punkt im Lebenslauf herausgebildet hat, ist demnach lediglich von diesem *existentiellen Apriori* des Räumlichen abhängig.

Gestaltpsychologie) die Struktur der Welt als Phänomen wie die ihrer Wesenserfassung durch den menschlichen Geist; respektive sie bestimmen, um die noch maßgebliche Spur des nicht-phänomenalen kartesischen Dualismus in der gestalttheoretischen Vorstellung zu tilgen, die Struktur unseres In-der-Welt-Seins. Empirisch verweist somit der Gegenstand der Psychologie, indem er nirgends der physiologischen oder physikalistischen Rechtfertigungen bedarf, sondern lediglich, wie Freud vollkommen richtig sah, für sich allein zu erkunden ist, den Forscher an ein Außerhalb-des-Subjekt-Innern statt an jene Art der Objektivierung, wie Behavioristen oder Introspektionisten sie betreiben; an Bedeutungskonstanzen, *Wesenheiten* – statt kausale Prozeßbestandteile; an analysebereite, weil ihre eigenen Teilsysteme artikulierende umfassende Zusammenhänge statt *Feldkonstrukte*; und an Verständnis statt Erklärbarkeit, insofern Erklärbarkeit, die, was immer sie ergreift, objektivieren, was ihr an Unmittelbarkeit phänomenaler Bedeutung begegnet, vernachlässigen muß, die der Psychologie zugehörigen Daten, welche in Richtung Physik weisen, ignoriert. Darum muß die Psychologie, um irgendeiner einzelnen Erfahrungstatsache (oder ganzer Erfahrung-Datensätze) habhaft zu werden, nach einer Wesenserfassung der umfänglichsten Zusammenhänge der Erfahrung in ihren feststellbaren unumstößlichsten Konstanzen trachten. Das bedeutet, daß sie, um radikal empirisch zu sein, zuerst Erfahrungswelten der Individuen, wie sie wirklich sind, erforschen muß.

Kapitel 2

Die Verurteilung des Subjektivismus – Eine logische Konfusion und ihre Konsequenzen – Husserlsche Phänomenologie und *radikaler transzendentaler Idealismus* – Warum wurden die unmittelbaren Erfahrungsdaten von der Wissenschaft übersehen? – Objektivismus als Metaphysik – Zweite Bestimmung des phänomenologischen Ansatzes: die *Wesenheiten* und ihre Stellung in der Struktur des Wissens – Jaspers' Schizophrene und die Grenzen der Husserlschen Methode – Die grundlegende Stellung des *Seins* – Heideggers Daseinsanalytik und die thematische Lücke in der Psychologie

Wie aber können wir von andern individuellen Erfahrungswelten als den unseren wissen? Wir können nicht: insofern solcherart Wissen *unser* Wissen sein muß, solche Erfahrung *unsere* Erfahrung, verliert jenes *von unserem eigenen abweichend andere* seinen Wahrheitsgehalt just in dem Augenblick, da das hier gemeinte Wissen zum Fall unseres Verstehens wird. Offenkundig also wurde die Frage nicht richtig gestellt. Stillschweigend setzte sie, so wie wir sie zuerst stellten, eine *Dualität* voraus zwischen zwei unterschiedlichen Erfahrungswelten, die mysteriöserweise Beziehungen zueinander unterhalten können. Diese Voraussetzung aber – von welcher alle objektivistischen Versuche, die Frage zu beantworten, als gegeben ausgehen – ist eine Festnagelung des Denkens, und gewiß eine schlagkräftige; einen Fuß in der Tür der Erfahrungsdaten hat sie nicht. Das von ihr suggerierte Bild will auf Kontakte hinaus, wie sie von zwei Funkstationen zueinander aufgenommen werden; es ist unwahr im Hinblick darauf, was das Phänomen des Verstehens (wie auch der eidetische Ursprung des englischen Worts *understanding*) aufweist, und keine Dualität herrscht zwischen den voneinander separierbaren Positionen, kein einander Gegenüberstehen (*standing opposite one another*), sondern eine Identität (*standing under*). Identität meint hier keine Identität zweier Objekte (des Verstehenden und des Verstandenen); an diesem Punkt sollten wir uns erinnern, daß der Verstehende als solcher von vornherein kein Objekt ist. Ist aber das Verstandene als solches sein Objekt? Wir werden später auf Gründe treffen, um unsere Zweifel auch auf diese noch weitgehend unstrittige Annahme auszudehnen. Allemal scheinen Analogien zu Beziehungen aus der physikalischen Faktenwelt wenig hilfreich zu sein bei der Beförderung unseres Verstehens des *Verstehens*.

