

# Psychotherapie – eine Wissenschaft!

Untersuchungen über die Wissenschaftsstruktur  
der Grundlagen seelischer Krankenbehandlung

Von

**Prof. Dr. J. Meinertz**

Worms



**Berlin**

Verlag von Julius Springer

1939

ISBN-13: 978-3-642-98408-2 e-ISBN-13: 978-3-642-99221-6  
DOI: 10.1007/978-3-642-99221-6

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung  
in fremde Sprachen, vorbehalten.  
Copyright 1939 by Julius Springer in Berlin.

## Vorwort.

(Psychologie:) In unseren Zeiten ist diese Wissenschaft, die doch vor anderen das Recht hat, sich in der schäumenden Mannigfaltigkeit des Lebens zu berauschen, so mager und nüchtern wie ein Asket geworden.

Kierkegaard, Der Begriff der Angst.  
(Werke 5. Jena, S. 16.)

Die früheren Bemühungen des Verfassers, den wissenschaftlichen „Ort“ der Psychotherapie bestimmen zu helfen<sup>1</sup>, sollen hier vereinheitlicht und weitergeführt werden. Es ist ein *praktisches* Ziel, das ihm dabei vorschwebt. Denn ohne Zweifel ist es großenteils auf die Ungeklärtheit der Wissenschaftsstruktur ihrer *Grundlagen* zurückzuführen, daß die Psychotherapie in ihren praktischen Bezügen und in der Anerkennung von seiten älterer Disziplinen auf große Schwierigkeiten stößt. Die Gefahr roher Empirie und bloßer Routine wie auch unkritischer Willkür liegt hier vielfach noch näher als in anderen Zweigen der Therapie, wo die überkommene naturwissenschaftliche Grundlage einen gewissen Schutz bietet. In der seelischen Krankenbehandlung fehlt ein solcher Schutz, nachdem sich gezeigt hat, daß die naturwissenschaftlichen Ordnungen nicht ausreichen. Um so wichtiger ist eine Besinnung auf die Struktur und die Grenzen des geistigen Raumes, in dem sich die angemessene *Erfassung* des Seelischen zum Zwecke heilender Einwirkung abspielt. Der *psychotherapeutische Praktiker* empfindet es als dringende Notwendigkeit, die „irgendwie“ erlebten seelischen Abläufe auf einen sicheren Boden zu stellen. Auch der „reine“ *Psychologe* könnte aus dieser Art, die Dinge zu sehen, Anregung schöpfen; denn er pflegt das Gebiet der für uns wesentlichen Zusammenhänge entweder zu ignorieren, oder sie in einer Art zu behandeln, der wir wenig Wert beimessen können, da der Mangel eigener Erfahrung, eigenen Erlebens meist deutlich ins Auge springt. Andererseits ist uns der Psychologe von der andern Fakultät an Kenntnis der „exakten“ Methoden überlegen, so daß von hier aus eine fruchtbare Kritik möglich wäre.

Vor allem aber ist es der Arzt als solcher, der sich heute weniger als zuvor mit der Routine begnügt, vielmehr zur fruchtbaren Weiterarbeit Verständnis für das *Grundsätzliche* zu gewinnen wünscht. Die *Fundierung* unserer psychotherapeutischen Arbeit also, damit auch die *Verständigung* zwischen den verschiedenen „Richtungen“ (etwa im Sinne der

<sup>1</sup> Siehe vor allem die Arbeiten des Verf. in der Z. Neurol. u. Psychiatrie Bd. 147 S. 611, 649; Bd. 153 S. 122; Bd. 156 S. 68.

Bestrebungen des Deutschen Instituts für psychologische Forschung und Psychotherapie) und, um den kühnsten Wunsch nicht zu verschweigen, vielleicht die *Belebung* anderer, weniger durchbluteter wissenschaftlicher Bezirke: das ist eine Aufgabe, zu deren Lösung auch das vorliegende Buch einen Beitrag liefern möchte.

Kein Zweifel, daß in erster Linie der Arzt davon den Gewinn haben soll. Denn sein Verhältnis zur Psychotherapie ist vielfach noch ähnlich dem jenes römischen Dichters zu der Dame seines Herzens: *Nec tecum vivere possum nec sine te!*

Bezüglich der *Literaturnachweise* sei noch bemerkt, daß nach keiner Richtung Vollständigkeit erstrebt wurde. Berücksichtigt wurden diejenigen Autoren, die dem Verfasser für sein Thema besonders fruchtbar und anregend gewesen sind. Auf keinen Fall soll Nichterwähnung irgendein *Werturteil* bedeuten.

Worms, im April 1939.

J. MEINERTZ

## Inhaltsverzeichnis.

|   | Seite |
|---|-------|
| Einleitung . . . . .  | 1     |
| 1. Das Symbol als geistige Funktion und als „Gebärde der Urbildseele“ .   | 5     |
| 2. Der dreifache Aspekt des neurotischen und des Traumsymbols . . . .   | 11    |
| 3. Die Lebensgrundlage des begrifflichen Denkens . . . . .  | 18    |
| 4. Die symbolischen Identifizierungen und die wissenschaftliche Haltung .   | 23    |
| 5. Die polare Spannung: Liebe — Selbstbehauptung und das wissenschaftliche Erkennen . . . . .   | 27    |
| 6. Die wissenschaftliche Aussage als abkünftiger Modus der Erfassung der seelischen Abläufe (der sekundäre Charakter jeder Aussage) . . . . . | 33    |
| 7. Der Zeitcharakter der seelischen Abläufe und das Symbol . . . . .  | 40    |
| 8. Vom Wesen des Todes als einer „horizontbildenden“ Macht . . . . .  | 46    |
| 9. Die kognitive und die heilende Synthese . . . . .  | 51    |
| 10. „Existenz“ und Psychologie . . . . .  | 58    |
| 11. Abwandlungen des Seins — Änderungen der Erkenntnisse . . . . .  | 66    |
| 12. Der Positivismus eine für die Psychotherapie unbrauchbare Haltung . .   | 71    |
| 13. Die „seelische Wirklichkeit“ hat eine spezifische Art der Fragestellung .   | 80    |
| 14. Die existenziale Haltung als Grundlage der Erfassung seelischer Vorgänge in der Psychotherapie . . . . .                                  | 87    |
| A. Die Schwierigkeit der angemessenen Erfassung überhaupt . . . . .   | 87    |
| B. Die existenziale Haltung und das Problem der Gemeinschaft, speziell der Gemeinschaft Arzt — Kranker . . . . .                              | 92    |
| C. Die Wissenschaftsstruktur der Psychotherapie . . . . .   | 101   |
| Anhang. Bemerkungen und Zusätze . . . . .   | 120   |
| Autoren-Verzeichnis . . . . .   | 143   |

## Einleitung.

Von „Krisis“ und „Umbruch“ ist heute auch in der medizinischen Wissenschaft viel die Rede. Die folgende Darstellung beabsichtigt indessen nicht, sich an solchen Erörterungen über *neue Möglichkeiten ärztlich-wissenschaftlicher Fragestellung* (die ausdrücklich bejaht werden sollen), zu beteiligen, — soweit es sich um die seit langem anerkannten medizinischen Disziplinen handelt. Es ist noch nicht abzusehen, ob man sich hier mit einer Nachprüfung der geläufigen Methodik und mit kleineren Grenzverbesserungen begnügen wird, oder ob eine umfangreichere methodische Neugestaltung bevorsteht. Auf keinen Fall kann man gänzlich fehlgehen, wenn man auf dem bisher gewonnenen Boden schlicht und verantwortungsbewußt weiterarbeitet; die „in der Luft“ liegenden Einflüsse des übrigen geistigen Lebensraumes werden auch dann „von selbst“ — ohne zuviel programmatisches Getöse — befruchtend, befestigend, erneuernd im Bezirk unserer Wissenschaft zur Geltung kommen.

Im Gebiete der *seelischen Krankenbehandlung* ist dagegen die Lage verwickelter. Bei ihr ist eine ständige Selbstbesinnung auf die Grundlagen unserer Erfassung der Zusammenhänge, ja die Prüfung der Frage, ob hier überhaupt von *Wissenschaft* die Rede sein könne, unerlässlich. Die seit Jahrhunderten unverbrüchliche wissenschaftliche Haltung, die nur selten und nie mit nachhaltigem Erfolge ernsthaft angefochten worden ist, zeigt sich auf dem Gebiete der Psychotherapie als unzulänglich, und wo man trotzdem versucht, den neuen Wein in die alten Schläuche zu füllen, erweisen sich diese Behälter als unpassend. Gerade Bahnbrecher der seelischen Krankenbehandlung vermeiden es, sich auf die Frage, wo der wissenschaftliche „Ort“ der Psychotherapie liege, allzuweit einzulassen, weil sie diese Frage für unlösbar oder für weniger erheblich halten. „Heutzutage muß die Stimme des Rufenden in der Wüste wissenschaftliche Töne anschlagen, wenn sie das Ohr der Mitwelt erreichen will“, — so äußert sich JUNG zu diesem heiklen Problem. Er meint offenbar, es sei grundsätzlich nicht so wichtig, ob man das in Besitz genommene Neuland als *Wissenschaft* bezeichne oder irgendwie anders; nur aus taktischen Gründen und ohne weitere Verbindlichkeit solle man sich einer wissenschaftlichen Ausdrucksweise bedienen. — Indessen paßt eine solche Haltung allenfalls für den Sämänn, der die

Keime im geistigen Raume austret, vertrauend, daß sie an der rechten Stelle aufgehen werden. Wer aber, was da wächst, in seine Scheuern heimführen soll, muß wissen, welcher Art diese Früchte sind, zumal da er sie ja *praktisch* verwenden will. Wir sind überzeugt, daß vieles, was hier mit ungeklärter Methodik gewonnen ist, trotzdem den wissenschaftlichen Namen mit Ehren tragen darf. Allerdings wäre dann der Nachweis zu führen, daß es notwendig und auch möglich sei, die starren kategorialen Grenzen des Seinsgebietes „Wissenschaft“ zu erweitern, genauer gesagt: beweglich zu machen, damit auch Seelisches in adäquater Erfassung darin Platz habe. Hier weiter zu kommen, kann — das ist der Kernpunkt — nur eine „existenziale“ Haltung helfen. Nur soweit wir einsehen, daß nicht die Kategorien der rationalen Gegenstandsbewältigung allein, sondern der Mensch in seinem ganzen „In-der-Welt-sein“ (HEIDEGGER) das A priori der angemessenen Erfassung seelischer Abläufe ist, nur soweit ist eine Verständigung über jene Grundlagen möglich. Es wäre aber ein Irrweg, wenn man eine solche existenziale Haltung von der „psychologischen“ scharf abtrennen und annehmen wollte, sie besäße dieser gegenüber ein *Sonderrecht*. Vielmehr muß die *Psychologie* selbst, soweit sie für die seelische Krankenbehandlung in Frage kommt, „existenzial“ sein.

Doch soll hier gleich eine Einschränkung unseres Themas gebracht werden: das gesamte Gebiet der „zudeckenden“ Therapie, der „Suggestivbehandlung“ im weitesten Sinne, soll außer Betracht bleiben. Nicht als ob der Frage ihrer Wissenschaftsstruktur nicht ebenfalls große Bedeutung zukäme; aber diese Probleme haben bereits häufig vorzügliche Darstellungen gefunden — die beste und modernste durch J. H. SCHULTZ in seinem Buch über das „autogene Training“ —, auch sind die verschiedenen Formen der suggestiven Behandlung weithin bekannt und anerkannt. Vor allem aber: die theoretische und praktische Systematik *dieses* Gebietes hat das Glück, könnte man sagen, nur soweit zu reichen, daß sie auf einem verhältnismäßig festen Boden Fuß fassen kann (obwohl es ebenfalls irgendwo ans Nicht-ganz-Geheure grenzt und obgleich sich auch hier überall die tiefsten Wurzeln in die für *unser* Thema bedeutsamen Zusammenhänge hinabsenken); so kann sie im allgemeinen die Gefahr vermeiden, ins Bodenlose zu geraten, und wird von unserer Problematik am wenigsten berührt. Dagegen erwächst diese Gefahr regelmäßig dort, wo wir versuchen, die der Krankheit zugrunde liegenden Konflikte zum Zwecke der Heilung *aufzulösen*. Hier drängt sich das Bedürfnis nach einem „Archimedischen Punkte“ unmittelbar auf.

Auch viele durchaus exakte Forscher sind geneigt, die Frage, ob die Zuwendung zu den Gegenständen des Gebietes der wissenschaftlichen Medizin *lediglich* auf naturwissenschaftlicher Grundlage geschehen dürfe, zu verneinen und — mit Vorsicht — in gewissen Randbezirken auch andere Arten der Fragestellung als möglich gelten zu lassen. In der wissenschaftlichen *Forscherarbeit* kommt das aber nicht zum Ausdruck. So sehr man bereit ist, das Besondere, mit naturwissenschaftlichen Kategorien *nicht* Erfassbare der persönlichen Zuwendung des

Menschen zum Menschen, des Arztes zum Kranken anzuerkennen, so stark man den Einfluß der Belange ganz anderer Lebensgebiete auf die zeitgebundenen *Fragestellungen* der Wissenschaft betont, — die Kategorien der Erfassung dieses Gebietes und die sich daraus ergebenden *Methoden der Forschung* werden dadurch kaum berührt: diese liegen seit langer Zeit eindeutig fest, und wer gehört werden will, hat sich ihrer zu bedienen. Auf welchem weltanschaulichen Boden er auch im übrigen stehen mag, stets gelingt es, einen *Nichtangriffspakt* zwischen dieser Haltung und den strengen Methoden seiner Forscherarbeit zu schließen, so daß keine Sphäre die andere stört.

Die *seelischen* Vorgänge werden indessen bei dem Versuche, sie lediglich mit den sonst so bewährten Mitteln wissenschaftlich zu bändigen, ihrem eigentlichen Wesen, *ihrer Seinsart entfremdet* und völlig entwest und denaturiert. Somit stehen wir vor der Wahl, das Seinsgebiet, das uns als Psychotherapeuten angeht, entweder von der *wissenschaftlichen* Erfassung auszuschließen und wie ein Schiff ohne Steuer treiben zu lassen, oder andere Arten der Erfassung von Seelischem ebenfalls als wissenschaftlich anzuerkennen: kurz, *das Seinsbereich der Wissenschaft zu erweitern*.

Wohlgermt, es handelt sich dabei um *empirische Psychologie*, um treue und genaue Beobachtung des *Wirklichen*, ja um die lebensnächste Disziplin, die sich denken läßt: denn noch weniger als die exakte Naturwissenschaft verträgt sie abstrakte, lebensferne Spekulation, weil hier, auf seelischem Gebiete, der Prüfstein unmittelbaren Erlebens ständig wirksam ist. Allerdings läßt es sich nicht immer vermeiden, bei der Erörterung psychologischer Fragen in das Gebiet der „Philosophie“, der „Metaphysik“, der „Ontologie“ zu geraten, aber nur, weil die Probleme *dieser* Gebiete bei näherer Betrachtung sich häufig als recht eigentliche *Probleme der Psychologie und Psychopathologie* erweisen; nur soweit sie diese Bedeutung haben, kommen sie für uns in Frage. Kurz gesagt: „*Philosophie*“ geht uns hier nur soweit an, wie sie *Psychologie* ist.

Grade das Hauptthema der Philosophie, das Erkennen und seine Grenzen, ist einer unzweifelhaft *psychologischen* Fragestellung zugänglich, obgleich die „reine“ Philosophie, soweit sie „Erkenntnistheorie“ ist, in ständiger Furcht vor dem „Psychologismus“ lebt, dem Einbruch psychologischer Fragestellungen in ihre streng behütete Sphäre (I)<sup>1</sup>. Im allgemeinen hält man es für selbstverständlich, auf wissenschaftlichem Gebiete das *Irrationale* mit dem Unerkennbaren gleichzusetzen, wenn auch *eine gewisse abgewandelte Art* von Erkenntniswert andern Erfas-

<sup>1</sup> Die schräg zwischen Klammern gedruckten Ziffern beziehen sich auf die Bemerkungen und Zusätze im Anhang dieses Buches.



sungsarten (Erlebbarkeit durch Offenbarung, Intuition und ekstatisches Erfassen) zugebilligt wird<sup>1</sup>.

Indessen scheint nun bei der Erfassung der seelischen Abläufe die Einsicht Raum zu gewinnen, daß das Erkennen in dem genannten Sinne, die Handhabung also der rationalen Erfassungskategorien, nur *eine* der Seelenkräfte ist, die sich insgesamt zu einer organischen Einheit durchdringen. Setzt sich diese Auffassung durch — und wenigstens auf dem Gebiete der Psychopathologie und Psychotherapie müßte sie sich durchsetzen, wenn wir weiterkommen wollen —, so würde die kognitive Seite der anderen Seelenkräfte weitaus bedeutenderes Gewicht erlangen. Es würde die Tatsache immer stärker einleuchten, daß für die Erfassung der seelischen Abläufe die Strukturen des logischen Gebietes, ohne daß deren *Eigenwert* (sinnloserweise) geleugnet wird, doch nur genau so weit fruchtbar gemacht werden können, als sie Zug um Zug und bis ins Einzelne vom organischen psychischen Gesamtgefüge getragen werden. So würde sich zeigen, daß jedes *Erkennen* in einem Sein gründen muß, ja eine besondere Seinsart „ist“. Durch seine Fundierung in einem wechselnd strukturierten Sein muß freilich das Erkennen seinen absoluten Charakter verlieren, da es von seinen Ernährungsströmen, die aus den triebhaften Grundlagen, den emotionalen Bezirken, der urtümlichen Bilderwelt heraufkommen, in verschiedener Weise durchblutet wird und seine rationalen Gestalten daher sehr verschiedene Aspekte darbieten, seine rationalen Aussagen sehr wechselnden Akzent tragen können. Das tritt bei der Erfassung der *seelischen* Abläufe am stärksten zutage.

Wenn nämlich das Seelische zum Objekt wissenschaftlicher Erfassung gemacht wird<sup>2</sup>, so wächst die Schwierigkeit eines angemessenen „Entwurfs seiner Seinsverfassung“ (HEIDEGGER) ins Unabsehbare teils dadurch, daß das Seelische untrennbar in biologischen Vorgängen verwurzelt ist und sich dennoch aus ihnen zu eigengesetzlichen Gestaltungen heraushebt, teils aber dadurch, daß es kraft der ihm eigentümlichen Struktur das eigene Sein in jedem Augenblick übersteigt, transzendiert. Diese Schwierigkeit wird zwar im allgemeinen nicht verkannt. Man begnügt sich aber meistens mit der achselzuckenden Versicherung, freilich würde das „Material“ häufig auf irrationalen Wege beschafft, sobald es aber durch die Bearbeitung „zum Range wissenschaftlicher Erkenntnis erhoben“ sei, lägen völlig getrennte Sphären vor, und bei allem Respekt vor jeder ernsthaften irrationalen Zuwendung zu den Dingen (der künstlerischen, mythischen, religiösen) sei diese scharfe Trennung unumgänglich.

<sup>1</sup> So N. HARTMANN: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 231. 2. Aufl. Berlin u. Leipzig 1925.

<sup>2</sup> Vgl. des Verf. Abhandlung: Wissenschaftliche Haltung und Weltbild in der Psychotherapie. Zbl. Psychother. Bd. 7 (1934) Heft 4 S. 238.

Daß dabei neuerdings sogar die strengsten Hüter der Schwelle hier und da ein leises Unbehagen nicht verhehlen, soll uns nicht verleiten, diese für die geistige Atmosphäre unserer Zeit so bedeutungsvollen Zusammenhänge breiter zu erörtern. Wir fragen vielmehr nur, was denn im Gebiete der *Psychologie und Psychotherapie* geeignet sei, die verschiedenen Sphären je nachdem zu *trennen* oder zu *vereinigen*. Die Antwort lautet: es ist der wechselnde Sinn des *Symbols*.

## 1. Das Symbol als geistige Funktion und als „Gebärde der Urbildseele“.

Eine Geschichte des Symbols schreiben hieße eine Geschichte der menschlichen Kultur von den primitivsten Anfängen an schreiben. In unserem Zusammenhange kommt es nur auf die *Psychologie* der Symbolbildung an, soweit sie für unsere Kernfrage, die angemessene wissenschaftliche Erfassung von Seelischem, Bedeutung hat. Verschiedene Grundhaltungen scheinen hier weltanschaulich so stark fundiert zu sein, daß sogar eine Verständigung vielfach auf Schwierigkeiten stößt. Die Symbolfunktion ist etwas primär in der Psyche Verankertes, und das Bedürfnis der Zeichensetzung, bei der ein anschaulicher oder gedanklicher Inhalt einen andern *repräsentiert*, ist offenbar spezifisch für Menschlich-Psychisches überhaupt. Die notwendige Inadäquatheit zwischen Zeichen und Bezeichnetem, zwischen „Idee“ und Zeichen, zwischen „symbolischer“ und „intuitiver“ Erkenntnis hat PLATO, LEIBNIZ und viele andere Denker bis zum heutigen Tage aufs stärkste beschäftigt<sup>1</sup>. Für uns ist in erster Linie wichtig die Antwort auf die Frage, welcher Weg vom „Sein“ zum „Bedeuten“ führt, ja wieweit im „Sein“ selbst ein Bedeuten, wieweit im Bedeuten ein Sein liegt. Zweifellos kommt hier KLAGES das Verdienst besonders fruchtbarer und auch für die Psychotherapie bedeutsamer Fragestellung zu. Grade das Ineinanderfließen von Sein und Bedeuten im Symbol ist ihm das Entscheidende, und darin muß ihm der Psychotherapeut beistimmen.

Zuvor aber lohnt es sich, einen Blick auf eine *andere* Haltung zu werfen: in ihr wird das eigentliche *Ziel* der „Symbolfunktion des Geistes“ in der „Repräsentanz“ gesucht. CASSIRER geht von der Tatsache aus, daß bei dem Gebrauche der symbolischen Zeichen, welcher Art auch immer (in Sprache, Mythos, Erkenntnis) ein sinnlicher *Einzelinhalt*, ohne aufzuhören, ein solcher zu sein, die Kraft erlangt, dem Bewußtsein ein *Allgemeingültiges* darzustellen<sup>2</sup>.

Der Schüler KANTS legt dabei das Hauptgewicht auf die *Formung der Wirklichkeit* durch die „Symbolfunktionen des Geistes“; ihnen wohne nicht nur eine

<sup>1</sup> CASSIRER, E.: Philosophie der symbolischen Formen, I, S. 49.

<sup>2</sup> CASSIRER I, S. 46.

## 6 Das Symbol als geistige Funktion und als „Gebärde der Urbildseele“.

nachbildende, sondern eine *ursprünglich bildende* Kraft inne, die Kraft der selbständigen Prägung<sup>1</sup>. Daß das *Produkt* der Symbolfunktionen des Geistes in keinem Zuge mehr dem *Material* gleiche, von dem sie ausgegangen waren, dadurch unterscheide sich das geistige vom sinnlichen Bewußtsein. „Der Moment, in dem irgend ein einzelner sinnlicher Eindruck symbolisch gebraucht und *als* Symbol verstanden wird, ist immer wie der Anbruch eines neuen Weltentages.“ So entspringe alles „Sein“ der Symbole aus ihrer Bedeutung; ihr *Gehalt gehe rein und vollständig in der Funktion des Bedeutens auf*<sup>2</sup>. Der Versuch, hinter die Schöpfungen der geistigen Bilderwelten zur reinen *Unmittelbarkeit* des Lebens zurückzugehen, würde nur die geistige Form zerstören, an die der Gehalt des Lebens für uns gebunden sei.

Die Art dieser Formung kann dabei in den verschiedenen Sphären des Gegenstandsbewußtseins sehr verschieden sein; in der Sprache und der Erkenntnis herrschen andere Gestaltungsprinzipien als im mythischen Denken. Für den *Psychotherapeuten* ist bemerkenswert, daß in der mythischen Haltung, wie sie CASSIRER schildert, die *Formung genau in der gleichen Weise geschieht, wie wir sie von der Erlebnisart des Traumes kennen*.