Die gängigen Darlegungen des Phänomens spontanen interpersonellen Verstehens, welche den völlig ungeklärten Empathiebegriff zum Zentrum haben, nehmen seltsamerweise Zuflucht dort, wo am allerwenigsten Klärung zu erwarten ist: bei Gefühl und Empfindung. Obwohl offenkundig aller Art Verstehen, insonderheit intersubjektives Verstehen, naturgemäß unsere Gefühle involviert, indem es uns als ganze Wesen in Anspruch nimmt, bleibt es unlogisch, eine verdinglichte, selber ungenügend verstandene Erfahrungsschicht auszusondern fürs Erklären einer so ausgesprochen kognitiven Ereigniskategorie wie Verstehen. Die historische »Erklärung« des Verstehens, die auf diesen Irrtum von Theodor Lipps und einigen anderen gegründet war, hatte zu der allgemeinen Tendenz der behavioristischen Schule beigetragen, die Stichhaltigkeit unmittelbaren qualitativen Erkennens, der »Intuition«, zu diskreditieren, selbst in Fällen, in denen solch »Intuition«, den behavioristischen Kriterien gemäß, als objektiv stichhaltig sich erwies, das heißt zu derart objektivierbaren Leistungen fähig wie erfolgreichem Abgleichen persönlicher Identitäten auf der Grundlage von Ausdrucksbewegungsmustern, die als Schlüssel lediglich ihre physiognomischen Eigentümlichkeiten bereitstellen. Wie war es, bei seiner Insistenz auf wissenschaftlicher Strenge, dem Behavioristen möglich, diese Ungereimtheit nicht zu bemerken? Eine erste kurze Klärung des ganzen in der Wissenschaft, und in der Psychologie im besonderen, gängigen Gebrauchs der Termini *objektiv* und *subjektiv* scheint angebracht. Ohne eine solche Klärung wäre es unmöglich, dem zweiten, bereits zitierten Einwand des Behavioristen zu begegnen, daß unmittelbare qualitative Erfahrung subjektiv sei im Sinne von willkürlich, kognitiv unzuverlässig.

Das Widerlegen dieses Einwands ist nicht sonderlich schwierig, sobald wir uns die genaue Situation ins Gedächtnis rufen, auf welche der Behavioristen-Einwand ursprünglich gemünzt war, die Situation der Psychologie im Wundt-Titchener-Stadium ihrer Geschichte. Da wir nie ein »Ding«, sondern nur eine Feststellung oder ein Urteil *über* es als objektiv oder subjektiv kennzeichnen können, ist der Subjektivismus-Vorwurf offensichtlich ohne Bedeutung, wenn er sich statt auf eine Untersuchungsmethode auf einen Gegenstand selber als Datenzusammenhang oder auf eines seiner gegebenen Merkmale bezieht. Berechtigt bleibt der Vorwurf gegenüber dem Introspektionismus. Nämliches Faktum der Selbstbeobachtung versorgt die kognitive Situation hier mit einer klar umrissenen Dichotomie zwischen einem Subjekt- und einem Objekt-Pol, und Subjektivismus kann den Opera-