Während die empirisch-kausale Denkform darauf gerichtet ist, eine eindeutige Beziehung zwischen *bestimmten Ursachen* und *bestimmten Wirkungen* herzustellen<sup>3</sup>, seien die Relationen, die *dort* gesetzt werden, keine *gedanklichen* (aus einer ganz andern Seinsebene stammenden) Bindungen, sondern eine Art von *Kitt*, der auch das *Ungleichartigste* zusammenzuleimen vermöge<sup>4</sup>. In dieser einzigen Seinsebene werden auch die Unterschiede der „Objektivationsstufen“ gleichgültig, so daß der Name, das Bild, ja der Schatten einer Person den vollen realen Wirklichkeits- und Wirkungscharakter der Person selber besitzen<sup>5</sup>. Das mythische Denken (ebenso der *Traum!*) begnügt sich nicht wie das begrifflich-kausale damit, das Seiende in *Beziehungen* aufzulösen, sondern macht umgekehrt Beziehungen, Eigenschaften und Zuständlichkeiten zu *Körpern*; es fehlt die Kategorie des Ideellen, so daß rein Bedeutungsmäßiges, um es überhaupt zu fassen, in ein Dingliches, ein Seinsartiges umgesetzt werden muß<sup>6</sup> (die genaue Analogie zur „funktionalen“ Seite der Traumarbeit wird uns später noch beschäftigen): eine Art Materialisierung geistiger Inhalte. — In allen Mythen findet sich eine Fülle von Beispielen dafür.

Das Gesagte<sup>7</sup> charakterisiert eine bestimmte Auffassung des Symbols: alles „Gegebene“ ist bereits durch die Maschinerie der „Symbolfunktionen des Geistes“ hindurchgegangen, und nur soweit es das ist, kann es Gegenstand unserer Untersuchung werden, oder genauer, eben diese Maschinerie gilt es zu ergründen. Was es ohne sie oder vor der Formung durch sie sein mag, bleibt schließlich ungeklärt, oder vielmehr: eine solche Frage hat keinen guten Sinn, da in der Frage bereits die Formung liegt; man kann aber nur in einer bestimmten Seinsebene und

<sup>1</sup> CASSIRER I, S. 43.

<sup>2</sup> I, S. 42.

<sup>3</sup> II, S. 62.

<sup>4</sup> II, S. 82/83.

<sup>5</sup> II, S. 54—57.

<sup>6</sup> II, S. 58 u. 72

<sup>7</sup> Ausführlicher in des Verf. Abhandlung: Psychoanalyse, Wissenschaft und Existenz. Z. Neurol. Bd. 147 (1933) S. 612—614.

mit den Mitteln dieser Sphäre formend fragen. An sich bestände kein Anlaß, der einen oder der andern Formungsart den Vorzug zu geben, und genau genommen verfielen man eben in den gerügten Fehler, falls man z. B. der erkenntnismäßigen Erfassung die höhere Würde und Wahrheitsnähe beimessen würde als der mythischen, die doch beide notwendige und daher gleichberechtigte Facetten des Geistes wären. Tatsächlich aber muß eine Haltung, die der „Formung“ ausschlaggebendes Gewicht beimißt, zwangsläufig dahin gelangen, der erkenntnismäßigen, rationalen, wissenschaftlichen Erfassung den höheren Rang beizulegen; denn zweifellos findet in ihr eine weitaus differenziertere Formung statt als in den *relativ* ungeformten, dem „Chaos“ näherstehenden Schichten.

Freilich wäre auch die Frage berechtigt, warum ein „Material“ das eine Mal nach den Strukturgesetzen des rationalen Erkennens, das andere Mal z. B. nach denen des Mythos geformt wird. Bei dieser Frage geraten wir ins unzweifelhaft Empirisch-Psychologische. Denn das „Material“, das der Traum nach seinen Gesetzen, die denen der mythischen Haltung gleichen, formt, das kennen wir: es sind seelische Abläufe, die schon vorher in den verschiedenen Seelenschichten, aus denen sie stammen, irgendwie geformt waren, handle er sich nun um bewußte, gefühlbetonte Zuwendung, triebhaft bedingte oder triebhaft unterbaute individuelle Bilder, oder kollektive Urbilder aus dem Reiche der „Mütter“: so erweist sich der Traum gewissermaßen als Bildner aus zweiter Hand. Kein Wunder, daß er uns eine fremdartige Welt erschließt, in der wir uns mit unseren gewohnten Kategorien der Erfassung schwer zurecht finden; er muß ja ein Material ständig umformen, das bereits nach ganz anderen Bildungsgesetzen geformt wurde, so daß denn freilich die Herkunft der Bausteine oft in unerkennbarer Weise verhüllt ist.

Auch im echten Mythos ist das „Material“ kein Chaos, das erst durch die geistige Formung sein Wesen erlangt: es sind Regungen der Seele, die ihren adäquaten Ausdruck in *Bildern* haben. Auch diese müssen wohl irgendwie „geformt“ sein (ein Bild ohne *irgendeine* Form ist ein Widerspruch in sich), aber sie sind grade um so echter, wirksamer und lebensnäher, je weniger sie durch die „Symbolfunktionen des Geistes“ bearbeitet sind. Kurz, es sind die *lebendigen* Symbole, deren Wesensart besonders KLAGES, seinerseits in starker Anlehnung an BACHOFEN, so erfaßt hat, wie sie auch in der psychotherapeutischen Arbeit immer wieder lebendig zur Geltung kommt. Hier springt der Gegensatz zu der gekennzeichneten *formalen* Betrachtung des Symbols ins Auge. Während *diese* in dem *Fortschritt* zur Repräsentanz, zur „Bedeutung“, die eigentliche symbolische Leistung des Geistes, ja den Anbruch eines neuen „Weltentages“ sieht, liegt für KLAGES grade hierin die Verfälschung und Entseelung jeder echten Symbolik. Es ist der entgegengesetzte Weg, den KLAGES geht; er fragt nicht, inwieweit und mit welchen Mitteln die „repräsen-

„tierende“ Leistung, die „Bedeutung“ zustande kommt, sondern, wieweit im Symbol ein wirkliches *Sein* liegt (während bei CASSIRER sich das *Sein* des Symbols in seiner *Bedeutung* erschöpft). Es sind zwei sehr verschiedene geistig-seelische Haltungen, die hier zum Ausdruck kommen und ihre weltanschauliche Grundlage z. T. in der ganz verschiedenen *Bewertung* von „Geist“ und „Seele“ haben (2). KLAGES nennt das Symbol „Gebärde der Urbildseele“<sup>1</sup>. Er will damit für das *elementare Denken* eine Bezogenheit auf *Bilder* in Anspruch nehmen: für deren „Essenzen“ oder „Seelen“ ist das Symbol die Ausdrucksform. Während für das logische Denken wirklich *dauerbare Dinge* wesentlich (und für Irrtum oder Wahrheit die Voraussetzung) sind, beziehen sich also für das elementare Denken (das in uns allen mächtig ist, und zumal in der Sphäre, die uns als Psychotherapeuten angeht!) die Bedeutungseinheiten von vornherein gar nicht auf Gegenstände, sondern auf Bilder<sup>2</sup>. KLAGES Lehre von der „Wirklichkeit der Bilder“ ist eine geniale und aufschlußreiche Konzeption. Hier gewinnen auch Irrtum und Wahrheit keine andere Bedeutung.

Das symbolische Denken, wie es uns in Mythos, in Märchen und Sage, in der Kunst, im Traum, nicht zum wenigsten auch in der Neurose mit ihrem Wachen werden elementarer Schichten entgegentritt, es *verwechsle* nicht etwa Bild und Sache (das tut es nur vom Standpunkt des logischen Urteilens), sondern das *Wirkliche* an der Sache sei ihm gerade das *Bild*, und das gesamte All „nur der Inbegriff rastlos fliehender und darum wesentlich stets augenblicklicher Bilder“<sup>3</sup>, bei weitem hinausgreifend über den Äußerungsspielraum der Eigenwesen. Der Vorwurf der Verwechslung von Bild und Sache könne eine solche Haltung gar nicht treffen: in dieser Seelenschicht *ist* das Symbol ja zugleich das, was es *bedeutet*, wobei wir freilich dieses Sein nicht an unserm gedanklich gegliederten gegenständlichen Sein messen dürfen. Denn so klug, sagt KLAGES mit Recht, waren z. B. die Chinesen, ein hochentwickeltes Kulturvolk, auch, daß sie, wenn sie ihren Toten Papiernachbildungen ihres Lieblingsbesitzes, ja ihrer Lieblingsspeisen ins Grab mitgaben, nun nicht etwa der Ansicht waren, die Papierorangen seien dasselbe *Ding* wie die auf dem Baume gewachsenen Früchte. — Nach der Anschauung von KLAGES ist die Zugkraft des *Zueinanderstrebens seelenverwandter Bilder* offenbar etwas Letztes, lediglich in den elementaren Ähnlichkeiten der Erscheinungen Begründetes und jedenfalls von der kausalen Beziehung der Gegenstände des begrifflichen Denkens total verschieden. „Seelenverwandtschaft“ nennt es KLAGES, woraus diese elementaren Ähnlichkeiten erwachsen.

Freilich bleiben die letzten Urgründe für diese Art der Identifizierung, für die „Ähnlichkeitsbestimmung des Bilddenkens“, durch die unsere Eindrucksbilder „aus miterlebten Ähnlichkeiten erschauter Urbilder gerinnen“<sup>4</sup>, verschleiert. Der Mensch, so müssen wir unsrerseits sagen, ist wohl ursprünglich geneigt, *alles und jedes* miteinander in Beziehung zu setzen und eins als Bild des andern zu behandeln. Die ursprüngliche

<sup>1</sup> KLAGES: Der Geist als Widersacher der Seele, S. 1274.

<sup>2</sup> KLAGES: S. 1270.

<sup>3</sup> KLAGES: S. 1274.

<sup>4</sup> KLAGES: S. 375.

Triebfeder mag dabei eine Art *Weltenangst* gewesen sein (was KLAGES ebenfalls andeutet), wobei dann das Ähnlichen, das Gleichsetzen mit Bekanntem auch das Bedrohliche bekannter und damit ungefährlicher macht<sup>1</sup>. Aber diese „Ähnlichkeitsbesinnung“ ist nicht willkürlich verfahren, sondern hat von Urzeiten her die im Leben am stärksten verwurzelten Vorgänge mit einer gewissen Typik in den Kreis ihrer Identifizierungen gezogen. Wenn die Psychoanalyse durchweg nur die *geschlechtliche* Symbolik betont, so hat sich das als einseitig erwiesen. In keiner Weise wird damit der gesamten Problematik des Symbols Rechnung getragen. Ja selbst innerhalb der geschlechtlichen Sphäre erweist sich diese Betrachtungsart als unvollständig. Da sie offenbar vorwiegend von der Haltung des Mannes und von dessen Luststreben ausgeht, berücksichtigt sie nicht genügend die Tatsache, daß ein wichtiger Anteil des Geschlechtslebens des Weibes gar nicht von der Geschlechtsliebe, sondern vom Muttertum bestimmt ist. Tatsächlich hat vieles von der Ursymbolik in Mythos, Kult und bodenständiger Sitte seine Quelle im Muttertum. Das hat uns besonders BACHOFEN gelehrt, der zum Symbolproblem im 19. Jahrhundert wohl das Wichtigste gebracht hat (3)<sup>2</sup>. In allen Mythen der antiken Vorzeit, zeigt BACHOFEN, tritt bereits das zutage, was wir seitdem auch an den seelischen Abläufen, ganz besonders unserer Neurotiker, zu bemerken gelernt haben: die Symbolik der Mutter und in zweiter Linie die übrige geschlechtliche Symbolik, die aber nicht nur geschlechtliche Vorgänge „bedeutet“, so wenig wie lediglich tellurische, kosmische Erscheinungen (wir müssen hinzufügen, daß hier noch in mancher andern wichtigen Seinssphäre „Entsprechungen“ obwalten, die in dieser Symbolik ihren Ausdruck finden), in der vielmehr das durch alle Sphären hindurchreichende und alle verbindende wirkliche (mit „Sein“, nicht nur mit „Bedeuten“ ausgestattete) und daher *wirksame Bild* zur Geltung kommt. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Haltung ins Religiöse vorstößt, ja BERNOULLI<sup>3</sup> sagt geradezu, BACHOFEN habe die *tellurische Welt* für *religiös* erklärt, „obwohl sie für ihn vorwiegend das *Geschlechtsleben* beherbergte“. Ohne dieses etwa zu entsinnlichen, habe „das Natursymbol die Geschlechtsfunktion aus der Zoologie herausgehoben und in die Religion eingebettet“<sup>4</sup>.

Zahlreich sind die Beispiele für die Muttersymbolik bei BACHOFEN, für die Bedeutung der Mutter als der „Mutter Erde“, des bergenden Raume, und ebenso für die mannigfaltigen Zeugungssymbole. Auf diese

<sup>1</sup> Erkennen aus Angst, vgl. NIETZSCHE: Fröhliche Wissenschaft, Nr. 355. Siehe auch Anhang Nr. 25.

<sup>2</sup> Über das Urbild der Mutter s. neuerdings LAIBLIN: Zbl. Psychother. Bd. 9 (1936) S. 66.

<sup>3</sup> BERNOULLI, A.: JOH. JAK. BACHOFEN und das Natursymbol, Basel 1924.

<sup>4</sup> BERNOULLI: S. 525 u. 230.

ziemlich bekannt gewordenen Dinge näher einzugehen, liegt hier kein Anlaß vor. Bei KLAGES und bei BACHOFEN selbst findet man reichlich Auskunft. Alles in allem sind die Symbole bis ins einzelne genau dieselben wie die der *Psychoanalyse* (40—50 Jahre vor dieser!). Die seelische Haltung jener vorgeschichtlichen Welt wie auch ihrer Interpreten, BACHOFEN und KLAGES, war freilich gänzlich anders als die der Psychoanalyse, der man in unserem Zusammenhang vorwerfen muß (trotz hoher Bewertung des ungeheuren *Materials*, das sie gebracht hat), daß sie das Symbol in einer bestimmten Schicht, der geschlechtlichen (genauer der Geschlechtslust) zum Erstarren gebracht und es dadurch seinem eigentlichen Wesen, durch alle Seinssphären hindurchzureichen und in allen Sphären „Entsprechungen“ zu finden, entfremdet hat (4). Für uns kommt es darauf an, *das Symbol sozusagen am Leben zu erhalten*. Wo immer ein solches, z. B. im Erlebensraum unserer Kranken, auftaucht, da bemühen wir uns, es durch alle Sphären hindurch zu verfolgen, aus denen insgesamt es seine lebendigen Kräfte saugt: dem Kosmischen und Chthonischen, der Fülle menschlicher Gemeinschaftsstrukturen, dem Geschlechtlichen, den geistigen Gestaltungen. Gerade durch die *symbolischen Entsprechungen*, die jede Sphäre in jeder andern findet, sind alle miteinander am stärksten verbunden, weit über das Maß der durch das rationale Urteil aufzuzeigenden *Beziehungen*. Das macht das Wesen des lebendigen Symbols aus, daß es durch alle diese Sphären gewissermaßen *hindurchströmt*, eine dynamische, keine statische Potenz. Erstarrt es in einer Schicht, erschöpft es sich im „Bedeuten“ und hat kein „Sein“ mehr, so läßt sich zwar ein Symbolverzeichnis aufstellen, aber gerade eine solche Katalogisierung verfehlt die bewegliche Natur des Symbols, kraft deren es wie das Wasser vom Himmel kommt und zum Himmel steigt — und wieder zur Erde, ewig wechselnd. Je nach Zeitalter, Umwelt, Kulturhöhe, nach rassischem und familiärem Erbgut entfaltet es dabei in der einen Schicht stärkeres Leben, verblaßt in der andern. So ist das in der Symbolwelt des vorgeschichtlichen Menschen höchst wirkungskräftige *religiöse Verhältnis zum Erdboden* (nicht die Verwurzelung in Sippe, Heimat und angestammtem Brauchtum, sondern die Beziehung zum *Erdboden* als solchem, während wir, wenn wir von der „Mutter Erde“, von „Blut und Boden“ sprechen, jene Verwurzelungen im Auge haben), es ist in uns Spätgeborenen offenbar nicht mehr in diesem Maße lebendig. An seine Stelle scheint (wie nebenbei bemerkt sei) das *Meer*, überhaupt das *Wasser* aus irgendwelchen archaischen Seelengeschichten her wirksam geworden zu sein, wie es uns die Symbolik des Traumes und der Neurosen immer von neuem deutlich zeigt.

Wie dem auch sei, auf jeden Fall entfaltet die bilderschaufende Schicht, in der das Symbol sein volles Leben hat, auch im Kulturmenschen starke Kräfte. Auch mit dem Geschlechtlichen ist sie irgendwie unauflöslich

verwoben; nur darf dieses nicht isoliert ins Zentrum gestellt werden (5). Die *relative* Berechtigung auch der psychoanalytischen Betrachtungsweise würde freilich ganz schwinden bei der weltanschaulich fundierten scharfen Trennung von „Geist“ und „Seele“, wie sie von BERNOULLI in seiner Würdigung BACHOFENS vertreten und von KLAGES in durchaus origineller Weise auf die Spitze getrieben wird.

Da nach dieser Anschauung der Gedanke überhaupt lebensfeindlich ist<sup>1</sup> (6), so muß die „Invasion des Intellekts in unbewußte Untergründe“, oder wie KLAGES sagt, „die Verwechslung einer chthonischen Bilderwelt mit den Kellerräumen der Verstandeskaserne“<sup>2</sup> — die eigentliche Sünde wider die heilige Seele sein, und für den Interpreten BACHOFENS ist der Mutterkomplex der Psychoanalyse der rationalisierende Einbruch des erobernden Geistes in das Traumland des Werdewunders, der dem Verständnis das zarte Lebenslicht der Bildhaftigkeit auszublasen droht<sup>3</sup>. Wenn BERNOULLI der Psychoanalyse empfiehlt, an BACHOFEN zu lernen, um „die Mütterlichkeit als breitetes seelisches Triebfeld philosophisch auszubauen“<sup>4</sup>, so seit bereits an dieser Stelle auf JUNG hingewiesen (wobei der Ausdruck „philosophisch“ durch „psychologisch“ zu ersetzen wäre).

Aber gerade mit der „ungeheuren Unabhängigkeit“ der „Unterwelt“ und „Oberwelt“, wie sie BERNOULLI proklamiert, können wir uns nicht befreunden. Der tiefe Gedanke JUNGS vom *Kompensatorischen* der beiden „Welten“, also dem Gegenteil von Unabhängigkeit, scheint mir einer der wichtigsten und fruchtbarsten Erkenntnisse der Psychologie zu sein, und grade unsere Auffassung von der *Beweglichkeit* des Symbols, von seiner Fähigkeit, ständig durch alle Schichten zu gleiten, von der urchtümlichen Sphäre der Identität des Bildes mit dem Abgebildeten bis „hinauf“ zur abstraktesten Leere des reinen „Bedeutens“, grade diese Auffassung ist es, die uns durch die *praktische* Zuwendung zu unseren Kranken, durch die gesamte Symbolik des Traumes und der Neurose, immer wieder bestätigt wird: sie allein ist fruchtbar und lebensnah<sup>5</sup>.

## 2. Der dreifache Aspekt des neurotischen und des Traumsymbols.

Betrachten wir nun, welche Rolle das Symbol im Haushalt der Seele spielt, auf welche Weise es in die seelischen Abläufe eingefügt ist, so ergeben sich verschiedene Aspekte. Wir können das Symbol, wie es im Traum und in der neurotischen Fehlhaltung auftritt, zunächst rein auf seine *Herkunft* aus der individuellen Entwicklungsgeschichte der betreffenden Persönlichkeit hin betrachten (wobei wir zunächst die Frage unerörtert lassen, wieweit aus der Entwicklung die jeweilige symbolische Ausdrucksform wirklich *entsteht*, wieweit diese persönliche Entwicklung

<sup>1</sup> BERNOULLI: S. 427.

<sup>2</sup> KLAGES: Geist als Widersacher. S. 228.

<sup>3</sup> BERNOULLI: S. 482.

<sup>4</sup> BERNOULLI: S. 429.

<sup>5</sup> Vgl. weiter unten S. 53 bez. des „Kompensatorischen“.



nur eine im Sein des Menschen als solchen angelegte Verhaltensweise mit einem speziellen *Inhalt* erfüllt). Hier können wir uns kurz fassen; denn diese Dinge sind durch die Psychoanalyse sehr bekannt geworden. Daß ein großer Teil unserer Symbolik aus frühkindlichen Tribeinstellungen herkommt, vorsichtiger: solchen entspricht, daß diese auch im Erwachsenen, wenn auch verschüttet, so doch nicht selten erstaunlich lebendig sind, daß sie in der Neurose oft bis zur Karikatur deutlich werden — das steht für den Kundigen außer jedem Zweifel. Hier findet auch der berühmte „Ödipuskomplex“ seine Legitimation (obgleich sich gerade an ihm und seinen symbolischen Ausdrucksformen die Unzulänglichkeit der ausschließlichen Verankerung im Geschlechtlichen und die Notwendigkeit, seine bildhafte Struktur in *allen* Seinssphären aufzusuchen, besonders eindrücklich ergibt). Dies vorausgesetzt, muß man aber sofort die Frage aufwerfen, welcher Akzent denn nun bei der Betrachtung dieser Symbole auf ihre triebbedingte *Herkunft* zu legen ist, ob mit deren Aufzeigung gar ihr Wesen erschöpft sein. Die Antwort lautet: in welchem Maße die Aufdeckung der triebhaften Herkunft der neurotischen und der Traumsymbole erkenntnismäßige und therapeutische Bedeutung haben kann, das ist von Fall zu Fall verschieden. Für JUNG und seine Schule hat diese „reduktive Analyse“ bekanntlich immer mehr an Bedeutung verloren, ohne daß deshalb von dieser Seite geleugnet wird, daß eine solche Herleitung möglich und in vielen Fällen an sich auch zutreffend sei (um es etwas trivial zu bezeichnen: nicht die *Richtigkeit*, sondern die *Wichtigkeit* wird — wenigstens für viele Fälle — geleugnet, wie es ähnlich schon JASPERS ausgedrückt hat). Aber auch wer sich unabhängig von jeder „Schule“ in diese Zusammenhänge vertieft, wird zu der Auffassung kommen müssen, daß die Herleitung aus dem kindlichen Triebgeschehen unmöglich Wesen und Sinn dieser Symbolik *erschöpfen* kann (auch, um das vorwegzunehmen, unsere *therapeutische* Aufgabe erscheint durch solche Auffassung in verändertem Licht). Hier erhalten andere Aspekte den gleichen oder sogar einen viel stärkeren Akzent.

Ich fasse mich ebenso kurz über den *zweiten* Aspekt des neurotischen und des Traumsymbols, nämlich seine Rolle als *Schutzvorrichtung für das bedrohte Selbstgefühl*: das Symbol bringt den eigenen Wunsch nach Überlegenheit durch die Entwertung anderer zum Ausdruck. Hier hätten wir das Zweckhafte ausgeprägt, die „Überkompensation der Minderwertigkeitsgefühle“; die in der Adlerschen Individualpsychologie die gesamte seelische Haltung maßgebend bestimmt und mit Rücksicht auf diesen Zweck auch die Symbole des Traums und der Neurose formt. Es kann kein Zweifel sein, daß auch mit dieser Auffassung eine wichtige Seite der Symbolfunktion getroffen ist, wenngleich nicht verschwiegen werden soll, daß sich hier das Symbol wohl am weitesten von seinem eigentlichen Urgrunde ablöst und zu einem bestimmten, bewußten

*Zwecke* gebraucht wird (wie KLAGES ja den auf der Seite des „Geistes“ stehenden [Zweck-] *Willen* dem auf der Leib-Seele-Seite stehenden *Triebe* aufs schärfste entgegensetzt). Daß mit *dieser* Aufgabe der Sinn des Symbols erschöpft sei, wird nicht leicht noch jemand annehmen.

Ich wende mich daher sogleich dem *dritten* Aspekt zu, dem eigentümlichsten und am schwersten faßbaren, der uns die Problematik der angemessenen Erfassung seelischer Abläufe recht eigentlich enthüllt. Man kann ihn den funktionalen oder den physiognomischen (v. GEBSATTEL) Aspekt nennen. Gemeint ist folgendes: Es wohnt der Seele die Kraft und das Bestreben inne, ihre eigene Haltung, ihre gefühlsbetonten Abläufe zu verbildern; es scheint, als ob sie das Bedürfnis hätte, sich selbst von ihrer gegenwärtigen Stimmungslage, ihren Impulsen, der Intensität, Art und Form, wie sie sich ihrer Gegenstände bemächtigt, kurz ihrer eigenen innerseelischen Dynamik gewissermaßen Rechenschaft zu geben, indem sie ein *anschauliches Bild* dieser Vorgänge vor sich hinstellt. Um klar zu sehen, *was* verbildert wird, muß man sich an die alte Unterscheidung zwischen psychischen *Funktionen* und ihren *Inhalten* erinnern. Die Grenze wird hier freilich an wechselnder Stelle gezogen, was auf die Schwierigkeit einer eindeutigen Erfassung des Sachverhalts hinweist.

STUMPF<sup>1</sup> hat bereits vor mehr als 30 Jahren diesen Gegensatz eindringlich charakterisiert. Er rechnet zu den psychischen Funktionen das Gesamtgebiet der geistig-seelischen Vorgänge, sowohl geistige Akte, also Urteilen und Begriffsbildung, als auch Gemütsbewegungen, Begehren, Wollen, Werten. Ihnen steht gegenüber einmal der irgendwie erfaßte Gegenstand, die „Erscheinung“, und ferner das ideelle „Gebilde“, das Korrelat der Funktion; also z. B.: 1. Tätigkeit des Wertens, 2. gewerteter Gegenstand, 3. Wert; oder: Urteilen, beurteilter Gegenstand, Urteil.

Es wird sich alsbald zeigen, wie weit hier Beziehungen zur *Symbolbildung* vorliegen. Vorerst aber sehen wir zu, ob man dem Problem, *was* denn verbildert wird, nicht näher kommt, wenn man statt dieses gewissermaßen *instrumentalen* Charakters der psychischen Funktionen eine mehr *organische* Gliederung zum Ausgangspunkt wählt. Das ist in der Tat der Fall. Ich nenne hier L. BINSWANGER<sup>2</sup>, der ähnlich wie SCHELER und E. STRAUS die *Lebensfunktion* (seelischer oder körperlich-seelischer Art) von der „inneren Lebensgeschichte“, der einmaligen historischen Abfolge der seelischen Erlebnisinhalte der individuellen geistigen Person, scheidet.

Es lohnt sich, einen Blick auf diese Scheidung zu werfen. Im Grunde ist es ein uraltes Problem, das aber durch die neuen tiefenpsychologischen Erkenntnisse in neuem Licht erscheint. Der Grund der gesamten Lebensfunktionen ist, worauf BINSWANGER hinweist, nichts anderes als das, was bereits ARISTO-

<sup>1</sup> STUMPF: Abh. Preuß. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Kl. (Sitzg. 10. Januar 1905) 1906.

<sup>2</sup> BINSWANGER: Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte. Mschr. Psychiatr. Bd. 68 (1928) S. 52.

TELES als „Seele“ bezeichnet, nicht etwa die *Folge* des organischen Lebensprozesses, sondern sein wirkendes Form- und Gestaltungsprinzip. Hierin wäre Körperliches und Seelisches untrennbar verschmolzen, aber nur als Ablauf, als organisches Geschehen. Ihm gegenüber stände der Motivationszusammenhang zwischen den Inhalten der Erlebnisse, „die Einheit innerlich sich fordernder Momente eines Sinnes“ (HUSSERL). Das nennt BINSWANGER die innere Lebensgeschichte: es ist der eigentliche Gegenstand des *psychologischen Verstehens* (7). Über diesen inneren Erlebniszusammenhang suche sich der höhere Mensch Rechenschaft zu geben, in „autobiographischer Reflexion“ (wofür das großartigste Beispiel des Abendlandes AUGUSTIN gewesen ist).

In diesem Erlebnisgefüge liegt selbst ein *reflektives* Moment: das Erleben von etwas und das Wissen um dieses Erleben ist „ein nicht weiter ableitendes Urphänomen“<sup>1</sup>. So hätten wir gewissermaßen drei Stufen: die Erkenntnisse (welcher Art auch immer) als Abläufe, als Geschehnisse, als Tätigkeit der seelischen Maschinerie, ferner der in einer andern Seins-ebene liegende Motiv-Zusammenhang (Motiv nicht nur als Beweggrund in engerer Bedeutung, sondern als jede Art von geistig-seelischem Sinnzusammenhang verstanden), endlich die Reflexion auf diesen Zusammenhang und das Wissen um ihn (übrigens ließe sich die Kette hier beliebig fortsetzen) (8). Es erscheint mir wichtig, gerade für das Problem des *Symbols*, zu betonen, daß es freilich verfehlt wäre, die Wesensverschiedenheit von funktionalen Abläufen und motivierten Sinnzusammenhängen zu verkennen (Binswanger nennt die Psychoanalyse den geschlossensten, wenn auch gewaltsamsten Versuch der dynamisch-funktionalen Umdeutung der inneren Lebensgeschichte<sup>2</sup>), daß aber auch nicht der Anschein erweckt werden darf, es handle sich hier um völlig geschiedene Seinsschichten. Das meint BINSWANGER auch nicht; er betont, daß bei jedem *Motivationsvollzuge* dynamisch-funktionale Lebensbedingungen *mitspielen*; indessen ist das hier doch mehr im *körperlichen* Sinne gemeint und läuft vorwiegend auf die (unsere Fragestellung gar nicht berührende) Frage nach dem körperlichen Substrat psychischer Vorgänge hinaus. Man sollte betonen, daß hier im Grunde überhaupt nicht etwas *Verschiedenes* vorliegt, sondern das *Gleiche*, nur unter verschiedenen Aspekten betrachtet, wie ja auch der Teppich derselbe bleibt, ob sich jemand lediglich an den Motiven seines Musters erfreut, oder ob der Fachmann aus eben diesen Motiven das ganze Webemeisterstück, wodurch das Werk zustande gekommen ist, herauskennt; wobei denn doch wieder der fertige Teppich etwas total anderes ist als das Gerüst- und Maschenwerk, in dem er von Anfang an *potentia* und später tatsächlich enthalten ist.

Sollte man diese Erwägungen für zu umständlich halten, so zeigt sich sofort, daß sie fruchtbar werden können, wenn wir uns wieder dem *Symbol* zuwenden, und zwar dem Symbol des „dritten“ Aspekts. Eins

<sup>1</sup> BINSWANGER: S. 64.

<sup>2</sup> BINSWANGER: S. 70.

scheint festzustehen: was der Mensch erfaßt, verbildert er auch irgendwie. Wir sprachen schon von dem primären Bedürfnis, sozusagen alles und jedes zu vergleichen, zu verähnlichen und eins als Bild des andern zu gebrauchen, — wobei sich wieder gewisse Typen von Verbilderingen herausheben ließen, gleichgültig zunächst, wie sie zustande gekommen sind. Was uns hier angeht, ist das „reflektive Urphänomen“, das wir erwähnten: kein Wunder, daß das Bedürfnis nach Verbildering auch vor ihm nicht Halt macht. Weiß der Mensch um sein Erleben, und hat er wieder ein Wissen von diesem Wissen (usw.), so wird möglicherweise auch dieses Wissen Gegenstand der Formung durch die Symbolfunktionen seiner Seele. Es fragt sich nur, an welcher Stelle und wieweit diese „Reflexion auf sich selbst“ einer Verbildering fähig ist. Halten wir uns an den Seinsunterschied zwischen dem Gegenstand unserer geistig-seelischen Zuwendung und der *Dynamik des Ablaufs* dieser Zuwendung, so handelt es sich also um die Frage, welche Art dieses Erlebensablaufs und des „Wissens“ darum durch die verbilderingende Funktion erfaßt wird. Es kann nun kein Zweifel sein, daß solche Erfassung in um so stärkerem Maße möglich ist, je weniger bei den betreffenden Vorgängen der geistig-seelischen Seinserfassung eine geistige Gestaltung *sensu strictiori* im Spiele ist, je mehr die „Lebensfunktion“ BINSWANGERS, der leib-seelische Unterbau des Aktgefüges, vorwiegt.

Wir könnten hier auch von jener primären Fühlungnahme mit der Umwelt reden, die kein geistiger Akt ist, sondern, wie KLAGES<sup>1</sup> es nennt, ein Aufnehmen des fremden *Wesens* und eine Wandlung der eigenen Wirklichkeit im Sinne der fremden, so daß denn geradezu eine vorübergehende Einswerdung mit den eindrucksvollsten Zügen des Angeschauten gefordert wird; oder wie BAGOTZKY<sup>2</sup> sagt, daß die eigene spezifische Zustandswandlung, das „situative Gefühl“, die Grundlage der Wahrnehmung bildet, worauf erst die bewußte Vergegenständlichung erfolgt.

Je mehr also unsere Zuwendung von dieser Sphäre des geistigen Aktes entfernt bleibt, je mehr sie in der Zone der situativen Gefühle schwingt (um nicht zu vergessen, daß es sich hier um Vorgänge, Abläufe, kurz um *Bewegtes* handelt, nicht um die durch den geistigen Akt geformte ruhende Gestalt), um so mehr ist die Erfassung einer Verbildering fähig. Was BAGOTZKY „spezifisch gefärbte Zustandswandlungen“ nennt, und was nicht Lust- und Unlustreaktionen, sondern „der gefühlhaft ausgedrückte Charakter einer Lage“ ist: Geborgen-Gefährdetsein, Beengt-Freisein, Verbunden-Alleinsein usw., das ist auch in erster Linie das Gebiet der *Symbolik*, die uns hier beschäftigt. Je mehr die Erfassung sich den „reflektiven“ Sphären nähert, dem Wissen um unser Erleben, und dem Wissen um dieses Wissen usw., um so weniger ist sie einer Verbildering zugänglich (wie das Licht, zwischen mehrere Spiegel gestellt, sich in den

<sup>1</sup> KLAGES: Grundlagen der Wissenschaft vom Ausdruck. 5. Aufl. 1936.

<sup>2</sup> BAGOTZKY: Instinkt und Suggestion. Z. Psychiatr. Bd. 91 (1929) S. 482.

entfernteren immer schwächer abbildet) —, womit sich denn die Herkunft der Symbolik aus den „unteren“ Schichten aufs neue bekundet. Freilich ist eine scharfe Grenze hier nicht vorhanden; denn auch die geistigen Akte wachsen auf dem Mutterboden der symbolfähigen Schicht (daß die „Symbole“ der geistigen Formungen gerade *keine* Symbole in unserem Sinne sind, daran braucht hier wohl kaum mehr erinnert zu werden), und die Stelle, wo sie diesem Boden *völlig* entwachsen und *vollen Eigenwert* erlangt haben, ist nirgends mit Sicherheit anzugeben.

Das Erleben also, das in den *unteren* Schichten spielt, drängt zur Verbilderung, d. h. es will irgendwie *anschaulich* werden: die Art, wie ich mich in meiner gefühlsbetonten Zuwendung zu den Dingen gehemmt, zögernd, schwankend, beschwingt, Schritt für Schritt vorwärtskommend, durch Hindernisse zurückgeworfen oder wie immer verhalte, — das ist der eigentliche Bereich dieser Symbolik. Ähnliches hat schon SILBERER<sup>1</sup> festgestellt, der von den *materialen* oder Inhaltsphänomenen, d. h. den symbolischen Darstellungen von Gedankeninhalten, die *funktionalen* oder Leistungsphänomene unterscheidet, die mit dem Material der Denktakte nichts zu tun haben, sondern nur mit der Art und Weise, wie das Bewußtsein „funktioniert“ (9); aber, müssen wir hinzufügen, nicht das Bewußtsein als solches, sondern nur insofern es von den „unteren“ Schichten durchblutet wird. Hier hätten wir also die „physiognomische“ Symbolik (v. GEBSATTEL). STUMPF betont die Ablaufs-, Vorgangs- und Tätigkeitsnatur der *geistigen Formungen*, aber diese ihre Eigenart gründet in der lebendigen Dynamik der unteren Schichten: *die Dynamik der lebendig bewegten seelischen Substruktionen ist es, die in der physiognomischen Symbolik verbildert wird* (10), wobei denn doch wohl ein Teil des geistig Geformten miterfaßt wird. Aber in jener eigentlich-bildfähigen Schicht herrschen andere Gesetze, wie wir gesehen haben; die Sätze des Widerspruchs, der Identität und des ausgeschlossenen Dritten gibt es hier nicht, so daß man mit Silberer wohl von einer „apperzeptiven Schwäche“ reden kann, durch die die Symbolbildung ermöglicht wird. Doch ist dieser Ausdruck auch wieder irreführend, da er nur ein negatives Werturteil enthält. Es ist gewiß eine „primitivere“ Schicht, in der das Bedürfnis besteht, den Gegenstand und zugleich Art und Antriebskraft der inneren Zuwendung zu ihm zu verbildern; aber auf der andern Seite ist es gerade diese „Prägemacht des Bildes“, die erst die Möglichkeiten der geistigen Formung schafft, so daß, wie ich schon wiederholt betont habe, dem Stumpfsinnigen alle apperzeptive Schwäche nichts nützt und keineswegs irgendwelche lebenskräftigen Gestaltungsmöglichkeiten zutage fördert.

Um die eigene Einstellung zu der „physiognomischen“ Traumsym-

<sup>1</sup> SILBERER: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, S. 151 ff. Wien u. Leipzig 1914.

bolik abschließend zu präzisieren, ist es am besten, einige Sätze aus früheren Ausführungen über diesen Gegenstand im Wortlaut zu bringen:<sup>1</sup>

„Trotzdem bleibt es merkwürdig, daß diese dem Anschaulichen zugehörige und dem Begriffe fremde Art der Zuwendung nicht nur Inhalte gefühlsbeladener Erfassungsakte zur Abbildung bringt, sondern aus den geistig-seelischen Abläufen als solchen ein Bild der Seele formt. Denn diese Abläufe entbehren an sich der Anschaulichkeit, sie befinden sich auf einer anderen Ebene der Gegenständlichkeit, sie können zwar wie andere ideale Gegenstände zu Objekten irgendwelcher Erfassung gemacht werden (der erkenntnismäßigen, der affektiven, der willentlichen in jeder denkbaren Mischung), im Symbol kommt aber zunächst der *gegenständliche Inhalt* dieser Zuwendung zum Ausdruck, in jenem halbschwebenden Zustand von Sein und Bedeuten. Indessen gibt der Traum darüber hinaus, indem er auch die seelischen Abläufe selbst verbildert, ein Bild der seelischen *Struktur*. Daß das anschauliche Objekt erotischen Verlangens (welcher Art auch immer) wieder in einem anschaulichen Symbol (das eben dieses Objekt oder wenigstens die auf dieses anschauliche Objekt gerichtete Triebregung „bedeutet“) zur Darstellung kommt, ist leicht verständlich; ebenso auch allenfalls, daß das Symbol über den individuellen, historisch gewordenen Triebgegenstand hinausreicht und dem urtümlichen — ebenfalls anschaulich gedachten — Bilde im JUNGschen Sinne entspricht. Das Bedürfnis, ein affektbeladenes Ding deutlich zu machen und es gleichzeitig zu verschleiern<sup>2</sup>, das z. B. dem neurotischen Symbol die eigentümlich schillernde Stellung zwischen Schein und Sein verleiht (bei der immer ein Rest eigentätiger und eigenwilliger spielerischer Zuwendung bestehen bleibt), kommt auch in dieser Symbolbildung zum Ausdruck. Nicht ohne weiteres einleuchtend ist es dagegen, daß auch für die seelische Haltung selbst, abgesehen von ihrem speziellen Gegenstande, das Bedürfnis nach Symbolisierung besteht (II). Daß die Seele unseres Kranken (ich habe bestimmte Beispiele im Auge: vgl. Anhang) zerrissen und unsicher ist, daß sie nicht weiß, in welcher Richtung ihres Blickfeldes sie Glück, Befriedigung, Geborgenheit und Gewissensruhe suchen soll, das mag irgendwie dumpf in ihrem Gefühle leben; daß sie aber das Bedürfnis empfindet, diese (ganz unanschauliche) seelische Haltung in ein anschaulich-räumliches Bild zu bringen, ein Bild von

<sup>1</sup> Z. Neurol. Bd. 147 (1933) S. 630/631.

<sup>2</sup> Vgl. die Metaphorik der Primitiven, wie sie HEINZ WERNER (Die Ursprünge der Metapher, Leipzig 1919) schildert: Hier finden sich alle Übergänge zwischen dem echten Gleichnis, bei dem die Gleichnishaftigkeit des Bildes angenommen wird („Gleichnisbewußtsein“) und jener Metapher, bei der die Annahme von wirklicher Identität von Gegenständen und Bildern besteht. Siehe auch meine Abhandlung „Neurotisches Symbol“ usw.; Z. Neurol. 126, S. 280.

manchmal fast mehr allegorischem als echt symbolischem Gehalt (den Wegweiser z. B., der hier erscheint und an Herkules am Scheidewege erinnert usw.), das beweist, daß diese Art der physiognomischen Darstellung der eigenen Seelenstruktur nicht einheitlicher und klar zu durchschauender Herkunft sein kann. Offenbar ist es gerade das andersartige Gegenstandsbewußtsein des Traumes, wo der die Erscheinungen verknüpfende Beziehungsbegriff des wachen Bewußtseins fehlt und alles Blasse und Abstrakte zum lebensvoll Konkreten und Anschaulichen erhoben wird, offenbar ist es diese veränderte Haltung gegenüber den konkreten und den bloßen Denk- und Beziehungs-„Gegenständen“, die (aus ökonomischen und Sicherheitsbedürfnissen oder was immer für Triebfedern) jenes Bedürfnis, den affektbetonten Gegenstand zu verdeutlichen und gleichzeitig zu verschleiern, über das eigentlich Gegenständliche und seine „Triebrepräsenz“ hinaus zur Verbilderung der seelischen Haltungen und Abläufe treibt: der Affektgehalt der Inhalte hat den Abläufen selbst die symbolbildende Kraft verliehen, die dem Unanschaulichen die anschauliche Struktur gibt. Hieraus erklärt sich auch der allegorische Einschlag dieser Art der Verbilderung: es kommt etwas Gedankliches in die Symbolik, das freilich bei keiner Art der Symbolisierung gänzlich fehlt, das aber hier, wo nicht der reale, sondern ein „idealer“ Gegenstand, eine (wenn auch affektgeladene, seelische) *Beziehung*, abgebildet wird, besonders deutlich hervortritt.“

So schließe ich dieses Kapitel mit dem Hinweise, daß JUNG offenbar etwas ganz Ähnliches meint wie die „funktionale“ oder „physiognomische“ Seite der Symbolbildung, wenn er den Standpunkt vertritt, der Traum sei eine spontane Selbstdarstellung der aktuellen Lage des Unbewußten in symbolischer Ausdrucksform<sup>1</sup>. JUNG ist unabhängig von SILBERER (auf den er sich übrigens ausdrücklich bezieht) zu einer ähnlichen Auffassung gelangt.

### 3. Die Lebensgrundlage des begrifflichen Denkens.

Da die wissenschaftliche Betrachtung sich im Bereiche der *Begrifflichkeit* bewegen muß, so tritt das Problem des seelischen Unterbaus der geistigen Gestaltungen und seiner wissenschaftlichen Erfassung im Rahmen der Symbolik, wie sie uns hier beschäftigt, besonders klar zutage. Durch das Wort „Sublimierung“ wird das Problem eher verdeckt als gefördert; hier wird gewissermaßen die Hauptfrage abgeschnitten, in welcher Weise nämlich auf dem Grunde der Dynamik triebhaft-seelischer Abläufe geistige Formungen möglich sind. Denn das Triebhafte ist verhältnismäßig wenig differenziert, wenn auch quantitativ stark abwandlungsfähig, die geistigen Gestaltungen dagegen von unerschöpf-

<sup>1</sup> JUNG: Über die Energetik der Seele, 1928, S. 157.

licher Mannigfaltigkeit, und wenn man sie aus dem „eintönigen“ Triebhaften durch „Sublimierung“ „herzuleiten“ versuchte, so würde sich ja sofort die Frage erheben, nach welchen Spezialgesetzen denn aus dem gleichen Triebhaften bald diese, bald jene geistige Form gebildet werde. Kurz, die Antwort: Sublimierung! wäre fast ebenso unbefriedigend, als wenn auf die Frage nach dem Wesen griechischer Bildnerkunst die Antwort erfolgte, alle diese Bildwerke seien sublimierter kohlenaurer Kalk. Daß es gerade dieser Stoff ist, in dem sich die Erscheinungsform des Kunstwerks ausprägt, ist trotzdem für dessen Wesenserfassung keineswegs gleichgültig.

Grade daß eine so einfache Antwort unmöglich ist, muß ein Ansporn sein, diesen Beziehungen nachzugehen, und unbeschadet der Eigengesetzlichkeit der Begrifflichkeit, der logischen Strukturen, zu prüfen, wie weit trotzdem diese Strukturen durch die Heizkraft der „unteren“ Kräfte ihre spezifischen Formen gewinnen. Ein weitschichtiger Problemkreis, der sehr verschiedene Behandlung gefunden hat je nach dem weltanschaulichen und wissenschaftlichen Wertakzent. Hier müssen einige Hinweise genügen. Das seelisch fundierte Bedürfnis, die gleichen oder wenigstens analoge Strukturen in allen Seelenschichten nachzuweisen, findet sich auch bei Psychologen, denen sonst tiefenpsychologische Fragestellungen fernliegen. Daß in den verschiedenen Seelenbezirken — Gefühl, Urteil, Vorstellung — die Weisen der Teilnahme am Gegenstande unserer Zuwendung genaue *Entsprechungen* haben, ist eine bedeutsame Feststellung, die uns HANS PICHLER<sup>1</sup> bringt. Freilich ist die Aufgabe, die sich PICHLER stellt, im Grunde entgegengesetzt der unsrigen: er bemüht sich nicht um die irrationalen Triebkräfte, die die logischen Strukturen der Urteilssphäre insgeheim mit ihren Kräften durchströmen, sondern er versucht, die rationalen Ordnungen in jene andern Seelenschichten konstruktiv hineinzutragen (12). Das soll hier nicht kritisiert werden. Entscheidend ist für uns, daß das Bedürfnis, Brücken zu bauen zwischen „oben“ und „unten“, trotz sehr verschiedener geistiger Haltung in gleicher Weise bestehen kann. Wir kennen die extreme Auffassung der Psychoanalyse, die mit dem Nachweis der triebhaften Dynamik das Problem der geistigen Formungen entweder für erledigt hält oder eine Tiefenpsychologie des (rationalen) Erkennens in dem Sinne versucht, daß sie sich bemüht, die Formen des Erkennens (also auch des wissenschaftlichen Erkennens) aus dem Triebhaften herzuleiten, z. B. die KANTSche Position der im Subjekt gelegenen Erkenntnisformen aus der narzisstischen Tendenz, das vom Ich abgespaltene Objekt wieder in das Ich aufzunehmen. Leitet man indessen das Erkennen und seine idealen Strukturen aus triebhaften seelischen Abläufen ab

<sup>1</sup> PICHLER, HANS: Die Logik der Seele. Erfurt 1927.



(weiter als bis zum Nachweis der *Heizkraft* dieser Abläufe für bestimmte Strukturen bringt es indessen die Psychoanalyse nicht), so ergibt sich ein eigentümlicher Zirkel: diese geistigen Strukturen müssen ja (falls nicht wieder alles in Frage gestellt werden soll), bei der Erfassung eben dieser seelischen Abläufe (aus denen sie erst hergeleitet werden!), unverbrüchliche Geltung haben (13).

Wenn man sich nicht in dieser Weise am eigenen Zopf aus dem Sumpfe ziehen will, so muß man behutsam vorgehen. Es kann nichts schaden, wenn man, um Kurzschluß zu verhüten, den Eigenwert der geistigen Strukturen stark betont. Am schärfsten tut das die „Denkpsychologie“, deren Hauptaugenmerk sich ja auf das formale Gefüge der „Gedankenfabrik“ richtet. KARL BÜHLER<sup>1</sup> (der FREUD bezeichnenderweise einen „Stoffdenker“ nennt), zeigt an verschiedenen Weisen geistig-seelischer Äußerung, so an der Sprache und am Kinderspiel, daß die geistigen Prägungen nach irgendwelchen *Formprinzipien* geschehen, die aus dem Triebhaften nicht herzuleiten sind. Das ist völlig zutreffend; sie sind auf keinen Fall daraus *herzuleiten*, so wenig wie das Bildwerk aus der Natur des Marmors herzuleiten ist. Immerhin hat es schon vorher darin gesteckt, und man könnte sich einen Blick denken, der es darin auch bereits sähe, einen formenden Blick, der nach spezifischen Gesetzen „schaute“. Aber immer wieder erhebt sich die Frage, wie aus unserm „Material“ geistige Strukturen geformt werden, mögen sie nun schon vorher irgendwie „darin stecken“ und nur daraus entbunden werden, oder wie man sich sonst diese „Formung“ denken mag. Der Ausdruck „Material“ ist dabei eigentlich irreführend, da es sich ja nicht um einen ruhenden „Stoff“, sondern um bewegte, strömende Abläufe handelt, um ein Keimen und Wachsen aus dem Boden der triebhaft-seelischen Bilderschicht. In Anbetracht der Bedeutung des Problems ist das tatsächlich Bekannte erstaunlich gering. Wenn die Psychoanalyse sich mit dem Pauschalnachweis begnügt, daß die geistigen Gestalten mit dem Triebhaften etwas zu tun haben, so ist das nicht genügend. Auf die Art des „Zu-tun-habens“ kommt es an. Wir erinnern uns an das, was über das Symbol gesagt wurde. Wenn nicht alles trägt, wird dieses auf unserm Wege die Führung übernehmen. „Denn es ist im triebhaften Untergrunde alles lebendigen Seins verwurzelt und reicht, die Spuren seiner Herkunft immer an sich tragend, in fortschreitender Lösung des „Zeichens“ von der „Sache“ bis in die abstraktesten geistigen Gebilde. Verfolgt man diesen Weg, so kann man vielleicht hoffen, wesensmäßige Beziehungen zwischen den vorerst getrennten Welten aufzudecken, die ja im tiefsten Grunde Stufen einer lebendigen *Einheit* sind; freilich kann man diese nicht dadurch fassen, daß man die Höhenunterschiede jener Stu-

<sup>1</sup> BÜHLER, KARL: Die Krise der Psychologie. Jena 1929.

fen leugnet“. So habe ich unsere Fragestellung ausgedrückt<sup>1</sup> und auch bereits darauf hingewiesen, daß gerade ein Psychoanalytiker, SCHILDER<sup>2</sup>, die *Entwicklung eines Gedankens* über ein symbolisches anschauliches Bild verfolgt hat, ähnlich auch der von der „oberen“ Sphäre herkommende Denkpsychologe KARL BÜHLER, der uns diese Gedankenentwicklung am Bilde der Treppe zeigt, über die jemand zum Verständnis „emporsteigt“<sup>3</sup> (14). Ob also der Psychologe von „oben“ oder von „unten“ herkommt, ob er das Hauptgewicht auf den *Eigenwert* der Sphären legt oder gerade diesen zu leugnen geneigt ist, bemerkenswert ist auf jeden Fall, daß das Problem von beiden Seiten her gesehen wird, daß also das Bedürfnis nach einer „organischen“ Lösung hier wie dort besteht.

Es ist aber wieder KLAGES, der auf diese Zusammenhänge den hellsten Lichtstrahl wirft. Seine Erörterung des Problems der *Begriffsentstehung* trifft ins Zentrum unserer praktischen Aufgabe, der Psychotherapie den angemessenen wissenschaftlichen „Ort“ anzuweisen (obgleich KLAGES selbst eine solche praktische Fragestellung völlig fern liegt). Deshalb ist ein Hinweis auf die KLAGESsche Auffassung hier am Platze, zumal, da sich anscheinend sonst noch niemand die Mühe genommen hat, sie für unsern Zweck zu verwerten (15). Kurz gesagt: KLAGES ist der einzige Psychologe, der den erfolgreichen Versuch unternommen hat, den Mutterboden des Begrifflichen in der „Seele“, nicht im Geiste“ zu finden, und der die Verwechslung aufzeigt, die man begeht, wenn man (wie bisher) den Vorgang des *Abstrahierens* mit dem des *Verallgemeinerns* zusammenwirft<sup>4</sup>. Der Verständigung und heuristischen Dienlichkeit wegen bleiben wir bei der KLAGESschen Unterscheidung von Seele und Geist, bei der jeder weiß, was gemeint ist (ohne irgendwie zu der „metaphysischen“ Einreihung dieser Potenzen Stellung zu nehmen, was doch nur spekulativ und unergiebig sein könnte). Dies vorausgesetzt, wird jeder die Bedeutsamkeit der *psychologischen* Frage anerkennen müssen, in welcher Weise *Identifizierungen* überhaupt zustande kommen, ohne die ja eine Bildung der Begriffe, also des Hauptmittels wissenschaftlicher Erfassung, nicht möglich wäre. Ebensowenig ist zweifelhaft, daß die *symbolischen* Identifizierungen im Bereiche des Seelenraumes (man vergleiche die Ausführungen über das lebendige Symbol) anderer Natur sind als die *begrifflichen* Identifizierungen: die symbolische Identität würde ihren Bedeutungsgehalt aus der elementaren „Ähnlichkeit der Bilder“ (um diesen KLAGESSchen Ausdruck zu gebrauchen) herleiten, und im Gegensatz zur begrifflichen oder Sachidentität stände hier die sym-

<sup>1</sup> Z. Neurol. 147. S. 636.

<sup>2</sup> SCHILDER, PAUL: Über Gedankenentwicklung. Z. Neurol. Bd. 58 (1920) S. 250.

<sup>3</sup> BÜHLER, KARL: Arch. Psychol. Bd. 9. u. 12.

<sup>4</sup> KLAGES: Der Geist als Widersacher der Seele, S. 420.

bolische oder „Wesensidentität“<sup>1</sup>. Gerade die *Wortbedeutungsinhalte* unserer Sprache zeugen von dieser ursprünglichen Wesensidentität (wie denn JEAN PAUL, woran KLAGES erinnert, die Sprache ein Wörterbuch verblaßter Metaphern nennt<sup>2</sup>), so daß KLAGES die *Lebensgrundlage* für die Abstraktheit alles überhaupt Bezeichnenbaren aus der *Wesenhaftigkeit* der Wortbedeutungsinhalte ableitet<sup>3</sup> (16).

Auch „das allerbewußteste *Sachdenken* kann nicht des knüpfenden und scheidenden Zuges verborgener Bedeutungsinhalte aus der Werkstatt des *wesensmeinenden Denkens* entraten“<sup>4</sup>. . . Hier tritt bereits klar hervor, daß der *begriffliche* Gehalt des Wortes unmöglich unabhängig sein kann von dem aus einer ganz andern Schicht stammenden Wesensgehalt, ja die *Allgemeinbegriffe* Wärme, Farbe, Licht gäbe es gar nicht, „hätte nicht unter dem Zwange elementarer Ähnlichkeiten die Seele erlebt und der noch lebensabhängige Geist erfaßt die *Charaktere* der Wärme, der Farbe, des Lichtes“<sup>5</sup>. Fragen wir aber, *wodurch* denn nun das ursprüngliche Ähnlichkeitserlebnis im Besinnungsakt *verändert* wird<sup>6</sup>, so ist es nach KLAGES der Vorgang der *Grenzsetzung*, der das begriffliche vom symbolischen Denken sondert<sup>7</sup>. Die Tat des „Geistes“ bei der Begriffsbildung besteht in dieser Grenzziehung gegen andere Begriffe (17). Diese abstraktive Geistestat *vereinzelt* also gerade, wohingegen die *Allgemeinheit* des Begriffes von „unten“ stammt: der wahre *Ermöglichungsgrund* von Bedeutungsallgemeinheiten ist jene elementare Ähnlichkeit der Bilder; diese drängt an sich so sehr zur Verallgemeinerung, daß die so gewonnenen *ursprünglichen* Bedeutungsinhalte die später daraus gewonnenen *Denkinhalte* an Allgemeinheit überflügeln<sup>8</sup>.

Nach dieser KLAGESSchen Auffassung steht also, kann man sagen, der Begriff gewissermaßen mit einem Fuß in der Sphäre des Seelischen, der erlebten Bilderwelt: von ihr her bezieht er seine Allgemeinheit („mit der sich an ihm der grenzenlose und grenzenlösende Lebensvorgang beteiligt“); mit dem andern in der Sphäre des „Geistes“: die Zugehörigkeit zu ihr bezeugt er durch seine vollkommene Isoliertheit.

So ist jeder Begriff ein Abstraktum, aber gerade dadurch hat er *nicht* Allgemeinscharakter, vielmehr dadurch, *wovon* er „abgelöst“ ist<sup>9</sup>. Beides drückt die Sprache aus: *Bedeutungsinhalte* sinnbildlich im *Sprachlaut*, *Bedeutungsgrenzen* in der durch die Sprache vermittelten *Mitteilung*<sup>10</sup>. In dem aus dem „Geiste“ stammenden Abstraktionsvermögen sieht also KLAGES im Gegensatz zu allem Herkömmlichen eher ein *Hindernis* der Bildung allgemeiner Bedeutungseinheiten, als deren Entstehungsursache<sup>11</sup>. Denn, um es zu wiederholen, dem zergrenzenden Akt schreibt er Allgemeinheit zu nur nach Maßgabe der *Grenzenlosigkeit* des mitbezogenen (= fortgelassenen) Bedeutungsinhaltes; erst durch solche Grenzziehung gewinne das Mitbezogene die „ihm grundsätzlich fremde Daseinsform des *unraumzeitlichen* (und darum *immer* und *überall* in Bereitschaft stehenden) *Universale* (heiße es Röte, Klang oder Körper) . . .<sup>12</sup>

<sup>1</sup> KLAGES: Geist als Widersacher. S. 391.

<sup>2</sup> KLAGES: S. 379.

<sup>3</sup> KLAGES: S. 382.      <sup>4</sup> KLAGES: S. 385, 93/94.

<sup>5</sup> KLAGES: S. 389.

<sup>6</sup> KLAGES: S. 413.

<sup>7</sup> KLAGES: S. 415, 419.

<sup>8</sup> KLAGES: S. 420—422.

<sup>9</sup> KLAGES: S. 431.

<sup>10</sup> KLAGES: S. 435.

<sup>11</sup> KLAGES: S. 424.

<sup>12</sup> KLAGES: S. 423.

#### 4. Die symbolischen Identifizierungen und die wissenschaftliche Haltung.

Diese kurzen und keineswegs erschöpfenden Hinweise sollen die noch nie mit solcher Bestimmtheit betonte, für die Erfassung der seelischen Abläufe bedeutsame *Lebensgrundlage des begrifflichen Denkens* herausstellen. Wenn wir in der Wissenschaft Begriffe gebrauchen, so vergessen wir jeden Augenblick, daß sie ihr eigentliches Gewicht aus einer in der Wissenschaft gern gemiedenen Sphäre beziehen, auf die doch jeder Sprachlaut hinweist, auch wenn wir mit seiner Hilfe einen noch so „abstrakten“ Begriff formen. Nur daß das Erlebnis in ein Erlebnis *ändern* Inhalts übergehe, verhindert der grenzsetzende Antrieb der sprachlichen Bezeichnung<sup>1</sup>, der andere ist gerade der Ausdruck jener Einheit des Erlebnisstromes, der das „Material“ heraufschafft, das „Brot“, das vom „Messer“ des „Geistes“ zerschnitten wird<sup>2</sup>. Wenn ich in diesem Zusammenhange besonderes Gewicht auf das „Brot“, geringeres auf das „Messer“ lege, so will ich mir damit keineswegs die KLAGESsche *Wertung* des „Geistes“ und der „Seele“ zu eigen machen. Diese Wertungen stammen aus einer bestimmten „metaphysischen“ Haltung. Sie gibt uns nicht nur wie jede Metaphysik einen Beitrag zur Psychologie des Forschers (was für uns hier nicht in Frage kommt), sondern erweist sich auch insofern als psychologisch bedeutungsvoll, als wir sehen, daß wohl nur diese Wertverteilung es ermöglicht hat, *der Wirksamkeit der „Seele“ auch in den abstrakten Taten des „Geistes“ so eindringlich nachzuspüren* (18).

Wie dem auch sei, die außerordentliche *Fruchtbarkeit* der KLAGESschen Auffassung für unsere psychotherapeutischen Fragestellungen steht außer Zweifel. Erinnern wir uns, daß das *Symbol* durch alle Schichten der menschlichen Seele in ständigem Wesenswandel hindurchzieht, so daß es denn in der tiefsten, bilderschauenden Schicht völlig im „Sein“ aufgeht, während es in der obersten lediglich „bedeutet“, so ist es kein Wunder, daß auf dem Wege von „unten“ nach „oben“ das Symbol uns die Fackel voranträgt. Dort, wo sein Wesen in der „Bedeutung“ aufgeht (vorausgesetzt, daß das möglich sei), ist der „Ort“ der wissenschaftlichen Begriffsbildung, ein fast luftleerer Raum, in dem die Sachbesinnung, wie KLAGES sagt, zum Ersticken verurteilt wäre, wenn sie nicht dort noch die Luft der *Bedeutungszeichen* atmete<sup>3</sup>. Sie sinnvoll zu verknüpfen, erlauben die bedeutungserfüllten „Haltungen“ (aus den *unteren* Schichten mit Bedeutung erfüllt!), „die gewissermaßen ständig auf dem Sprunge stehen, jene sinnräumlichen Anschauungsbilder hervorzurufen, die das verbindende Glied zwischen (erlebter) Wirklichkeit und Begrifflichkeit sind“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> KLAGES: S. 435.

<sup>2</sup> KLAGES: S. 430.

<sup>3</sup> KLAGES: S. 437.

<sup>4</sup> KLAGES: S. 436.

Hat, so können wir also sagen, die Allgemeinheit des Begriffs, das Hauptmittel wissenschaftlicher Erfassung, ihre tiefste Grundlage gar nicht im eigengesetzlichen rationalen Geltungsbereich, sondern in der grenzenlosen Allgemeinheit der symbolischen Identifizierungen, aus der sie, wenn sie nicht erstarren will, ständig ihre Kräfte saugen muß (19), so ist — ich habe es bereits einmal so ausgedrückt<sup>1</sup> — der Schritt nicht mehr allzu groß, wenn wir auch diese symbolischen Identifizierungen selbst, die uns als Vorbild, Grundlage und Kraftquelle der begrifflichen Allgemeinheiten gelten müssen, im Bezirke *wissenschaftlicher* Betrachtung anzusiedeln versuchen. Als seelische „Wirklichkeit“ sind sie nicht wegzuleugnen, sogar ungeheuer viel „wirklicher“ als die rationalen Beziehungsverknüpfungen; wirklicher, d. h. wirksamer, sind sie nicht nur in dem Sinne, daß sie *Gegenstand* anderweitiger, z. B. also wieder durchaus rationaler „Grenzbesinnung“ werden können — auch der Irrtum, die Lüge, die Selbsttäuschung, die Zauberei können ja als seelische Tatbestände Gegenstand psychologischer Begrifflichkeit werden —, sondern so, daß die Erfassung mittels der symbolischen Identifizierungen selbst *kognitiver* Natur sein kann. Irgend etwas wird da „erkannt“, seien es auch nur Bedürfnisse der menschlichen Seele, die ihrerseits ja wieder in ein kosmisches Gesamterleben eingebettet ist. Entscheidend aber ist, daß es sich auch beim rationalen Verknüpfen nicht anders verhält, soweit dieses uns nämlich lebensverbundene und seinswerthaltige „Wahrheiten“ bringt: das ist aber grade nur soweit der Fall, wie es in jener *andersartigen* Sphäre — der bilderschauenden, symbolischen, wesensmeinenden, oder wie man es nennen will — verwurzelt bleibt. Die Wissenschaft, hier also die Psychologie, sollte sich daher nicht schämen, zu den lebendigen Urgründen hinabzusteigen und *die* Kräfte aus der Tiefe heraufzuholen, die auch den Mechanismus der rationalen Urteilsbildung in Gang setzen. Freilich wird man sich an die Vorstellung gewöhnen müssen, daß es verschiedene *Arten* und *Grade* von „Wirklichkeit“ gibt — genau entsprechend den verschiedenen Graden der Teilhabe des „Seins“ am „Bedeuten“ und dem Verhältnis des Symbols zum Bezeichneten. Den Griechen war der Gedanke verschiedener Grade von Wirklichkeit nicht fremd; aber erst bei KLAGES hat er wieder entscheidende Bedeutung erlangt. Man kann sagen: das Symbol reicht, von Wirklichkeit wechselnden Grades erfüllt, durch alle Seinsstufen hindurch, so daß also seelisches Sein um so *angemessener* erfaßt würde, je besser und genauer der *Grad seiner Wirklichkeit* in der Art der Erfassung zum Ausdruck käme. Dabei soll für das lebendige Symbol das Maß der Lebensfülle keine *Rangstufe* darstellen. Auch das „Leben“ kann krank, entartet oder vergiftet sein, und die überwuchernde (lebendige!) Symbolik im

<sup>1</sup> MEINERTZ, J.: Analyse und Synthese usw. Z. Neurol. Bd. 153 (1935) S. 127/28.

Leben der Primitiven können wir vielfach nur zur Kenntnis nehmen, während die „spaltende“ Tat des Geistes zu lebendigem Kulturschaffen unentbehrlich ist: der Reichtum der geistigen Gestaltungen ist viel zu groß, „als daß er sich in Stufen der Lebensfülle auflösen ließe“ (HEINEMANN<sup>1</sup>). Aber die Symbolik der „unteren“ Schichten und ihrer repräsentativen Figuren, wie sie uns JUNG in seinen Archetypen als ständig wirksame seelische Wirklichkeit so eindringlich schildert, die Symbolik des Todes, der Mütterlichkeit, der Geschlechtlichkeit, des Lichtes, des Helden, des Magiers, sie ist nicht nur in der religiösen, mythischen, künstlerischen Haltung, sondern in allen zwischenmenschlichen Beziehungen, in der praktischen Werkwelt und — worauf es hier ankommt — im Vorgang der rationalen „Beziehungstiftung“ wirksam. Das dürfte kaum grundsätzlich bestritten werden. Nur daß die „Unterwelt“ nun einen Platz im hellen Wissenschaftsraume fordert, das scheint alte, anerkannte Vorrechte zu gefährden. Indessen, die Wissenschaft wird sich versöhnlicher zeigen, wenn sie vernimmt, daß es ein Ruf aus der eigenen halbvergessenen Heimat ist, der in diesen Stimmen der Tiefe erklingt. Ja selbst die mathematisch-physikalische Wissenschaft könnte ihre Probleme nicht in angemessener Weise stellen, wenn nicht eine von „unten“ stammende Kraft diesen Fragestellungen Beachtung erzwänge und sie bis ins letzte durchblutete.

Daß die Art der seelischen Struktur, daß die anlage- und erlebnismäßige Pflege dieser oder jener Seelenschicht auch die Art der *Zuwendung* zu verschiedenen Seinsgebieten und so auch den größeren oder geringeren *Akzent*, den die *rationalen* Bezüge tragen, weitgehend beeinflusst, das dürfte kaum der Diskussion unterliegen. Keineswegs allgemein bekannt, ja für viele fragwürdig und sogar heftig bestritten ist dagegen die Tatsache, daß die sonst nur in der Kunst, dem Mythos, der Religion zum Ausdruck kommende Haltung auch die *rationale* Erfassung der Zusammenhänge bestimmt, ja in diesen Bezügen selbst irgendwie verdeckt anwesend ist, daß so die *rationalen* Verknüpfungen über ihren in einer neuen Ebene liegenden Eigenwert hinaus „nichts anderes“ sind, als *Verknüpfungen viel ursprünglicherer erlebnismäßiger Art in einer tieferen Seelenschicht*. Bei HEGEL, der im Gegensatz zu KLAGES gerade den „Geist“ in die irrationalsten Sphären hineinträgt, bei HEGEL, dem „Panlogisten“, der als Gipfelpunkt rationaler Abstraktion gilt, läßt sich als Grundlage seines Systems eine tief-irrationale Haltung, nämlich die *religiöse* seiner Jugend, nachweisen und bis ins einzelne in den Strukturen seines Gedankengebäudes wiederfinden. Hierauf hat zuerst DILTHEY<sup>2</sup> aufmerk-

<sup>1</sup> HEINEMANN, FRITZ: Neue Wege der Philosophie, S. 292. Leipzig 1929.

<sup>2</sup> DILTHEY: Die Jugendgeschichte Hegels. Wilh. Diltheys ges. Schriften, Bd. 4. Leipzig u. Berlin 1921.

sam gemacht, und neuerdings haben sich LEISEGANG<sup>1</sup>, SEIFERT<sup>2</sup> (20) und ganz besonders ausführlich TH. HAERING<sup>3</sup> — unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten — darüber geäußert.

Die Wichtigkeit dieser Feststellung für *unser* Thema liegt auf der Hand. DILTHEY beleuchtet auf Grund der durch NOHL (mehr als 70 Jahre nach HEGELS Tode!) bekannt gewordenen Jugendschriften HEGELS seine Seelenverfassung, aus der die in seinem System grundlegenden Begriffe *Trennung, Entgegensetzung, Einheit, Teil und Ganzes* ihren (erlebensmäßigen) Akzent erhalten. „Durch die der Mystik eigene Verlegung des Gemütes in die Begriffe des Denkens“ habe er dem Zusammenhang der logischen Kategorien eine neue Bedeutung gegeben. „Durch sein ganzes Denken geht das Bewußtsein der Verwandtschaft der Kategorien mit den Seelenverfassungen“<sup>4</sup> (man glaubt KLAGES zu hören, wobei man freilich den Akzent vertauschen und an den großen Fortschritt erinnern müßte, den KLAGES damit gebracht hat, daß er zeigte, wie das Kategoriale, das Begriffliche sein Lebensblut aus der *Mitbezogenheit* der Gestalten tieferer Seelenschichten gewinnt). Ja, der HEGELSche „Begriff“ ist, wie uns HAERING zeigt, seiner Hauptwurzel nach nichts anderes als ein wahrhaft lebendiges Erfassen und Innewerden solcher (*dialektischer*!) Größen, wie deren eine im *Liebesverhältnis* (!) empirisch gegeben ist<sup>5</sup>, wie sie aber vor allem in dem *Verhältnis von Mensch und Gott* als Vorbild und Grund des dialektischen Schemas HEGELS uns entgegentritt<sup>6</sup>.

Hier ist es also möglich (ein seltener Fall!), die *Wurzeln* der späteren scheinbar so rationalen Haltung bloßzulegen: Quellpunkt dieser Jugendhaltung war das Problem der Verlebendigung der *Religion*, während die rein *logisierende* Tendenz sich erst später im Leben Geltung verschaffte (HAERING)<sup>7</sup>. So ist „der Fall Hegel“ ein gewichtiges Zeugnis für unsere Auffassung. Der ungeheure Akzent, den HEGEL später auf die Gestaltungen des „Geistes“ legte, ist nur dadurch möglich geworden, daß ihm diese Frage zuerst als *praktisch-religiöse* Frage aufgegangen ist<sup>8</sup>. Schließlich sind ihm alle Erscheinungen in Welt und Menschheit Phänomene des *Geistes*, aber nur, weil ihm ursprünglich auch die logischen Verhältnisse von Beziehung und Vereinigung, von Subjekt und Objekt und die darin steckenden erkenntnistheoretischen und metaphysischen Probleme als Spezialfälle jener erlebten *praktischen* Probleme<sup>9</sup> Geltung haben. Hier, im „Lebendigen“, also im (durchaus empirisch und real gemeinten, wenn gleich ebenfalls ins Religiöse hineinreichenden) Liebesverhältnis liegt auch das Streben nach „Wesensintegration“, wie HAERING sagt, begründet, als Vorläufer der späteren dialektischen Gedankenentwicklung, das

<sup>1</sup> LEISEGANG: Denkformen, S. 176 f.

<sup>2</sup> SEIFERT, FRIEDR.: Ideendialektik und Lebensdialektik, in: Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie, herausgeg. vom Psychol. Club Zürich. S. 237. Berlin 1935.

<sup>3</sup> HAERING, TH.: HEGEL, sein Wollen und sein Werk, Bd. 1. Leipzig u. Berlin 1929.

<sup>4</sup> DILTHEY: S. 140.

<sup>5</sup> HAERING: S. 374.

<sup>6</sup> HAERING: S. 361.

<sup>7</sup> HAERING: S. 375.

<sup>8</sup> HAERING: S. 399.

<sup>9</sup> HAERING: S. 399/400.

Bedürfnis nach Vereinigung von (logischen!) Gegensätzen auf einer höheren Stufe, wo sie *Momente*<sup>1</sup> eines lebendigen Ganzen sind.

Es braucht wohl kaum noch einmal betont zu werden, daß uns auch an diesem Nachweis hier ausschließlich seine *psychologische* Bedeutung angeht, wie ja auch HAERING die *psychologische* Grundlage des HEGELSCHEN Systems mit dem Satze trifft: „Sobald H. diese nunmehr als Struktur alles geistigen Lebens bewußt erkannte formale dialektische Struktur (die ihm ursprünglich an den praktischen, insbesondere den religiösen Beziehungen aufgegangen war!) auch auf andern Gebieten der Wirklichkeit (immer mehr auch in der äußeren Natur) entdeckte, mußte sich ihm von selbst die Frage nahe legen, ob nicht das gleiche formale Struktur Zeigende auch seinem inhaltlichen Wesen nach gleich, d. h. eben „*Geist*“ sein sein könnte“<sup>2</sup>.

Wenn sich hier an dem gewissermaßen überlebensgroßen Beispiel HEGELS an der Hand besonders zuständiger Sachkenner zeigen läßt, in welchem Ausmaß das irrationale Erleben die Strukturen der geistigen Gestaltungen bis ins letzte bestimmt, so wird man sich entschließen müssen, das oft nur scheu umschlichene Problem in seiner vollen psychologischen Bedeutung wenigstens zu *sehen*, zumal da es *in unmittelbarer Beziehung zu unsern praktisch-psychotherapeutischen Aufgaben* steht. Hierauf wird im synthetischen Teil eingegangen.

## 5. Die polare Spannung: Liebe — Selbstbehauptung und das wissenschaftliche Erkennen.

Vorerst aber wird die Frage brennend, welcher Art denn die unterirdische Kraftquelle sei, die alle geistigen Gestaltungen speist, vor allem: ob sie sich wissenschaftlich bändigen lasse. Das *Triebhafte*<sup>1</sup> sagt man. Aber — „hier stock' ich schon.“ Daß man da in sehr dunkles Gebiet vorstößt, ist dem Psychologen nicht zweifelhaft, auch wenn er der Ansicht von KLAGES nicht beistimmt, daß wir hier ein Gebiet betreten, über das bisher „nichts als ein Haufen Unsinn vorgebracht wurde“<sup>3</sup>. Es kann hier wieder nicht die Aufgabe sein, „metaphysischen“ Zusammenhängen nachzuspüren. Der Gegensatz, der sich hier auftut, ist im Grunde auch das zentrale Thema jeder Philosophie und Religion. Wir fragen hier nur, was daran *psychologisch* fruchtbar ist. Die Lehre von KLAGES, daß der „Geist“ als gänzlich fremde Macht dunkler Herkunft in vorgeschichtlicher Zeit den harmlos in der bewußtlosen Schau der Bilder dahinlebenden Seelenmenschen überfallen hat, ein wahrer Geist, der stets verneint, spaltet und zerstört, kurz, der Teufel — diese Vorstellung geht uns hier nur an als ein (mit Hilfe des entwerteten Geistes angestellter, lebensgeschichtlich bedingter und so nur subjektiv bedeutungsvoller) Versuch, unlösbare Fragen zu lösen. Wesentlich ist uns, daß die leidenschaftlich wertende Überbetonung des Gegensatzes von „Geist“

<sup>1</sup> HAERING: S. 401.

<sup>2</sup> HAERING: S. 523.

<sup>3</sup> KLAGES: Geist als Widersacher, S. 566.



und „Seele“ es KLAGES ermöglicht, eine bestimmte psychologisch grundlegende Erkenntnis mit nie dagewesener Schärfe herauszustellen, eine Erkenntnis, die auch in der Psychotherapie, ja bei jeder aufmerksamen Beobachtung zwischenmenschlicher Beziehungen als der eigentliche, rastlos arbeitende Motor im Getriebe der seelischen Abläufe ins Auge fällt: der Gegensatz zwischen den „Hingebungsgefühlen“ und den „Behauptungsgefühlen“, die einen in der „Seele“, die andern im „Geiste“ wurzelnd; die einen sind bejahend, entsprechen dem Bedürfnis, sich zuzuneigen, überzuströmen, sich aufzugeben, sich im andern zu verlieren, — die andern verneinend, bekunden das Bestreben, sich *gegen* den andern zu behaupten, ihn abzuwehren, sich vor ihm zu retten.

Jedes Gefühl (wir folgen KLAGES) hat dabei — soweit nicht gerade der Trieb rein und ungemischt zur Auswirkung gelangt, was immer nur momentan geschehen kann — seine Hingebungsseite und seine Behauptungsseite, und es gehen „Weisungen“ von der einen zur andern Seite. Die Behauptungsgefühle, die „willensnah und triebfern“ sind, finden ihre Befriedigung im *Erfolge*<sup>1</sup>: die Lustgefühle sind *Erfolgsgefühle*, die Unlustgefühle Mißerfolgsgefühle. Diese Gefühle sind steigerungsfähig, aber qualitativ offenbar nicht abwandelbar<sup>2</sup>. Die Hingebungsgefühle dagegen sind „willensferne und triebnah“; ich habe es nicht, sondern es hat mich, bewegt mich, zwingt, ergreift mich, reißt mich fort, während ich selbst wieder „der Beweger meines Willens bin“<sup>3</sup>.

Mit dieser Polarität der Gefühlsarten hat KLAGES etwas außerordentlich Wesentliches gesehen, das sich auch in der praktisch-therapeutischen Zuwendung zum Neurotiker immer wieder aufdrängt; es ist die *polare Spannung* zwischen Hingebung — sagen wir es ruhig: Liebe, und Selbstbehauptung, Abwehr zum Schutze des bedrohten Selbstgefühls. Wer diese Spannung nicht in ihrer ganzen Tiefe erlebt hat, der hat nicht das Recht zu sagen, er kenne die menschliche Seele: *Liebe* und *Selbstbehauptung* stehen an den äußersten entgegengesetzten Enden der Gefühlsskala und schließen einander in ihrem Wesen aus, sofern sie überhaupt ungemischt auftreten können. Das hat sogar eine Psychologe vom Range NIETZSCHES nicht erkannt, indem er auch die Liebe in einen Willen zur Macht umfälschte<sup>4</sup> (21). In jeder Analyse, — das habe ich schon einmal gesagt — sehen wir, daß die Gefühle der Hingebung, des Wohlwollens, der Güte, kurz der wirklichen Liebe in allen leib-seelischen Schattierungen um so feiner, um so wesentlicher zutage treten, je weniger sie vom Geltungsbedürfnis, vom Willen zur Macht, kurz vom Willen überhaupt verfälscht sind. Es gilt nicht nur, die freilich sich überall aufdrängenden Züge des Machthungers aufzuzeigen und die von der echten Liebe *geborgten* Masken zu lüften, sondern auch zum entgegengesetzten Pole, dem

<sup>1</sup> KLAGES: Grundlagen der Charakterkunde, S. 154, 182, 200.

<sup>2</sup> KLAGES: Grundlagen, S. 182.      <sup>3</sup> KLAGES: Grundlagen, S. 154.

<sup>4</sup> KLAGES: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, S. 42 ff., Leipzig 1926 und anderwärts (z. B. Grundl. der Charakterk., S. 155, 200).

der schenkenden und bergenden Liebe vorzudringen, sagen wir: zur „Mutter“, jenem Wesen, „das NIETZSCHE in seinem Weltbilde vergaß“<sup>1</sup>.

*Zwischen* diesen Polen freilich durchströmen und durchdringen sich die wesensverschiedenen Potenzen in wechselnder Mischung, so daß in jeder Äußerung des bewußten Ich, des „lebengekoppelten Geistes“, die Elemente der Tiefe (wo der Hingabedrang seine Heimat hat) wirksam sind, ob es sich nun um erkenntnishafte Äußerungen (kognitive Akte) oder um Tathandlungen (volitive Akte) handle. Uns kommt es vor allem darauf an, immer wieder die Unzulänglichkeit auch einer wissenschaftlichen Erkenntnis zu betonen, die jener organischen Durchdringung der verschiedenartigen Elemente nicht Rechnung trägt (22).

Die Erfassung der seelischen Abläufe bewegt sich hier ständig auf einem schmalen Grat, von dem sie gar zu leicht nach der einen oder der andern Seite abgleitet, in eine Haltung, die jedesmal dem Wesen dieser Erfassung (wir sprechen nur von der Möglichkeit einer *wissenschaftlichen* Erfassung!) nicht gerecht wird. Verkennt sie den Eigenwert der geistigen Gestaltungen, bemüht sie sich, deren unausdenkbaren Reichtum auf wenige Triebregungen „zurückzuführen“, so *hört sie dort auf* zu fragen, wo neue, spezifische Fragen grade *anfangen*: nach den Aufbaugesetzen der geistigen Gestaltungen. Vergißt sie dagegen, daß diese bis in ihre feinsten Verästelungen von den aus der Tiefe aufsteigenden Säften durchströmt werden, so erhält die Eigengesetzlichkeit der geistigen Strukturen einen Überwert, der ihr nicht zukommt: sie müssen dann im luftverdünnten Raum erstarren. Im ersten Falle gelangt die Betrachtung entweder dahin, daß sie nun doch (wenig folgerichtig) die unentbehrlichen rationalen Ordnungen auf den Bereich des Triebhaften anwendet, dem sie nicht angemessen sind, ja aus dem jene z. T. erst hergeleitet werden, oder sie verzichtet auf die Anwendung dieser Ordnungen und gelangt über die andere offenstehende Grenze ins Mythische, ins grenzenlose Reich der Phantasie, ja ins gestaltlose Chaos. Im zweiten Falle, wenn wir nicht beachten, daß die geistigen Formungen Impuls, Dynamik und Rhythmus von den „unteren“ Kräften erhalten, bewegt sich unsere Betrachtung entweder ständig an der äußersten bereits erstarrenden Oberfläche der seelischen Vorgänge, im Gebiete des rational ohne weiteres Faßbaren, oder sie ergeht sich in blutarmen Konstruktionen, die einer zwar klappernden, aber leerlaufenden Mühle gleichen. Der Psychotherapeut hat anderen gegenüber den Vorteil, daß ihm diese Fragen in der Gemeinschaftsstruktur Arzt-Kranker besonders starkes Leben gewinnen (23).

Das Triebhaft-Seelische wirkt indessen selbst irgendwie „formend“ in die bewußten Gestaltungen hinein. Wenn KANT dem Subjekte das

<sup>1</sup> KLAGES: Psychol. Errungensch. Nietzsches, S. 199.

Netz der (rationalen) Kategorien in die Hand drückte, das es dem „Ding an sich“ zum Zwecke wissenschaftlicher Erfassung gewissermaßen überwarf, um es zu fassen und zu formen, so kann doch kein Zweifel sein, daß auch auf dem Gebiete des Triebhaften, des Emotionalen, der gefühlsbetonten „Bilderschau“, des Seelischen im engeren Sinne, eine Art von aktiver Formung stattfindet, freilich in ganz anderer Weise als bei dem „Beziehungstiften“ durch die Ratio (24). *Deren* formende Kraft äußert sich darin, daß sie ständig Masken der Selbstbehauptung bildet — und nichts anderes. Aber auch die Seele „formt“ irgendwie „Bilder“, die sie sich „einverseelt“, oder richtiger, *in* der Bilderschau liegt bereits das Schaffen und Einverseelen dieser Bilder (ähnlich wie im rationalen Bezirk in der *Erfassung* gleichzeitig die *Formung* liegt). Worauf wollen wir hinaus? Das Triebhaft-Seelische gibt die *Heizkraft* für die Gestaltungen des Intellekts und des Willens, des rationalen *Erkennens* und des *Setzens von Zweckens*, kurz der Sphäre der Selbstbehauptung, des Überlegenseins und Beherrschens. Denn auch der Drang nach *Erkenntnis* ist ein Drang nach *Beherrschen* der Dinge — das ist schon von vielen Forschern bemerkt worden (25). Ja man kann sagen, auch das Erkennenwollen ist ein Selbstbehauptenwollen, *gegen* die Objekte nämlich (von denen man sonst das ihnen zgedachte Schicksal der Bewältigung selbst befürchtet)<sup>1</sup>. Es ist der Gegenpol zum puren, hingebenen Erleben: in diesem wünscht man gerade von dem Sein (welcher Art auch immer), dem man sich zuwendet (immerhin *man wendet sich zu!*) liebend bewältigt, hineingenommen, geborgen, umfassen zu werden, — wie von Mutterarmen oder gar von dem bergenden Schrein des Mutterleibes. Nun also: die Heizkraft für die Gestalten der Sphäre der Selbstbehauptung (Wille wie Erkenntnis) stammt zwar aus den „unteren“ Bezirken, die *Richtung* ihrer Wirkung in der „oberen“ Zone ist aber gerade gegenläufig geworden: Abwehr, nicht Hingabe. Das Erkennen als Abwehr! (*Flucht* vor tiefergründender Wirklichkeit nennt LOU ANDREAS-SALOMÉ das Denken.).

Zweifellos wird hier eine wichtige Seite des Erkenntnisdranges gefaßt; es fragt sich nur, wie weit auch die andere Haltung, der pathische Drang nach Hingabe, der *wissenschaftlichen* Erfassung von seelischem Sein zugute kommen kann. Denn diese lebte ja bisher von der auf die Spitze getriebenen Spannung zwischen Subjekt und Objekt und widerstrebte jeder Fragestellung, die irgendeine Hineinnahme des Subjekts in das Objekt zum Ziele hatte, — immer in Sorge, die festgezogenen Grenzen könnten verwischt werden. Diese Besorgnisse brauchen indessen nicht begründet zu sein. In Frage steht hier eine Haltung, die

<sup>1</sup> Vgl. KLAGES: Geist als Widersacher, S. 72. — Vgl. auch oben S. 8/9 und Anhang Nr. 25.

auch die „irrationalen“ Mächte für die wissenschaftliche Erkenntnis nutzbar machen will, indem sie dem „Selbstbehauptungsdrang“ (von dem das wissenschaftliche Erkennen nur eine Facette darstellt) den „Hingabedrang“ (der tatsächlich in *jeder* Zuwendung unbewußt mehr oder weniger mächtig ist) auch auf *diesem* Seinsgebiet als gleichberechtigt an die Seite stellt. Eine solche Haltung ist um so weniger zu beargwöhnen, als wir ja hören, daß es sich keineswegs um ein dumpfes Gefühl, ein chaotisches Wogen oder gar ein körperliches Substrat (mit „vegetativem Zwischenstück“) handelt, das wir im Auge haben, sondern ebenfalls bereits um eine Art seelischer „Gestaltung“, ein Erleben *von* etwas, je nach den eigenen Erlebensmöglichkeiten, die dieses „Etwas“ nun doch irgendwie „formen“; freilich tun sie das nicht nach Art eines Werkzeugs, mit dem die Ratio den „Stoff“, ihn erfassend, sich zurechthaut, vielmehr nach Art eines Lichtes, das den hier in Frage kommenden Gegenstand, die seelischen Vorgänge, beleuchtet, aber nicht von *außen* wie einen vorüberziehenden Bildstreifen, sondern gewissermaßen von *innen* her, von der aus dem gegenseitigen Erleben beider Partner gewobenen organischen Struktur.

Jedem Unbefangenen, vor allem aber dem Psychotherapeuten, muß die Zulässigkeit, ja Notwendigkeit einer solchen Art der Seinerfassung einleuchten, da ja grade in der Erfassung der seelischen Abläufe diese Gemeinschaftsstruktur immer wieder erlebt wird. Auf andern Gegenstandsgebieten (der Natur, der Technik) mögen andere Arten des Erlebens der rationalen Formung vorhergehen: *diese* ist auf jeden Fall das eigentliche Ziel der *wissenschaftlichen* Erfassung, die es weder merkt, noch anerkennt, noch das Bedürfnis empfindet, sich davon Rechenschaft zu geben, daß sie grundsätzlich „den Wurf zu kurz nehmen muß“; jeden dahingehenden Einwand kann sie durch einen Hinweis auf ihre *Resultate* ein für allemal erledigen. Bei der Erfassung des *seelischen* Seins tritt dagegen die Unzulänglichkeit *dieser* Formung in jedem Fall sofort zutage. Denn die rationalen Gestaltungen und ihre Formgesetze sind ja, wie wir gesehen haben, in letzter Linie immer Ausdruck und Maske der Selbstbehauptung, können also unmöglich dem Wesen jener Gemeinschaftsstrukturen Rechnung tragen, die das Spezifische *ihrer* Formung — aber immerhin auch Formung! — grade vom entgegengesetzten seelischen Pol beziehen. Mit andern Worten: Seelisches läßt sich nur in einer seinem Wesen adäquaten Haltung erfassen. Wenn im Sinne KANTS nicht der „Gegenstand“, sondern Gegenständlichkeit überhaupt durch das zugehörige Seelenvermögen „gebildet“ wird, so müssen wir annehmen, daß analog der von KANT für das rationale Gebiet mathematisch-physikalischer Erfassung allein gemeinten „synthetischen“ Kraft (von KANT „produktive Einbildungskraft“ genannt) auch im Gebiete der „seelischen Bilderschau“ produktive, synthetische Kräfte wirksam sind,

wodurch die diesem Bezirk angemessene „Gegenständlichkeit“ „geformt“ wird. Oder, wenn nach HEIDEGGER<sup>1</sup> die Synthese im KANTSchen Sinne das Worauf und den Horizont erst *bildet*, innerhalb dessen Seiendes *als* Seiendes erkannt wird, ja *durch* diese Horizontbildung bereits erkannt ist, so besteht kein Anlaß, diese erkenntnisschaffende Horizontbildung dem *rationalen* Erkennen vorzubehalten, da uns doch jede Beschäftigung mit Seelischem lehrt, daß *diese* Art der Horizontbildung einer *angemessenen* Erfassung der seelischen Abläufe nicht entspricht. Und zwar entwächst diese Auffassung nicht irgendeinem konstruktiven Bedürfnis, sondern der lebendigen empirischen Kenntnis der Grundkräfte der menschlichen Seele.

Fragt man aber, was denn nun den beiden so verschiedenen Arten der Horizontbildung (verschieden, weil ihre „Synthesis“ von den entgegengesetzten seelischen Kräften gespeist wird) *gemeinsam* sei, so antworten wir vorwegnehmend: es ist das Element der *Zeit*, das in dem einen wie in dem andern Bezirk von „Gegenständlichkeit“ die Art der Zuwendung bestimmt. Vorerst genügt es indessen zu betonen, daß durch die in der psychotherapeutischen Arbeitsgemeinschaft entstehende Gemeinschaftsstruktur, die vorab von jeder rationalen Erfassung aus den im gegenseitigen Erleben wirksamen seelischen Schaukräften erwächst, sich völlig legitime und der Erfassung des seelischen Seins allein adäquate Erkenntniskräfte bilden. Sie wirken freilich unter einem andern „Horizont“ als die Erkenntniskräfte der *rationalen* Erfassung, ob unter einem weniger wissenschaftlichen, das ist nicht ausgemacht; es ist sogar sicher nicht der Fall, wenn man unter „wissenschaftlich“ die dem zugehörigen Seinsgebiet *angemessene* „Bildung von Gegenständlichkeit“ versteht. Die Psychoanalyse sieht das hier liegende Problem der Gemeinschaftsstruktur in dem Vorgang der „Übertragung“ und „Gegenübertragung“. Indessen können die kindlichen Triebregungen, die an der „schematischen Person“ des Arztes wiedererlebt werden, allein unmöglich die gesamte organische Gemeinschaftsstruktur begründen: auch wenn man — weitherzig genug — selbst dem Triebe ein kognitives Moment zuteilt, so könnte doch das Erkenntnishafte, das in dieser Struktur sich bildet (und dessen innere Wahrheit für den, der sie erlebt und erfährt, an Überzeugungskraft und Sicherheit jede rational begründete Wahrheit weit hinter sich läßt), unmöglich den Triebregungen (seien sie auch „sublimiert“) allein entwachsen (die an sich ja mindestens so geeignet sind, die „Wahrheit“ zu verdunkeln, wie sie zutage zu fördern). Daß nun doch wieder das Triebhafte, und nicht zum wenigsten das Geschlechtliche an der *Dynamik* der Gestaltungen jener „Bilderschau“ beteiligt ist, kann freilich ebensowenig zweifelhaft sein. Eine Gestaltung liegt aber auch

<sup>1</sup> HEIDEGGER: Kant und das Problem der Metaphysik, S. 14, 112. Bonn 1929.

hier vor: das Chaos ist nicht faßbar. Der Unterschied von der *rationalen* Erfassung liegt darin, daß der Erfassende in den Gegenstand seiner Erfassung, also die seelischen Abläufe, *hineingenommen* wird, so daß er mit ihm zusammen *eine* Struktur bildet. Auf jeden Fall ist die z. B. von GRÜNBAUM<sup>1</sup> formulierte Forderung, „daß die Kategorien der Erkenntnis und die erkannte Realität dieselbe Realstruktur haben“<sup>2</sup>, genau die gleiche, die in dem Anspruch jeder Seinsart auf angemessene „Horizontbildung“ zum Ausdruck kommt (26). Dabei wollen wir freilich auch nicht im Sinne HEGELS den *Geist* aus dem Sein, in dem er überall steckt, herausreißen, um die ihm eigentümlichen Gestaltungskräfte nachzuweisen, sondern die formende Kraft bereits in der Seele suchen, die eben durch diese spezifische Art ihrer Formkraft die Gegenstände ihres Seinsbezirks *erfaßt und deutet*, wie die isolierte Ratio die des ihrigen (27).

## **6. Die wissenschaftliche Aussage als abkünftiger Modus der Erfassung der seelischen Abläufe (der sekundäre Charakter jeder Aussage).**

Indessen kann mit dem Gesagten die Frage, wo denn nun der wissenschaftliche „Ort“ der Vorgänge liege, die in der psychotherapeutischen Theorie und Praxis zur Erfassung kommen, nicht erschöpfend beantwortet sein. Es wurde betont, daß diese Vorgänge durch die Einreihung in rationale Ordnungen denaturiert werden. Demgegenüber liegt der Hinweis nahe, daß man die — so oder so gewonnenen — wissenschaftlichen Erkenntnisse doch irgendwie in Form einer *Aussage* zum Verständnis bringen müsse; diese Aussage sei aber, um als allgemeingültig zu gelten, nach rationalen Prinzipien aufgebaut, und auch die Mitteilung des auf seelischem Gebiet Erfassten müsse sich dem fügen, selbst auf die Gefahr hin, daß es seinem eigentlichen Wesen entfremdet werden könnte. Gewiß sei auch eine andere Art der Mitteilung möglich, z. B. die dichterische, aber von Allgemeingültigkeit könne dann keine Rede mehr sein, vielmehr nur von schrankenloser Subjektivität; als *wissenschaftlich* könne eine Aussage, die nicht den letzten Rest einer Herkunft aus solchen Sphären abgestreift habe, nicht anerkannt werden. — Diesen Einwand muß man zunächst gelten lassen. Es fragt sich nur, ob der *Akzent*, den die rationale Struktur jeder Aussage, vor allem aber der wissenschaftlichen Aussage, trägt, so überaus stark ist, daß er ihre Allgemeingültigkeit in jedem Falle verbürgt, daß also eine Untersuchung der Struktur dieses Gebildes mittels der gleichen Prinzipien erfolgen müßte, die gerade

<sup>1</sup> GRÜNBAUM: Die Idee der Psychoanalyse und die Erkenntnistheorie. Auswirkungen der Psychoanalyse. Herausgeg. von Prinzhorn, S. 196.

<sup>2</sup> GRÜNBAUM: S. 209.

bezüglich ihrer Brauchbarkeit *für* dieses Gebilde zur Frage stehen; damit würde man sich in einem Zirkel bewegen.

Es kann kein Zweifel sein, daß die Unverbrüchlichkeit und Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Aussage — seelisch verankert in dem überstarken Gewicht, das die Ratio in den letzten, den wissenschaftlichen Jahrhunderten trägt — in neuerer Zeit etwas abgeblaßt ist, nämlich seit man sich nicht nur mit ihrer Struktur, sondern auch mit ihrer Herkunft und mit den seelischen Bedürfnissen, denen sie entspringt, beschäftigt, so daß man schließlich an ihrer sekundären, abkünftigen Natur vielfach nicht mehr zweifelt. NIETZSCHE war wohl der erste, der den Wert der „Wahrheit“ als solchen in Frage stellte und die Aussage mit dem *Bedürfnis* nach „Wahrheit“ oder „Unwahrheit“ konfrontierte; aber erst HEIDEGGER hat, ohne im entferntesten den Wert der Wahrheit anzuzweifeln, das Gewicht der *Aussagewahrheit*, der *Urteilswahrheit*, eingeschränkt und deren sekundäre Natur und Herkunft von einer *ursprünglicheren* Wahrheit einleuchtend dargetan. Damit hat er der Psychologie einen unschätzbaren Dienst erwiesen, obwohl er gar nicht von psychologischen Fragestellungen ausgeht, sondern von der philosophischen Untersuchung des Seinsbegriffs, *der sich aber nun in psychologischer Hinsicht als unerwartet fruchtbar erwiesen hat*. HEIDEGGERS Verdienst um die Psychologie besteht darin, daß er die Eigenart desjenigen „Seins“, das uns am nächsten angeht, nämlich des Seins des Menschen, das er *Dasein* nennt, und das für uns das *seelische* Sein ist, in einer Weise charakterisiert hat, daß überall genau die Fragestellungen herauspringen, die in der psychotherapeutischen Arbeitsgemeinschaft Arzt — Kranker von grundlegender Bedeutung sind. So wirft er auch mit seiner Bestimmung der *Aussage* einen neuen Lichtstrahl auf die Frage der Wissenschaftsstruktur der Psychotherapie: *das Problem der Aussage über die irgendwie erlebten und erfaßten seelischen Vorgänge ist ja hier das brennendste*. Eine kurze Darlegung dieser Problematik ist bereits früher von mir gegeben worden<sup>1</sup>.

Die *ursprüngliche* Wahrheit ist nach HEIDEGGER *nicht* die Urteilswahrheit, Satz Wahrheit, prädikative Wahrheit als *Übereinstimmung des Urteils mit seinem Gegenstand* (wie es schon ARISTOTELES lehrte und KANT als selbstverständlich voraussetzte<sup>2</sup>). Sie ist vielmehr *Unverborgenheit* (*ἀ-λήθεια*) und nur möglich auf dem Grunde der spezifischen Wesenheit des menschlichen Daseins, des „In-der-Welt-seins“ (von dem das Entdecken selbst eine Seinsweise ist)<sup>3</sup>. In der Umsicht des *gebrauchenden Umganges* wird das innerweltlich „Zuhandene“, das „Zeug“, entdeckt, in der Weise der Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit. Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein *Wissen* um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es *hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es*

<sup>1</sup> Z. Neurol. Bd. 147 S. 663 ff.

<sup>2</sup> HEIDEGGER: Sein und Zeit, S. 214/215. — KANT: Kritik der reinen Vernunft, S. 84. Ausg. Cass.

<sup>3</sup> HEIDEGGER: S. 219/220.

*angemessener nicht möglich ist*<sup>1</sup>. Je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so *ursprünglicher* wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllt begegnet es als das, was es ist. Der Ausgangspunkt aller Erfassung von Sein ist die *stimmungsmäßige Befindlichkeit inmitten dieses innerweltlich Zuhandenen*. Im Gegensatz zu dieser „Zuhandenheit“ steht „Vorhandenheit“; damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des *Vorhandenen* möglich sei, so daß es nun nicht mehr als Besorgen des Zuhandenen von der besorgten Welt *benommen* ist, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zutunhabens mit der Welt: „im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des „In-Seins“, in das Nur-noch-Verweilen bei . . .<sup>2</sup>. Auf dem Grunde dieser Seinsart zur Welt ist ein *ausdrückliches* Hinsehen auf das so Begegnende möglich. Das „Zuhandene“ ist damit also in die Seinsart des „Vorhandenen“ übergegangen, und damit vollzieht sich ein Ansprechen und Besprechen von etwas *als* etwas, ein *Auslegen* und *Bestimmen*. Das so Bestimmte kann in *Sätzen* ausgesprochen, behalten und verwahrt werden. Dieses „vernehmende“<sup>3</sup> Behalten einer Aussage über . . . ist selbst eine Weise des „In-der-Welt-seins“, das Dasein gewinnt einen neuen Seinsstand zu der im Dasein je schon entdeckten Welt. Diese neue Seinsmöglichkeit kann sich eigenständig ausbilden, zur Aufgabe werden und als *Wissenschaft* die Führung übernehmen für das „In-der-Welt-sein“<sup>4</sup>.

Die Aussage als Prädikation ist also ein *abkünftiger* Modus der Auslegung. Zur Aussage aber als bestimmender Mitteilung gehört jeweils eine bedeutungsmäßige Artikulation des Aufgezeigten, sie bewegt sich in einer bestimmten Begrifflichkeit. Fragen wir, inwiefern die (prädikative) Aussage zu einem *abkünftigen* Modus der Auslegung wird, durch welche existenzial-ontologischen Modifikationen die Aussage aus der „*umsichtigen*“ Auslegung entspringt<sup>5</sup>, so antwortet HEIDEGGER: Die „Als-Struktur der Auslegung“ hat eine Modifikation erfahren. Das „Als“ ist bezüglich seiner Möglichkeiten der „Artikulation von Verweisungsbezügen“ von der Bedeutsamkeit, welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten. Es sinkt herab zur Struktur des bestimmenden Nur-sehenlassens von Vorhandenem. Diese *Nivellierung* des ursprünglichen „Als“ der „umsichtigen“ Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage. Nur so gewinnt sie die Möglichkeit puren hinsiehenden Aufweisens (das ursprüngliche „Als“ der umsichtig entdeckenden Aussage, das „existenzial-hermeneutische“ Als wird zum „apophantischen“ Als der Aussage<sup>6</sup>). Das Verstehen aber, das das auslegende Artikulieren der Aussage fundiert, ist seinem Wesen nach *ein ursprüngliches Existenzial* des Daseins, das bereits einen *Vorentwurf* des zu erfassenden Seienden enthält<sup>7</sup>. Das Verstehen hat also *Entwurfcharakter*. Die Erfüllung der Grundbedingungen möglichen Auslegens liegt darin, dieses nicht zuvor hinsichtlich seiner wesenhaften Vollzugsbedingungen zu verkennen. Aufgabe der Auslegung bleibt, sich jene Struktur des „Woraufhin“ des Entwurfs nicht durch Einfälle und populäre Begriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern. „Weil Verstehen seinem existenzialen Sinn nach das Seinkönnen des Daseins selbst ist, übersteigen die ontologischen Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Idee der Strenge der exaktesten Wissenschaften. Mathe-

<sup>1</sup> HEIDEGGER: S. 69.<sup>2</sup> HEIDEGGER: S. 61.<sup>3</sup> „Vernehmen“ etwa im Sinne des gerichtlichen Vernehmens.<sup>4</sup> S. 62.<sup>5</sup> S. 157.<sup>6</sup> S. 158.<sup>7</sup> S. 151.



matik ist nicht strenger als Historie, sondern nur enger hinsichtlich des Umkreises der für sie relevanten existenzialen Fundamente<sup>1</sup>.

Machen wir nach dieser knappen im Hinblick auf *unser* Thema getroffenen Auswahl aus der ungeheuren Fülle der HEIDEGGERSchen ontologischen Bestimmungen Halt, so ist, wie ich glaube, klar, daß die in dem Problem der wissenschaftlichen Aussage liegenden Fragestellungen nicht zum wenigsten auch die thematische Struktur des Gebietes der *Psychologie* und *Psychotherapie* aufs tiefste berühren. Denn es leuchtet ein, daß die Problematik der wissenschaftlichen Seinserfassung hier um eine Stufe zurückgeschoben wird. Nicht die Frage der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der „*Tatsachen*“ steht zur Diskussion, sondern die *der Struktur und des Gewichts der Aussage*, in denen diese Tatsachen zum Ausdruck kommen<sup>2</sup>, oder genauer: es ist in jedem Fall zu prüfen, ob und in welcher Weise die dem *ursprünglichen* Seinsverständnis entwachsende *Aussage* das jeweilige Seinsgebiet in seinen Bezügen angemessen *thematisiert* und *artikuliert*. Kein Wunder, daß das *Gewicht* der Aussage dabei sehr verschieden sein kann, je nach der Größe des Schritts vom „Zuhandenen“ zum „Vorhandenen“, je nach dem Grade der perspektivischen Änderung, die jene Abwendung von den *vollen* Seinsbezügen, das „Um-einen-Schritt-zurücktreten“, bringt. Wenn schon der einfache Satz „der Hammer ist schwer“ einen völlig veränderten Akzent erhält, je nachdem die Aussage für das Gebiet der menschlichen Werkwelt oder für das physikalische Gebiet Geltung haben soll (und z. B. für dieses durch Hinzufügen des Wörtchens „zu“ zum „schwer“ völlig sinnlos wird<sup>3</sup>), so leuchtet ein, wie schwierig bei einer Aussage, die *seelische* Zusammenhänge artikulieren will, eine angemessene Zuordnung zu dem Seinsgebiet sein muß, auf dem diese Zusammenhänge in *ursprünglichem* Verstehen erfaßt sind. Das ohnehin inkommensurable Verhältnis der aussagenden Wörter und Sätze zum Bezeichneten muß notgedrungen bei der Artikulierung der *seelischen* Abläufe diese Spannung ins Ungemessene treiben, es sei denn, daß es gelingt, durch die Art der Artikulierung die Nähe der ursprünglich erfaßten vollen Seinsbezüge spürbar zu machen. Daß uns dabei das *lebendige Symbol* hilfreich sein kann (sei es daß es nun freilich wieder durch das *Wort* erfaßt wird, aber durch ein solches, das durch seinen „Gehalt“ unmittelbar auf die ursprünglichen Erlebenschichten hinweist, sei es durch ein anderes Ausdrucksmittel, z. B. durch das gezeichnete oder gemalte Bild), das wird jetzt noch deutlicher geworden sein als zuvor.

Wenn nach HEIDEGGER die ursprünglichste Seinsart des menschlichen Daseins das *stimmungsmäßige und triebhafte Sich-Befinden*, die „Befindlichkeit“ ist, wodurch es dem Seienden zugehörig, von ihm

<sup>1</sup> S. 153.

<sup>2</sup> Vgl. auch Anhang Nr. 56.

<sup>3</sup> HEIDEGGER: S. 361.

„durchstimmt“ wird, so liegt die psychologische Relevanz dieser Haltung für unsere Fragestellung auf der Hand. Die Person des Arztes steht in der „Welt“ des Kranken als integrierender Teil, als tragender Pfeiler von dessen „Weltbezug“ (wenn auch nur als Schema, als Modell). Die „Objektivität“, mit der er den seelischen Abläufen des Kranken „gegenübersteht“, ist zunächst nicht die Objektivität der wissenschaftlichen Haltung. In dem „Weltentwurf“, den er vollzieht, um ein Stück Welt zu fassen, ist er dauernd von diesem „durchstimmt“ und „durchwaltet“<sup>1</sup>. Nur wenn dies geschieht, hat er ein „Verstehen“ für die ihm durch Ausdruck und Mitteilung zugänglichen seelischen Abläufe. Er muß dauernd in „Resonanz“ mit ihnen stehen, ständig die eigenen *Möglichkeiten* anklingen lassen. In der „Übertragungssituation“, in der er steht, sieht er nicht bloß zu, wenngleich er auch nicht „mitspielt“. Zur „Aufzeigung“ kommt das seelische Sein in allen seinen Verknüpfungen. Dieses steht in viel stärkerem Grade als irgendein anderes Sein im Seinsmodus der „Zuhandenheit“ und der „besorgenden Fürsorge“. Geht der Arzt angesichts des schon Offenbaren „um einen Schritt zurück“ und „blendet“ dadurch das Seiende, hier also den seelischen Vorgang, auf ein „Prädikat der Aussage ab“, so wird die „Defizienz“ bei diesem Schritt vom „Zuhandenen“ zum „Vorhandenen“, bei dieser Wendung zum Erkennen, wenn wir es so nennen dürfen, eine ganz andere Bedeutung, auf jeden Fall ein stärkeres Gewicht haben als z. B. auf dem Gebiete der biologischen Vorgänge oder gar der mathematisch-physikalischen Beziehungen. Dieser Unterschied liegt gewiß nicht darin, daß auf psychischem Gebiet gewisse „Auswahlprinzipien“ die Blickrichtung unseres Erkennens bestimmten und sich eben in der Erfassung und mehr oder weniger willkürlichen Deutung der in der Analyse gebrachten Mitteilungen des Kranken geltend machten. Solche „Auswahlprinzipien“ liegen der Erfassung von *jedem* Sein, welcher Art auch immer, zugrunde, und wenn auch die Kundgebungen des Kranken ein unvollkommenes „Material“ für die wissenschaftliche „Bearbeitung“ sind, so steht keineswegs eindeutig fest, daß es durch diese Unvollkommenheit einer „objektiven“ Erfassung ferner gerückt ist als der Stoff der biologischen und der mathematisch-physikalischen Sphäre durch die Unvollkommenheit unserer Sinne und die ungeheuren Lücken unserer Beobachtungsmöglichkeiten. Auch auf naturwissenschaftlichem Gebiet geht der Beobachter von „Zuhandenem“ aus, den Dingen der menschlichen Werkwelt oder dem, was ihm in Welt und Leben am eindrucksvollsten entgegentritt, was ihm, dem Erben unzähliger Geschlechter, seine Verwurzelung in zwischenmenschlichen und kosmischen Zusammenhängen *bedeutet*. Hiervon wird er zunächst in seinem Sein „durchstimmt“, ja er kann sich in seinem Lebensraum über-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER: Vom Wesen des Grundes, S. 33.

haupt nur etwas begegnen lassen, womit er in „Resonanz“ steht und „was (wie ich gesagt habe) seinen tiefsten, dumpfsten Strebungen und Gefühlen, wie seinen bewußten Wünschen, seiner Bedrohtheit, seinem Abwehrbedürfnis und seinem Bemächtigungsstreben, aber auch seinem pathischen Drang nach Hingabe irgendwie *antwortet*“ (28). Das sind seine Auswahlprinzipien; sie stehen am äußersten Gegenpole zur „theoretischen“ Erkenntnis. Aber nun entschließt er sich, das so ausgewählte „Zuhandene“ in die Seinsebene des „Vorhandenen“ zu bringen: der ursprüngliche und immer und unumgänglich *vor* diesem Schritt, den er zurücktritt, notwendige Zusammenhang wird gelöst, und uneingedenk der ursprünglichen Seinsart seines „Materials“, behandelt er dieses als wurzelloses, freischwebendes Sein — ein objektiver Wissenschaftler<sup>1</sup>.

Die Notwendigkeit dieses Schrittes kann nicht ernsthaft bestritten werden, — die Fülle der wissenschaftlichen Ergebnisse auf allen Seinsgebieten ist ein starkes Zeugnis. Aber ebensowenig darf seine Behelfsmäßigkeit verkannt werden, soweit jene Vorgänge in Frage kommen, die, lediglich als „Vorhandenes“ eingereicht, einer *angemessenen* Erfassung entzogen werden. Der Abkünftigkeit und Defizienz hinsichtlich der vollen Weltbezüge muß sich hier, auf seelischem Gebiet, das Erkennen, sofern es in der wissenschaftlichen Aussage seinen Ausdruck findet, in viel höherem Maße bewußt bleiben als auf allen andern Seinsgebieten; macht es den Versuch, die Spuren seines heimatlichen Bodens abzustreifen, so wird es gewaltsam und blutarm. Denn hier steigt der Mensch *aus der Ganzheit des affektiv-stimmunghaften Weltbezuges* hinüber in die völlig andersartige Sphäre der geistigen Gestaltungen. Tut er es, ohne sich der Tragweite dieses „Ortswechsels“ bewußt zu sein, leugnet er sie gar, so mißbraucht er die *Freiheit*, die seine eigentliche Würde ausmacht, und die es ihm ermöglicht, in *verschiedenen* Seinsgebieten Aufenthalt zu nehmen und das jeweils angemessene zu wählen. Er kann bei der Erfassung von irgendwelchem Sein probeweise, spielerisch, zu praktischen oder technischen oder was immer für Zwecken auch einen anderen Horizont über sich wölben, aber dann muß er wissen, was er tut: andernfalls *verwechselt* er die Seinsebenen, und es könnte ihm geschehen, daß er allen Ernstes versuchte, in die *gemalte* Landschaft *hineinzuschreiten*<sup>2</sup>. Die Arten der Thematisierung und Artikulation des primär schon „verstandenen“ Seins sind auf den verschiedenen Gebieten nicht nur verschieden, sondern sie sind auch nichts Feststehendes (wie es nach den Formen des Wissenschaftsbetriebes einer immerhin zeitlich begrenzten Epoche scheinen könnte), sondern die freigewählten Sphären bestimmt artikulierter Zuwendung zum Sein zeigen Neigung, sich zu verschieben,

<sup>1</sup> MEINERTZ: Z. Neurol. Bd. 147, S. 667.

<sup>2</sup> KLAGES: Geist als Widersacher, S. 359.

während diese Zuwendung *vor* dem Prozeß der Artikulation liegt und im ganzen *Seinkönnen* des Menschen wurzelt. (Daß die Artikulationsmethoden, mittels derer die „Drehung“ in die „andere“ Ebene erfolgt, in dem *Drang nach Abwehr und Beherrschung* ihre wesentlichste seelische Wurzel haben, wurde schon gesagt.) Auf die Horizontbildung also kommt es an, die nicht der Willkür und nicht dem Zwange entspringt, sondern der Freiheit. Achten wir diese, dann kann für unsere Erkenntnis auch das seelische Sein, so wie es uns in der „analytischen Situation“ aufgeht, wertvoll sein. Denn wenn wir uns gegenwärtig halten, daß wir in dieser Situation eben kraft unserer Freiheit einen bestimmten Horizont über uns gewölbt haben, denjenigen nämlich, worin die triebhaften Verwurzelungen der jeweiligen seelischen Haltung vor allem ins Auge springen, so können wir völlig unbefangen diesen Verwurzelungen bis in die feinsten Verästelungen geistiger Gestalten nachspüren, ohne fürchten zu müssen, daß dadurch die seelischen Abläufe verfälscht und entwertet werden: wir sind uns ja bewußt, daß es jene Freiheit gewesen ist, die uns diesen Horizont wie auch irgendeinen andern wölben ließ, jene Spontaneität, die *allem* Sein irgendwie zugehörig ist, im seelischen Sein aber die spezifische Form: Fähigkeit zur Horizontbildung annimmt, die *echte* Freiheit, die mit echter Notwendigkeit unlösbar verbunden ist (ein Zusammenhang, der nicht mit dem Problem der „Willensfreiheit“ verwechselt werden darf).

Hier steht freilich die Grenze zum „Metaphysischen“ offen. Wir hüten uns, sie zu überschreiten, genau wie wir uns gehütet haben, nach der andern Seite über die Grenze zum Gebiete der „Theorien“ überzutreten, die das seelische Sein fangen und fassen sollen. Denn nicht die „Richtigkeit“ einer Theorie, z. B. der psychoanalytischen, steht hier in Frage, sondern es handelt sich darum, klar zu sehen, was wir überhaupt *tun*, wenn wir aus der Situation, in die wir zunächst mit unserem ganzen „In-sein“ verflochten sind, in die Ebene der theoretischen Aussagen treten, und daß wir wissen, inwieweit wir dabei die angemessene „Artikulation“ zur Anwendung bringen. Daß *irgendeine* Verknüpfung der triebhaften Vergangenheit mit der gesamten gegenwärtigen Haltung besteht, „verstehen“ wir in der Strukturgemeinschaft der analytischen Situation „ohne weiteres“. Wird die Behauptung aufgestellt, die gegenwärtige Haltung sei „nichts als“ jene Triebeeinstellung, wird der Eigenwert der geistig-seelischen Verknüpfungen gezeugnet, so ist das eine Theorie, deren Unzulänglichkeit sich nicht in der gleichen Seinsebene aufzeigen läßt, in der sich die Argumente dieser Theorie bewegen. Es zeigt sich vielmehr, daß man einen unangemessenen *Seinshorizont* über die seelischen (Gemeinschafts-) Strukturen wölbt, wenn man behauptet, Ziel und Möglichkeit liege darin, diese Zusammenhänge, soweit ihr *Ablauf* in Frage kommt (der aber mit ihrem erlebten *Inhalt* untrennbar ver-

woben ist, will man nicht das *Eigentliche* zum Epiphänomen machen!), seien mit naturwissenschaftlichen Methoden als kausalgenetisches Geschehen erschöpfend zu erfassen. Wir kennen z. B. aus der Symbolik des Traumes eine *andere* Art der Erfassung seelischer Abläufe, eine Erfassungsart, die wir als die „physiognomische“ bezeichnen können und die als *wesentliche* Ergänzung der triebgenetischen erst die *angemessene* Artikulation dieses Seinsgebietes bringt. Daß wir dabei trotzdem auf wissenschaftlichem Boden bleiben, ist unser ständiges Bemühen; wobei daran zu erinnern wäre, daß auch die anerkannten und hoch in Ehren stehenden Methoden der *Biologie* sich immer wieder, teils in versteckter, teils — besonders unter dem Einfluß von KLAGES — in offener Weise einen Einbruch physiognomischer Betrachtung gefallen lassen müssen, deren Ergebnisse immerhin Beachtung verdienen<sup>1</sup>. Die *seelischen* Abläufe aber werden durch diese Art der Erfassung in ihrer Seinsstruktur am stärksten erhellt: in dieser symbolischen Darstellung seelischer Haltungen leuchtet das „Gesicht der Seele“ auf. Niemand, der ernst genommen zu werden wünscht, wird die Ordnungen der rationalen Erfassung entbehren wollen; auch der „physiognomische“ Analytiker (wenn man so sagen dürfte) teilt und ordnet, trennt und verbindet, arbeitet mit übergreifenden Begriffen und rationalen Unterteilungen, aber — *er ist sich bewußt, daß er bei diesem Verfahren bereits „zurückgetreten“ ist unter den Horizont eines besonderen „Vorhandenen“*.

## 7. Der Zeitcharakter der seelischen Abläufe und das Symbol.

Wir müssen aber in diesem Zusammenhang eines besonders wichtigen Strukturmomentes der seelischen Abläufe gedenken, nämlich ihres *Zeitcharakters*. Wer sich mit Seelischem befaßt, stößt an irgendeiner Stelle auf das Problem der Zeit; auch dem unbefangenen Laien drängt es sich mit dem gefühlsbetonten Hinweis auf die Vergänglichkeit unmittelbar auf. Es handelt sich für uns aber nicht um träumerische Betrachtungen über die rasche Flucht des Daseins und Erlebens, sondern um die nüchterne psychologische und somit wissenschaftliche Frage, inwiefern die Zeit dem Wesen seelischer Abläufe (soweit sie für die wissenschaftliche Erfassung in Betracht kommen) zugehört. Handelt es sich hierbei überhaupt um eine *eindeutige* Fragestellung? Kann die Zeit verschiedene Aspekte gewinnen, je nachdem wir den „in ihr“ verlaufenden Erlebensstrom gewissermaßen von außen betrachten oder versuchen, uns von ihm (d. h. *mit ihm gegen* den auf uns zukommenden „Strom der Zeit“) tragen zu lassen? Doch greifen wir damit bereits vor.

Daß hier nicht das von der Antike bis auf den heutigen Tag immer

<sup>1</sup> Vgl. des Verf. Abhandlung Z. Neurol. Bd. 147, S. 651.

wieder erörterte *philosophische* oder *metaphysische* Problem der Zeit behandelt werden soll (das eben durch die nie endende Anteilnahme, die es weckt, auf starke seelische Grundlagen deutet), ist selbstverständlich. Es kann sich für uns nur um einige Hinweise auf *psychologische* Fragestellungen handeln, soweit sie geeignet sind, unser Kernproblem zu erhellen. Es ist bemerkenswert, daß es unter den Philosophen der neuesten Zeit gerade die hervorragenden *Psychologen* sind, die uns Bedeutsames über die Zeit zu sagen haben: KLAGES, BERGSON, HEIDEGGER (dieser sozusagen als „latenter“ Psychologe). Je nach der sehr verschiedenen Grundhaltung ist die Akzentverteilung bei diesen Forschern zwar sehr verschieden, aber alle stimmen darin überein, daß sie den spezifischen „zeitigenden“ Charakter der Zeit als einer *seelischen Funktion* in scharfen Gegensatz stellen zur mathematischen, meßbaren Zeit, in der die Vorgänge ablaufen.

Für HEIDEGGER erhält das Dasein sein Gewicht von seiner *Zukünftigkeit*. Erst dadurch kann es zu seinem „Ganzsein“ kommen, daß es sich „vorweg“ ist; es steht immer noch etwas in ihm aus, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht wirklich geworden ist<sup>1</sup>. Die Zeit nimmt hier gewissermaßen aktiven Charakter an, sie „zeitigt“ als Zukunft, die die Gegenwart und Vergangenheit in ihrem eigentlichen Gehalt erst ermöglicht. Daraus ergibt sich das Phänomen der „vorlaufenden Entschlossenheit“, worin jenes „Ganzseinkönnen“ seinen Ausdruck findet. Wohin läuft das Dasein vor, und wovon läuft es wieder zurück? Vom Tode, sagt HEIDEGGER, und so ist das Dasein selbst ein „Sein zum Tode“ als seiner „eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren Möglichkeit“<sup>2</sup>. Für uns ist wichtig die Betonung der Zukünftigkeit des Daseins, der „Schwangerschaft des Augenblicks mit der Zukunft“, vor allem der Rolle des Todes, die diese „eigentliche“ Zukünftigkeit erst ermöglicht. Denn hier tritt sofort die *andere* Zeit in Erscheinung, die Zeit des vulgären Zeitverständnisses, die das Grundphänomen der Zeit im Jetzt und zwar „in dem in seiner vollen Struktur beschnittenen, reinen Jetzt“ sieht, das man Gegenwart nennt. *Diese* Zeit *verdeckt* gerade die Möglichkeiten zu einem echten „Ganzsein“. Sie, die Zeit des Daseins in der Alltäglichkeit oder des „Man“, in der Durchschnittlichkeit des Miteinanderseins mit seiner Einebnung aller Seinsmöglichkeiten und dem „öffentlichen Ausgelegtsein“, ist eine Zeit, in der die Zukunft einfach das „Noch-nicht-vorhanden-sein“ und daher das Unbedrohliche und vor allem die ständige Beruhigung über den Tod ist<sup>3</sup>. Aus der „eigentlichen“ Zeit dagegen entspringen die Phänomene des Gewissens, der Schuld, der Angst<sup>4</sup>. — Daß diese Auffassung von der Zukünftigkeit des Daseins, von der Bedeutung des Todes und von der Möglichkeit des Verdeckens, ebenso aber auch

<sup>1</sup> HEIDEGGER: Sein und Zeit, S. 236.

<sup>2</sup> HEIDEGGER: S. 250.

<sup>3</sup> S. 253.

<sup>4</sup> S. 270 ff.

der Verwurzelung der „Existenzialien“ (Angst, Schuld, Gewissen) in der *Zeit* gerade für die Psychotherapie als Wissenschaft von besonderer Bedeutung ist, wird sich bald zeigen.

KLAGES beargwöhnt demgegenüber gerade die Zukünftigkeit der Zeit, weil sie ihm das eigentliche Element des *Willensdranges* (der seinerseits aus der dreimal verfluchten „Geistseite“ des Menschen kommt) samt dessen *Zweckbezogenheit* ist<sup>1</sup>, und läßt deshalb in seinem kontemplativen Lebensgefühl die Zukunft „auf sich zukommen“, während die meßbare, nicht wirkliche, gegenständliche, unlebendige Zeit ihm *aus der Vergangenheit in die Zukunft geht*<sup>2</sup>, (eben kraft jener Zweckbezogenheit des Willens). Im Grunde genommen sehen beide Betrachter dasselbe, wenn auch durch die ganz verschiedenen Ziele und Grundhaltungen verschieden gefärbt: den Gegensatz der „uneigentlichen“, „unwirklichen“, „unlebendigen“ Zeit, für die das Zukünftige lediglich das Noch-nicht-vorhandene ist, und der „echten“, „wirklichen“ Zeit, in der der „Augenblick“ ja auch nur deshalb die Zukunft „zeitig“, weil das Dasein aus dieser „zurückläuft“. Was aber die KLAGESsche Auffassung der Zeit für uns wichtig macht, ist die kaum je mit solcher Konsequenz betonte Unmöglichkeit, die „wirkliche“ — der seelischen, der Lebensseite zugehörige — Zeit zu *messen*, zu zerlegen, aus „Zeitpunkten“ zusammensetzen; die „Zeitspanne“, die meßbare Entfernung zwischen zwei Zeitstellen, bedeutet für KLAGES bereits eine „Einfälschung“ des (begrifflichen) außerzeitlichen Gegenstandes in die „wirkliche“ Zeit<sup>3</sup> (29).

Fragen wir, inwiefern diese Hinweise für die Frage der Wissenschaftsstruktur der Psychotherapie fruchtbar sein können, so sehen wir sofort, daß das *neurotische* und das *Traumsymbol* in ganz bestimmten *zeitlichen* Bezügen stehen. Erinnern wir uns: „der Augenblick geht schwanger mit der Zukunft“; diese Schwangerschaft können wir mit den anerkannten wissenschaftlichen Kategorien nicht erfassen. Zur spezifischen Struktur des seelischen Seins gehört sein Zeitcharakter. Die objektivierende wissenschaftliche Aussage aber widerstrebt grade diesem Charakter des seelischen Seins; denn sie hat den Charakter des „Gegenwärtigen“, (wie HEIDEGGER sagt), d. h. sie muß das seelische Sein aus dem zeitlichen Horizont zurückholen, sie muß es *einschließlich seiner zeitlichen Bezüge* — denn in ihnen liegt ja seine Struktur — gegenwärtig machen, um es in Gestalt von Begriffen zu einem „Vorhandenen“, nämlich einem Urteil, einer wissenschaftlichen Aussage verknüpfen zu können. Eine *adäquate* Erfassung kann das aber nicht sein; eine solche ist nur möglich, wenn wir ihr nicht den entbildernden Begriff, sondern ein Ausdrucksmittel zugrunde legen, das die vollen zeitlichen Bezüge enthält: das ist das lebendige, auf der Skala von Sein und Bedeuten ständig

<sup>1</sup> KLAGES: S. 632.

<sup>2</sup> KLAGES: S. 26/27.

<sup>3</sup> S. 30.

auf- und niedersteigende *Symbol*. Wir haben bereits früher den *dreifachen Aspekt* des neurotischen und des Traumsymbols betrachtet; wir können ihn jetzt so bezeichnen, daß die zeitlichen Bezüge ohne weiteres ins Auge springen: 1. Das Symbol zeigt die triebhafte *Herkunft* einer seelischen Haltung. 2. Es baut einen Schutz für das bedrohte Selbstgefühl, sozusagen „für alle Fälle“, also für die *Zukunft*. 3. Es versucht eine bildhafte Darstellung der *gegenwärtigen* Haltung, vor allem der Dynamik ihrer Impulse, aber jeden Augenblick ausbrechend in die von ihnen bewegte Sphäre des *Sinnes*, der geistigen Motivationszusammenhänge (30). (Der Gegensatz „kausal-final“ kennzeichnet allenfalls die beiden ersten Aspekte, für den dritten wird dieser Gegensatz wesenlos. Hier, in der *spezifisch* bildformenden Haltung, taucht eine neue Art der Zuwendung der Seele zu ihren eigenen Abläufen auf, wie ja denn überhaupt ein „Bild“, welcher Art auch immer, weder durch seine kausale Entstehung noch durch seinen Zweck zu „erklären“ ist, sondern sein Wesen einzig im *Ausdruck* findet; kurz, diese „physiognomische“ Art der Verbildung ist durch die Kategorien der andern nicht zu fassen.) Tritt so der Zusammenhang des Symbols mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft deutlich zutage, und erlangt es, irgendwie zum Ausdruck gebracht, seinen vollen Bedeutungsakzent eben durch diese ständig „mitgemeinten“ zeitlichen Bezüge, so ist doch daran zu erinnern, daß es sich hier nicht um getrennte „Zeitabschnitte“ handelt, sondern um Aspekte einer lebendigen Ganzheit: gerade der „Augenblick“ ist ja geladen mit der Zukunft, aus der sein eigentlicher Gehalt auf ihn zukommt (31).

Aber wie das lebendige Symbol geeignet ist, in alle Zeitdimensionen gleichzeitig zu weisen, sie alle zu verschmelzen und gerade dadurch das „Ganzseinkönnen“ des Daseins zu bekunden, so zeigt es seine Fähigkeit auch in der *entgegengesetzten* Richtung, indem es geeignet ist, die *echten* Möglichkeiten des „Ganz- oder Selbstseinkönnens“ durch die *Selbsttäuschungen*, die es besonders eindrucksvoll verbildert, zu *verdecken*. Das gehört zum Wesen der *Neurose*. Die hier liegende eigentümliche Analogie zu HEIDEGGERS gegensätzlichen Weisen des „eigentlichen Daseins“ mit seiner „vorlaufenden Entschlossenheit“ usf. und des „uneigentlichen“ Daseins, des „Man“, der „öffentlichen Ausgelegtheit“, des „Verfallens“ und des Verlorenseins an die von ihm „besorgte“ Welt, diese Analogie zu den Tendenzen des Symbolbildung fällt sofort ins Auge. Das Dasein weicht zurück, es *flieht* (der Neurotiker befindet sich ja stets auf der Flucht vor seinen *echten* Möglichkeiten!), sofern es sich in dieser „Uneigentlichkeit“ befindet, und damit bricht es auseinander in die getrennten Zeitabschnitte, für die das Symbol nun den verdeckenden Ausdruck bildet. Erinnern wir uns, daß „Echtheit“ und „Unechtheit“ das Kern- und Grundthema jeder Neurose bildet, und ferner, daß das Sym-



bol, seiner Natur nach gleich geeignet zum *Deutlichmachen* wie zum *Verdecken*<sup>1</sup>, die vollen zeitlichen Bezüge wesensmäßig enthält, so kann allerdings kein Zweifel mehr daran sein, daß die seelischen Abläufe in adäquater Weise nur durch das *Symbol* erfaßt werden können.

Brachten wir *Bild* und *Begriff* durch die dem Bilde wesenhaft zugehörigen, dem Begriff *scheinbar* fehlenden zeitlichen Bezüge in einen Gegensatz, so läßt sich zwischen beiden wieder eine Brücke schlagen — eben durch die *tatsächlich* in *beiden* nachweisbare Wirksamkeit der *Zeit*. Denn der *innere Zeitcharakter*, der für alles seelische Sein entscheidende Bedeutung hat, wird von HEIDEGGER mit Recht auch den KANTSchen rein rationalen Modi der „Synthesis der Apperzeption“, also den apriorischen Formen der *Urteilsbildung* beigelegt. Unmöglich, dieses schwierige Thema hier kurz und doch verständlich zu erörtern. Aber das *Ergebnis* ist *psychologisch* wichtig: *jede* erkennende Erfassung hat Zeitcharakter, so daß selbst dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile, dem Satz vom Widerspruch, der das Wesen des bloßen Denkens umgrenzt, dieser Charakter zukommt, der vorgängig *zu aller Identifizierung als solcher gehört*<sup>2</sup>. Da aber die vorgängige „Horizontbildung“ die Art der Erfassung jedes Seins bestimmt, so ist es wichtig zu hören, daß jeder Seinserfassung und somit jeder Art der Horizontbildung eine zeitigende Funktion, eine (aktive!) „Zeitigung“ zugehörig ist. Ein *grundsätzlicher* Unterschied zwischen der Bildung des Begriffs und der des Symbols liegt hier also nicht vor. Die Bildung des Begriffs ist ohne jene *synthetischen* Vorgänge, die KANT für die Urteilsbildung annimmt, und die HEIDEGGER durch den Nachweis ihrer *zeitlichen* Natur (ohne es eigentlich zu wollen!) einer bedeutsamen psychologischen Fragestellung zugänglich gemacht hat, ohne diese synthetisch-zeitlichen Operationen nicht möglich. *Für uns ist wichtig, daß sich in dieser Hinsicht das rationale Gebiet der Urteils- und Begriffsbildung und das irrationale der symbolischen Erfassung seelischer Zusammenhänge nicht grundsätzlich unterscheiden. Beide tragen Zeitcharakter und damit lebendig-seelische Struktur in ihren Wurzeln.*

Jeder sieht, worauf wir hinauswollen. Immer bestrebt, die Kluft zu schließen, die sich zwischen der „rationalen“, wissenschaftlichen Begriffsbildung und der symbolischen, „irrationalen“ Erfassung seelischer Zusammenhänge auftut, begrüßen wir jede Möglichkeit, die *gemeinsamen* Strukturen beider Bezirke aufzuzeigen. Die wichtigste Gemeinsamkeit ist der *Zeitcharakter* dieser Strukturen. Kein Zweifel, daß durch ihn ein starkes *irrationales* Moment in die rationale Sphäre eindringt, ohne daß dabei der Boden strenger „Wissenschaftlichkeit“ ver-

<sup>1</sup> WERNER, HEINZ: Die Ursprünge der Metapher. Leipzig 1919.

<sup>2</sup> HEIDEGGER: Kant und das Problem der Metaphysik, S. 175/176.

lassen wird. Die Erkenntnis des „inneren“ Zeitcharakters jeder Seins-  
 erfassung muß das Verständnis erleichtern für die „horizontbildenden“  
 Kräfte unserer geistig-seelischen Strukturen: bei der Bildung *jedes*  
 Horizonts ist eine „zeitigende“ Funktion am Werk. Die „synthetische“  
 Kraft dieser „Zeitigung“ ist es, die uns *Identifizierung*, die Voraussetzung  
 jeder Art von erkennendem Erfassen, ermöglicht. Von den (so geschaffenen  
 und erfaßten und *in* der Schöpfung erfaßten!) zeitlichen Bezügen  
 müssen wir ausdrücklich *absehen*, wenn wir den *Begriff* als Endprodukt  
 und geronnenen Niederschlag, als Münze und Anweisung von Hand zu  
 Hand geben, immer in Sorge, er könne in die heimatliche Region der  
 „Mütter“ ausbrechen und sich damit unserer geistigen Fessel entziehen<sup>1</sup>.  
 Das Symbol aber befindet sich gewissermaßen noch in Freiheit, es hat  
 die *volle* Kraft der „Zeitigung“, die auch der Begriff besaß, solange die  
 „Synthesis“ am Werke war, ihn zu bilden (32). Nur verfährt die „Re-  
 kognition“ (KANT) zum Zwecke der begrifflichen Identifizierung anders  
 als zum Zwecke der symbolischen: kommt es ihr bei jener auf Wieder-  
 finden des Gleichen oder richtiger des durch ihr „zeitigendes“ Bilden  
 Gleichgemachten an, so begnügt sich die symbolhafte Identifizierung  
 mit emotional eindrucksvollen Ähnlichkeiten, die dem Wiederfindungs-  
 bedürfnis der „bildschauenden“ tieferen Schichten entstammen und  
 deren wirksame Wirklichkeit behalten haben. Indem HEIDEGGER jene  
 „Zeitigung“ für *jede* Art geistig-seelischer Zuwendung aufzeigt, sprengt  
 er, ohne es ausdrücklich zu sagen, den Kreis, den KANT so gezogen hat,  
 daß er lediglich die synthetische Funktion des *rationalen Urteils* heraus-  
 arbeitete: auch das seelische Sein galt KANT genau wie der Antike  
 (ARISTOTELES an der Spitze) als „Vorhandenheit“, als ständige Anwesen-  
 heit wie *jedes* Sein, als  $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , mit der Bestimmung des Seins vom  
 „Jetzt“ her<sup>2</sup>. Wir aber wissen nun, daß sich uns die seelischen Abläufe nur  
 erschließen, wenn die zeitigende Funktion mitwirkt, die ihr Wesen im  
 „Sich-vorweg“, in der „Zukünftigkei“ hat, in der freilich auch die „Ge-  
 wesenheit“ und die Gegenwärtigkeit wirksam sind, eine zeitliche Struk-  
 tur, die — soviel ist jetzt deutlich — nur durch das lebendige Symbol  
*angemessen* zu erfassen ist. Das *A priori der Horizontbildung* ist hier ein  
 anderes als im Bereiche der Bildung des rationalen Begriffs. Auch im  
 mathematisch-physikalischen Bereich kann nur das „im vorgängigen  
 Entwurf Entworfenen“ begegnen, und wenn wir die „kopernikanische  
 Drehung“ Kants im Sinne von Horizontbildung auffassen, so wird auch  
 ein anderer Horizont als der mathematisch-physikalische wissenschaft-  
 lich zulässig sein, falls das innerhalb dieses Horizonts begegnende Sein eine  
 angemessene Artikulation gemäß dem vorgängigen Entwurf seiner Seins-

<sup>1</sup> Z. Neurol. Bd. 153, S. 135.

<sup>2</sup> HEIDEGGER: Kant und das Problem der Metaphysik, S. 230/231.

verfassung zeigt. Die „innere Zeitlichkeit“ fehlt bei *keiner* Horizontbildung, sie tritt allerdings im Bereiche der rationalen Urteilsbildung am wenigsten hervor. Bei der Erfassung des seelischen Seins drängt sie sich dagegen mit ungeheurer Kraft auf; die emotionalen Heizkräfte mit ihrem gefühlsbetonten Hinweis auf die Vergänglichkeit, auf Ziel und Ende, auf sehnsüchtig aus der Zukunft erhoffte Erfüllungen, und was sonst dem „Strom des Lebens“ Impulse geben mag, — alle diese Kräfte lassen den Zeitcharakter *dieser* Abläufe viel unmittelbarer aufleuchten.

## 8. Vom Wesen des Todes als einer „horizontbildenden“ Macht.

Vor allem aber bezieht diese Horizontbildung ihre Dynamik aus einer Macht, die irgendwie in das Leben „hereinsteht“, es „zukünftig“ macht, ja, wie HEIDEGGER meint, das eigentliche zeitbildende Phänomen im menschlichen Dasein darstellt: in dem „Zurücklaufen“ vom Tode findet der Zeitcharakter des Lebens seine eigentliche Begründung, sei es, daß das Dasein in der „Entschlossenheit zu seiner eigensten Möglichkeit“, eben dem Tode, „existiert“, sei es, daß es sich diese eigenste Möglichkeit in der Flucht vor ihr und in der Alltäglichkeit *verdeckt*. Es kann kein Zweifel sein, daß hier wieder der Kern einer bedeutsamen *psychologischen* Fragestellung liegt. Diese Auffassung HEIDEGGERS gibt dem „Rücklaufcharakter“ seelischer Abläufe durch das Zurücklaufen vom Tode ihr eigentliches Gewicht. Wir fragen nicht, ob sie „richtig“ ist, sondern ob sich ein angemessener Horizont bilden läßt, unter den das seelische Sein, das in dieser Auffassung „gemeint“ ist, gestellt werden kann, so daß sie *psychologisch* fruchtbar wird und geeignet, Wesen und Eigenart seelischer Abläufe zu erleuchten. Die HEIDEGGERSche Antwort auf die Frage, wovon das Dasein „zurückläuft“, kann dabei je nach der weltanschaulichen Haltung gebilligt oder als unzutreffend, einseitig, ja anstößig empfunden werden — darauf kommt es hier nicht an. Zur Erörterung steht lediglich die *psychologische Relevanz* dieser Antwort; insbesondere könnten wir fragen, ob sie uns Wesentliches von den in der *psychotherapeutischen* Tätigkeit erfaßten seelischen Abläufen erschließt. Das ist in der Tat so.

Das Lebensgefühl des einzelnen Menschen wie das ganzer Gruppen, Zeitalter und Kulturen reagiert in sehr verschiedener Weise auf das schlechthin in jedem „irgendwie“ wirksame Erlebnis, „daß im Dasein immer noch etwas *aussteht*, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht wirksam geworden ist“, auf seine *Unabgeschlossenheit*<sup>1</sup>. Dieses „Noch-nicht“ des Daseins „gehört“ zu ihm, ganz anders als die noch nicht erreichte *Vollendung* anderer „Dinge“ zu ihnen gehört<sup>2</sup>: in diesem Sinne ist

<sup>1</sup> Vgl. Anhang Nr. 31 zu S. 43.

<sup>2</sup> HEIDEGGER: Sein und Zeit, S. 243.

der Tod, mit dem sich das Dasein in seinem *eigensten* Seinkönnen bevorsteht und worin alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst werden, ein „ausgezeichneter Bevorstand“<sup>1</sup>. — Kein Zweifel, daß die Art, wie der Mensch diesen „Bevorstand“ erlebt, bestimmend für viele Lebenskonflikte und insofern psychologisch belangreich sein kann; besonders mächtig zeigt er sich in den seelischen Abläufen des *Neurotikers*. Hier ist er ein Aktionszentrum, oft das wichtigste, bestimmt die Haltung gegenüber dem Leben und bekundet sich in der Symbolwelt der Träume wie in allem ausdruckshaften Tun. Gewiß hat HEIDEGGER nichts von alledem unmittelbar im Auge, wenn er die beiden möglichen Formen des Daseins einander gegenüberstellt: das „eigentliche Sein zum Tode“ als das Sein zu einer ausgezeichneten Möglichkeit mit dem „Sichentwerfenkönnen“ auf dieses eigenste Seinkönnen und dem Sich-selbst-verstehen in diesem Seinkönnen<sup>2</sup> (wobei der Tod zwar *vereinzelt*, aber gerade um das Dasein verstehend zu machen für das *Mitsein* der anderen)<sup>3</sup>, — und auf der andern Seite das Dasein, das sich diese Möglichkeit des eigentlichen Seinkönnens in der Flucht verdeckt und ihr ausweicht. *Dieses* Dasein ist eine Modifikation des andern (abkünftig von ihm und ihm irgendwie zwangsläufig zugeordnet); auch ihm geht es um dieses eigenste Seinkönnen, wenn auch nur im Modus einer unbehelligten Gleichgültigkeit *gegen* die äußerste Möglichkeit seiner Existenz<sup>4</sup> oder auch im Modus des „*Denkens*“ an den Tod, des „*Grübelns*“ über ihn, „das ihn durch ein berechenbares Verfügenwollen über ihn“ abschwächt<sup>5</sup>.

Daß HEIDEGGER hierbei nicht die neurotische Haltung im Auge hat, ist klar; ganz abgesehen davon, daß er jede empirisch-psychologische Fragestellung ablehnt, erkennt er ja gerade *beide* Haltungen als zum *Wesen* des „Daseins“ d. i. des Menschseins gehörig. Wenn es uns aber gleichwohl aus seiner Darstellung (trotz der, wie er selbst sagt, eigentümlichen Formalität und Leere aller ontologischen Charakteristik)<sup>6</sup> wie aus dem tiefsten Grunde alles Seins anweht, so ist das nur möglich durch die *seelische Substanz* dieser Darstellung, nur dadurch, daß hier, fern von jeder speziellen psychologischen Erfahrung, seelische Haltungen getroffen werden, die in uns allen lebendig sind; nicht zum wenigsten leuchten sie in der psychotherapeutischen Gemeinschaft Arzt—Kranker auf. Nicht als ob der Neurotiker die „uneigentliche“, der seelisch Ausgegliche die „eigentliche“ Haltung gegenüber dem Bevorstand des Todes zeigte. Der Neurotiker hat vielmehr die gleichen Züge wie der „Normale“, wenn auch wie im Hohlspiegel verzerrt. Die Flucht vor dem Tode im Verlorensein an das „Man“, an den Alltag, ist auch die Haltung des „Durchschnittsmenschen“, und nur in gesteigerten Augenblicken wird er zu der eigentlichen Haltung fähig, die die ständige Bezogenheit auf den Tod

<sup>1</sup> S. 250/251.<sup>2</sup> S. 260.<sup>3</sup> S. 264.<sup>4</sup> S. 255.<sup>5</sup> S. 261.<sup>6</sup> 248.

ausdrücklich anerkennt und als „Existenzial“ des „eigentlichen“ Daseins auf sich nimmt. Aber freilich kann der Tod als wirkende Macht in sehr verschiedenem Grade „lebendig“ sein, und in ganzen Kulturbezirken bestimmt, wie BAEUMLER es in bezug auf die *Romantik* sagt<sup>1</sup>, das Todeserlebnis das Lebensgefühl. Doch auch viele andere geistige Gestalten „philosophieren aus dem Tode“, nicht aus dem Leben; so das Urgriechentum, NIETZSCHE, KLAGES (gerade durch seine Flucht in das „Leben“), das Christentum, HEIDEGGER, wahrscheinlich auch die Psychoanalyse<sup>2</sup> und vieles andere. Unmöglich kann man das, was allen diesen so äußerst verschiedenen Gestalten gemeinsam ist, die ungeheure Wucht des Todeserlebnisses, als „krankhaft“ bezeichnen. Zum mindesten hätte man damit etwas Wesentliches nicht ausgesagt oder gar den Sachverhalt erschöpfend bezeichnet, so leicht es auch ist, in allen diesen Haltungen „neurotische“ Züge nachzuweisen. Jene Todessehnsucht, die der Romantik ihre spezifische Färbung gibt (33), und die auch viele andere Haltungen prägt, sie ist doch wohl, psychologisch betrachtet, in dem Bestreben verankert, über den Tod irgendwie zu „verfügen“, ihn zu entwaffnen („Tod, wo ist dein Stachel?“), ihn als eine zwar ernste, aber bei gutem Willen doch befriedigend zu erledigende Angelegenheit sich nahe zu bringen, kurz denn auch eine Art Flucht vor dem bedrohlichen Ereignis des Todes. Aber es ist nicht die Flucht des oberflächlichen Alltagsmenschen, der das bevorstehende Ereignis verharmlost und sich darüber beruhigt — es kommt wohl einmal, aber Gott weiß wann, jedenfalls jetzt noch nicht, es ist nicht der Mühe wert, sich damit zu befassen<sup>3</sup> —, ebensowenig die des harten Willensmenschen, der dem Tode „mutig ins Auge schaut“ und eben darin Befriedigung seines Selbstgefühls und Abwehrbedürfnisses findet; es ist eine weichere, tiefere, „seelenvolle“ Haltung, die hier zum Ausdruck kommt; eine Haltung, die nun im Neurotiker bis zur Karikatur gesteigert ist. Denn die *Angst*, die das Grundelement seiner „Gestimmtheit“ bildet, ist im Grunde *Todesangst*, ein „Existenzial“, eine Grundbefindlichkeit des Daseins, die „Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert“<sup>4</sup> (34). In dem Spiel zwischen Arzt und Krankem um dessen Seele spielt der Tod als Dritter mit. In diesem Sinne ist er eine seelische Realität, oder um ganz nüchtern zu sprechen, eine „psychische Funktion“, die der wissenschaftlichen Erfassung zugänglich gemacht werden kann. Freilich leuchtet ein, wie sehr man diese „Funktion“ ihrem eigentlichen

<sup>1</sup> BAEUMLER: Der Mythos von Orient und Occident. Aus den Werken von J. J. BACHOFEN, S. XXXI. München 1926.

<sup>2</sup> KUNZ: Die Psychoanalyse als Symptom einer Wandlung usw. Zbl. Psychother. Bd. 4, Heft 5—8, S. 502/503, 508.

<sup>3</sup> HEIDEGGER: Sein und Zeit, S. 252—260.

<sup>4</sup> HEIDEGGER: S. 185, 251.

Wesen entfremden würde, wollte man sie der *zeitlichen* Bezüge entkleiden, um sie in die Sphäre des zeitenthobenen „wissenschaftlichen“ Begriffs zu „erheben“. Grade diese zeitlichen Bezüge mit ihrem eigentümlichen „Sich-vorweg“ sind es ja, in denen die unwiderstehliche Macht des Todeserlebnisses zum Ausdruck kommt. Sie mitzuerfassen kann nur gelingen, wenn wir uns der „zeitigenden“ Funktion des *Symbols* bedienen, wie es im Traum und im neurotischen ausdruckshaften Verhalten seine Wirkung zeigt.

Die Problematik des Todes ist durch eine *psychologische* Behandlung natürlich nicht zu erschöpfen. Für uns kommt er hier lediglich als wirkende Potenz im Getriebe der seelischen Abläufe in Frage, zumal da er als seelische Realität etwas *Ursprüngliches* ist, wenig abhängig von der Relevanz der andern Ordnungen, in die ihn der einzelne Mensch oder die Gemeinschaft, der dieser angehört, zu stellen gewohnt ist. Grade in den Konfliktsituationen des Neurotikers kommt er als diese elementare seelische Macht zur Wirkung und überschwemmt gewissermaßen die Grenzen, in die ihn jene andern Ordnungen (biologischer, gesellschaftlicher, religiöser Art) sonst zu bannen pflegen. Daß der Tod ein wesentliches Moment des „zeitigenden“ Charakters des Daseins ist, daß er in jedem ernsteren Konflikt, und in ganz spezifischer Art im neurotischen Konflikt, sein grade in der Verdeckung besonders wirksames Antlitz zeigt, — *das* ist es, was uns hier angeht und gerade durch die Erfahrung des Psychotherapeuten immer wieder bestätigt wird.

Das ist das ungeheure *seelische* Fundament der „Existenzialontologie“, während HEIDEGGER allein die „ontologische“ Frage nach der spezifischen Seinsart des menschlichen Daseins im Auge hat. Solche rein phänomenologischen Deduktionen, die ja einem bestimmten weltanschaulichen Boden entwachsen, können gebilligt oder angefochten werden, je nach der eigenen weltanschaulichen Haltung des Kritikers. Wer dem Tod als „Ende“ diese Bedeutung nicht beimißt, kann auch im „Zurücklaufen“ nicht ein Grundphänomen sehen, und wer im „Widerfahrnis“ des Todes als einer *außerhalb* des Lebens stehenden Macht das Wesentliche sieht, kann unmöglich gleichzeitig die *Immanenz* des Todeserlebnisses anerkennen und phänomenologisch herausstellen. Hier kann man mit überschärften Argumenten ins Unendliche greifen, die „völlige Unhaltbarkeit“ der einen oder der andern Position nachweisen oder in schlichter Gläubigkeit eine Haltung gewinnen, die eine solche Dialektik als wesenlos erscheinen läßt, — die *seelische* Relevanz des Todes als wirkender Macht wird dadurch nicht berührt. Es ist gerade das Mißliche der HEIDEGGERschen Existenzialontologie, daß sie ihre außerordentlichen seelischen Fundamente für den Kundigen zwar ahnen läßt, sich selbst aber im luftverdünnten Raume phänomenologischer Begriffsspaltungen hält und damit ständig dem Zugriff von der Seite noch spitzerer Distinktionen ausgesetzt ist; die seelischen Grundlagen können dadurch nur *scheinbar* entwertet werden (35). Dem Psychologen erscheinen solche Angriffe unwesentlich, weil sie in der Seins-ebene, die für seine Aufgabe allein Bedeutung hat, gar nicht wirksam werden können.

Der Tod (so habe ich zusammenfassend bereits früher einmal gesagt)<sup>1</sup> ist eine Macht *im* Leben (eine wie ungeheure Macht, zeigt uns bis zur Karikatur der *Neurotiker*) und zwingt es zu dauernder Stellungnahme. Ob wir ihn aber als immanent, transzendent oder kontingent ansehen, ob wir ihn als sinnvoll, sinnlos oder sinnwidrig, als Naturbegebenheit, als Erwartung, Tröstung oder Hoffnung, als Ende eines „Seins zum Tode“ oder gar als Trieb oder Teilerscheinung der allgemeinen Entropie des Geschehens auffassen, — alles das verblaßt vor seiner Erscheinung als *seelischer Wirklichkeit*, die als spezifische Macht (wenn auch nicht als einzige) die seelischen Abläufe (und gerade auch die des *Neurotikers*!) entscheidend bestimmt, so sehr auch die mannigfachen Arten der möglichen Erfassung das Erlebnis des Todes färben und unser Handeln beeinflussen können; wobei es fast ergötzlich ist zu sehen, wie jede Art der Erfassung jeder andern vorwirft, im Grunde entspringe sie einer (irgendwie als unwürdig empfundenen) Flucht vor dem Tode.

Der Tod als *horizontbildende Macht*! Wie wesentlich aber Klarheit über die im *Entwurf* der Seinerfassung geschehende vorgängige Horizontbildung gerade auf seelischem Gebiete sein muß, — das ist uns, wie ich meine, durch das Gesagte deutlich geworden. Daß die Psychoanalyse sich um eine solche vorgängige Horizontbildung nicht gekümmert hat, daß sie das seelische Sein unbesehen unter den als selbstverständlich vorausgesetzten Horizont der wissenschaftlich-rationalen Begriffsbildung gestellt hat, das hat vielfach zu völliger Ablehnung des gesamten ungeheuren von ihr beigebrachten „Materials“ geführt. Dieses Material ist wirklich da. Aber unsere Frage fragt nicht allein, *was wirklich da sei* — das fragt *jede* wissenschaftliche Frage —, sondern was wir überhaupt unter „Wirklichkeit“ verstehen sollen: daß es *Grade* der Wirklichkeit gibt, das hat uns die Betrachtung des lebendigen Symbols gelehrt. Die Antwort muß, soweit es sich um seelisches Sein dreht, die offenen Grenzen zu vermeiden suchen, sowohl nach der Seite des — doch wieder objektivierten! — Mythischen, des Reiches produktiver Phantasie, als auch nach der anderen Seite, dem Gebiete der abstrakten und von der lebendigen Wirklichkeit ganz abgelösten Formalisierung. Die Existenzialontologie HEIDEGGERS gibt uns freilich auch keine erschöpfende Antwort (beansprucht es auch gar nicht); sie zeigt uns zwar mit unnachahmlicher Schärfe, wie seelisches Sein seiner Seinsart gemäß unter einen besonderen, spezifischen Horizont gestellt werden muß, sie läßt diesen aber gewissermaßen leer, überläßt es uns, die Dinge selbst herbeizuschaffen, die hier ihren „Ort“ einzunehmen haben, eben die seelischen Abläufe. Es ist das System der „leeren Horizonte“, das wir in die Hand bekommen. Was wir erstreben, ist indessen nicht dieses, ebensowenig aber ist es eine

<sup>1</sup> Z. Neurol. Bd. 156, S. 80.

Psychologie im bisherigen Sinne, die das seelische Sein in das Prokrustesbett der Seinsart des „Vorhandenen“, der rationalen Ordnungen, der begrifflichen Erfassung zwingt. Wir suchen vielmehr eine *Existenzialpsychologie*, in der das seelische Sein von vorneherein unter dem angemessenen Horizont steht, aber unter ihm stehen *bleibt* und nicht zum Zwecke der Erfassung und Verständigung unter einen ihm fremden überführt werden muß. Zu diesem Mittelpunkt streben alle unsere Darlegungen: kein Wort — wie man spüren muß —, das nicht von diesem Geiste durchtränkt wäre.

## 9. Die kognitive und die heilende Synthese.

Zunächst aber drängt sich eine andere Frage unmittelbar auf. Es ist ständig die Rede von „Horizontbildung“, „Stellen unter einen Horizont“, „angemessener Erfassung“, „Zuwendung“, „Einreihung“ usw. Das sind alles Bezeichnungen für ein aktives Tun, und da fragt es sich, *wer* hier tätig sei, *was* denn als „Gegenstand“ dieses Tuns zur Verfügung stehe, worin das *Ergebnis* dieser Aktivität liege. Wenn hier sofort das vieldeutige Wort „*Synthese*“ — Zusammensetzung — auftaucht, so sei gleich bemerkt, daß es sich bei der Erfassung seelischer Abläufe unmöglich um eine nachträgliche Zusammenstückung von einzelnen vorher durch eine „Analyse“ gewonnenen Teilen handeln kann. Wir wissen, daß auch die KANTSche Synthese, die sich auf die Erfassung *rationaler* Zusammenhänge richtet, nicht so gemeint ist. Im Gegenteil, grade darin lag ja KANTS „kopernikanische Drehung“, daß (wie wieder HEIDEGGER feststellt) nicht nur die *Rechtmäßigkeit* der Vorstellungsverbindungen aus dem Seienden selbst, worüber man urteilt, *beigebracht* wird, daß es vielmehr apriorische Strukturen sind, die „Gegenständlichkeit“ (nicht Gegenstände) und den Horizont, innerhalb dessen Seiendes erfahrbar wird, erst *bilden*<sup>1</sup>. Ein *Bilden* der „Seinsverfassung des Seienden“ ist hier bereits am Werke: andernfalls, d. h. wenn diese erfassende Synthese nicht die Seinsverfassung des Seienden im Entwurfe bereits beibrächte, könnte es gar nicht *als* das, was es ist (und was es „ist“, ist es eben durch dieses „Bilden“), begegnen<sup>1</sup>. Hier haben wir die *erfassende Synthese*. Eine solche ist aber nicht nur im Bezirke des rationalen „Beziehungstiftens“, der Urteilsbildung (das für KANT allein in Frage kam), sondern auch in der spezifischen Art der Erfassung der seelischen Abläufe wirksam, obgleich hier ganz andere Kräfte des „Gemütes“ am Werke sind: Synthese findet auch hier statt, ebenfalls mittels apriorischer Strukturen (die uns später noch beschäftigen werden). Daß es die „zeitigende“

<sup>1</sup> HEIDEGGER: Kant und das Problem der Metaphysik. 112. S. 12—14.



Funktion ist, die in *beiden* Arten der „Bildung“ wirksam ist und eine Brücke zwischen ihnen schlagen kann, das haben wir gehört. Durch den „zeitigenden“ Charakter auch dieser Synthese ist sie irgendwie verwurzelt mit der Synthese im rationalen Urteil; das ist um so weniger wunderbarlich, als wir ja durch KLAGES wissen, daß auch dieses seine *Wurzeln* in die Schicht der symbolischen Identifizierungen senkt.

So ist eine „Synthese“ (wenn auch sehr verschiedener Art) bei jeder Seinserfassung im Spiel, und selbst die Schicht der „Bilderschau“ kann nicht rein „pathischer“ Natur sein, da ohne einen vorgängigen Entwurf der Bilder, *als* Bilder (der „Bildhaftigkeit“, entsprechend KANT-HEIDEGGERS „Gegenständlichkeit“) diese gar nicht als solche „begegnen“ könnten. Die Synthese indessen, die für den *Psychotherapeuten* vorwiegend Bedeutung hat, geht darüber hinaus. Wenn wir von einer „heilenden“ Synthese sprechen, so müssen wir sie von jener andern, die wir „kognitive“ Synthese nennen könnten, unterscheiden. Es ist allerdings Wert darauf zu legen, daß hier keineswegs die gleiche Bezeichnung auf zwei ganz verschiedene Vorgänge angewandt wird, nur weil in beiden ein „Zusammenfügen“ stattfindet (bei der „kognitiven“ Synthese handelt es sich ja nicht um ein nachträgliches Zusammenfügen von *ursprünglich* Getrenntem, da kraft der spezifischen apriorischen Strukturen *in* der Erfassung bereits die „Zusammenfügung“ liegt); vielmehr wachsen diese beiden Arten der Synthese unmittelbar aus einer organischen Einheit heraus, *und nur auf Grund der „synthetischen“ Erfassung der seelischen Abläufe ist die „heilende“ Synthese möglich.* Denn was erstrebt diese? Wir wissen, daß eine angemessene Erfassung nur in der Gemeinschaftsstruktur der psychotherapeutischen Gemeinschaft Arzt — Kranker erfolgt; nur so kann auch (in ständiger beiderseitiger „Resonanz“) die Konfliktsituation erhellt werden, die in den neurotischen Erscheinungen ihren symbolischen Ausdruck findet, nur so aber auch im Gefüge der seelischen Strukturen sich die Bruchstelle zeigen, die eine Spaltung, ein Auseinanderweichen von Zusammengehörigem, eine Dysharmonie zwischen „oben“ und „unten“, ein Stocken und Gerinnen der das organische Gesamtgefüge durchblutenden Säfte bedeutet und den eigentlichen „Gegenstand“ der „heilenden Synthese“ bildet. Was getrennt ist, aber ursprünglich organisch zusammengehört, und was *als* zusammengehörig die „kognitive“ Synthese erfaßt hat, das soll die heilende Synthese wieder vereinigen. Ihre Aufgabe ist es, alle Kräfte der Seele zu durchgreifen, um das Erlebte, Erschaute und Erkannte in veränderte innere Haltung und in wertvolle *Tat* umzusetzen. Die Frage, wieweit hier eine *vis medicatrix naturae* wirksam ist, kraft deren das Aufdecken der seelischen Bruchstellen genügt, damit sie sich „von selbst“ wieder zusammenfügen, wieweit nach der Aufdeckung eine systematische Schulung, Übung und Wegweisung stattfinden muß, diese Frage wird je nach der persönlichen

Erfahrung des Psychotherapeuten, aber auch je nach der „Schule“, der er angehört, sehr verschieden beantwortet.

Der „strenge“ Analytiker ist bekanntlich überzeugt, daß durch Aufdeckung der triebhaften Genese der krankhaften Haltung alles geleistet sei, daß in der Analyse auch die „Synthese“ liege, indem gewissermaßen durch die Zwischenschaltung der schematischen Person des Arztes die „Libido“ von den Symptomen gelöst, dann aber vom Arzte wieder freigemacht und der Kranke durch Verhinderung der Flucht der Libido ins Unbewußte zu einer neuen Entscheidung genötigt würde: dadurch würde der Entfremdung zwischen Ich und Libido ein Ende gemacht<sup>1</sup>.

Bekanntlich war es JUNG, der die Unzulänglichkeit der „reduktiven Analyse“ für viele Fälle betonte und den synthetischen, aufbauenden Charakter der Behandlung mit dem Ziel der Selbstverwirklichung, der „Individuation“, in den Vordergrund stellte, mit seiner tiefen Lehre von dem *kompensatorischen* Verhalten der unbewußten Vorgänge zum Bewußtsein und vom kollektiven Unbewußten, dessen Bilder und Symbole unsere Synthese zur Integration der Persönlichkeit heranzieht.

Diese JUNGSche Lehre ist eine der fruchtbarsten Konzeptionen und nach meiner Erfahrung für die psychotherapeutische Arbeit unentbehrlich. Erst auf diesem Grunde war auch der Weiterbau durch JUNGS selbständigsten Schüler, G. R. HEYER, möglich; dieser bahnt so eine integrale Betrachtungsart des gesamten psychophysischen Geschehens an, die geeignet ist, das Tor zu ganz neuen ärztlich-wissenschaftlichen Fragestellungen aufzureißen.

Ich kann dem Einwande L. BINSWANGERS nicht ohne weiteres beipflichten, im *kollektiven Unbewußten* treibe der Gegensatz von „Geist“ einerseits, von *Bild und Gefühl* andererseits ungelöst sein Wesen: wenn *hier* bereits alle zur Selbstregulierung der Gesamtpsyche nötigen Elemente vorhanden seien (wie JUNG will), so werde das Problem nicht gefördert, sondern auf die Elemente abgewälzt<sup>2</sup>. — Zweifellos rührt dieser Einwand an die schwierige Frage, ob und inwieweit in den „urtümlichen“ Bildern bereits „Geist“ investiert ist. Das muß man tatsächlich annehmen (wie wären sonst „Bilder“ möglich? KLAGES bezeichnet zwar auch die rein *vegetativen* Vorgänge als „schlafendes Schauen der Bilder“; aber darum handelt es sich ja gerade *nicht*). Wenn BINSWANGER sich HERAKLITS Ausspruch zu eigen macht, im Traume, also im Bild und Gefühl, habe jeder seine *Privatwelt*, die eigentliche Verständigung in einer göttlich-menschlichen *Gemeinschaft* sei dagegen nur durch den Geist, den Logos möglich, und auch in der psychotherapeutischen Behandlung sei das Ziel (die Lösung von der „Übertragung“) eine echte Vergeistigung, ein immer helleres geistiges Wachsein, so ist das nur zutreffend, wenn man „Geist“ nicht im Sinne von KLAGES, sondern z. B. im Sinne von HEGEL auffaßt, als Potenz also, die sich bereits *alle* Lebenskräfte amalgamiert hat und von ihnen getragen, sich zum Bewußtsein kommt. Nur in *diesem* Sinne kann der Geist zu einer wirklichen Verständigung in einer menschlichen (und gegebenenfalls göttlichen) *Gemeinschaft* dienen. Diese hat aber ihre eigentliche Grundlage in den Schichten,

<sup>1</sup> FREUD: Werke 11, S. 216; 7, S. 472, 477.

<sup>2</sup> BINSWANGER, L.: Traum und Existenz. Neue Schweizer Rundschau, 23. Jg. (1930) S. 673 u. 766.

die *unterhalb* des Bewußtseins liegen, und andererseits wurzeln ja die „Privatbilder“ im Gemeinschaftserleben. Läßt man das mehrdeutige Wort „Geist“ (bei dem nie klar zum Ausdruck kommt, wieweit wir ihn „hinab“-reichen lassen), hier beiseite, und ebenso den *Logos* im Sinne der Griechen (die den *lógos leben*, und für den das gleiche gilt), und sagt man statt dessen „Ratio“ oder „Intellekt“, so wären nur *Mischung und Entmischung* in den verschiedenen Schichten von verschiedener Art, und *rein* rationale (*scheinbar* ganz eigenwertige und von der „Bilderschicht“ losgelöste) Gestaltungen lägen zwar ganz „oben“, wären aber auch völlig leer. Die Frage dagegen, ob bereits, wie JUNGE will, im Unbewußten alle zur Selbstregulierung der Gesamtpsyche notwendigen „Elemente“ vorhanden seien, die nur gewissermaßen die Augen noch nicht aufgeschlagen hätten, oder ob ganz *neue* Elemente zur Bildung der rationalen Schicht hinzutreten müßten, diese Frage ist „metaphysischer“ Natur und somit in unserem Sinne unlösbar. Es steht lediglich zur Diskussion, welche Auffassung *psychologisch fruchtbarer* ist. BINSWANGER vertritt hier genau wie KLAGES den streng dualistischen Standpunkt, nur mit entgegengesetzter *Wertung*. KLAGES sieht sich durch seinen Dualismus nicht verhindert, die *Wurzeln* der rationalen Begriffsbildung in der Schicht der Bilderschau zu suchen. Auch diese Haltung muß irgendwelche „Rezeptoren“ annehmen („Störungsstellen des Lebens“ nach KLAGES), mittels derer die Schichten sich verankern. Lebensnäher und psychologisch fruchtbarer scheint mir aber die andere Haltung zu sein, für die die „Elemente“ der „oberen“ Schichten bereits in den „unteren“ wirksam sind, so daß sie nicht gewissermaßen mechanisch aneinandergehakt zu werden brauchen, sondern sich in wechselnder Mischung organisch durchdringen. Gerade in der Erfassung der seelischen Abläufe in der Gemeinschaftsstruktur Arzt—Kranker ist diese ständige lebendige Bewegung spürbar, so daß die pathische „Lebensfunktion“ (Träumen heißt „ich weiß nicht, wie mir geschieht“, BINSWANGER) und die wache Aktivität (wachend macht der Mensch (Lebens-)Geschichte, desgl.) ständig zu einer Einheit verschmelzen. Auch für BINSWANGER sind „Leben als Funktion“ und „Leben als Geschichte“ zwar Größen, die sich nicht auf einen Nenner bringen lassen, doch läßt auch er sie in einem gemeinsamen Grunde wurzeln: der „Existenz“.

Wie man sich auch die *Verknüpfung* der Schichten vorstellen mag, die JUNGSche „Integration der Persönlichkeit“ aus den einander *entfremdeten* Schichten ist auch unser therapeutisches Ziel. Es ist hier nicht der Ort, darauf näher einzugehen. Auch werden sich kaum *allgemeine* Regeln darüber aufstellen lassen, in welcher Weise die Struktur der aus ihrem organischen Gefüge geratenen Seele wiederhergestellt werden kann, schon deshalb nicht, weil diese Wiederherstellung auf dem Wege über eine Gemeinschaftsstruktur erfolgen muß, die wegen der persönlichen Eigenart der Partner sehr verschiedene Züge trägt, und da ja auch das *Ziel* der Behandlung — je nach dem seelischen *Niveau* des Kranken — vielfältiger Abwandlung fähig ist. Die Zielsetzung richtet sich nach den der Persönlichkeit des Kranken adäquaten *Lebenswerten*. Tief erfaßt und zweckmäßig formuliert hat J. H. SCHULTZ solche Stufen von „Existenzialwerten“: Gesundheit, Glück, Sicherung, Weltanschauung, Selbständigkeit und Freiheit, Selbstverwirklichung<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> SCHULTZ: Die seelische Krankenbehandlung, S. 242 ff. 4. Aufl. 1930.

Der JUNGschen Auffassung kann ich aus Eigenem beistimmen: bei den Neurosen der ersten Lebenshälfte kann die „reduktive Analyse“ das Wesentliche sein. Hier ist vor allem der Schutt der lebensgeschichtlich bedingten unechten Haltungen wegzuräumen, um für die Findung des eigenen, echten Selbst die Bahn freizumachen. Der Neurotiker hingegen, der die Lebensmitte überschritten hat, bedarf der *synthetischen* Arbeit, der Wegweisung und Aufzeigung eines höheren Ziels, das sich in der Anpassung an die Lebensaufgaben und der Wiedererlangung der Genußfähigkeit nicht erschöpft (JUNG, HEYER).

Ergänzend könnte ich dabei auf die Grundhaltungen hinweisen, das *Hingabe-* und das *Abwehrstreben*, die in allen neurotischen Konflikten wirksam sind, in sehr wechselnder Mischung zwar, häufig schwer trennbar verfilzt, manchmal leicht auseinanderzuklauben. Bald trägt das eine, bald das andere mehr die Züge des *Primären*, des Echten, während das *Kompensatorische* der entgegengesetzten Haltung deutlich ins Auge fällt. Je stärker das *Bedürfnis nach Hingabe* (an eine Person, Sache, Idee, die Natur oder was immer) entwickelt ist, um so wirksamer kann die Furcht werden, *sich selbst zu verlieren*, *um so stärkere Abwehrkräfte* werden dann wachgerufen: Nicht zu nahe kommen! Distanz um jeden Preis! Die Spannung zwischen Kontaktbedürfnis und Kontaktscheu infolge übermäßiger Abwehr kann unerträglich werden, die Abwehr nimmt krampfhaften Charakter an. Hier entwickelt sich also die Selbstbehauptung zu einer *unechten* Haltung: die zahllosen Masken des Bedürfnisses nach Rettung und Stützung des Selbstgefühls geben Kunde davon. Am entgegengesetzten Pol, dem des starken *Selbstbehauptungsstrebens*, zeigen diese Masken andere Formen; Masken sind es gleichfalls, denn auch sie sollen etwas verdecken, aber nicht das zu *starke*, sondern das zu *schwache* Hingabebedürfnis. Dieser Schwäche scheint sich der Mensch zu schämen, er ahnt irgendwie das Manko am Hingabepol, den Mangel an seelischer Fülle, an Erlebensfähigkeit, kurz denn an *Liebe*; so bindet er die *Masken* dieser Liebe vor, die Maske der „treuen Pflichterfüllung“, der umfassenden Fürsorge, des eifrigen Wirkens zum Wohle der Allgemeinheit. Diese Masken, die sich hier der Mensch vom *Hingabepol* borgt, zeigen das *Kompensatorische*, das Unechte gerade dieser Haltung, da sie die seelische Dünnhheit und den Mangel an „schenkender Liebe“ verdecken sollen. Wie verschieden die seelischen Strukturen werden können, wenn durch gleichmäßig *schwache* Entwicklung *beider* Pole ein Ausgleich da ist und besondere Kompensationen nicht nötig werden, oder wenn die Stärke des einen der Fülle des andern entspricht und so fort in einer unbegrenzten Zahl von Mischungsverhältnissen, das tritt in unerschöpflichen Abwandlungen immer wieder zutage.

Nur wenn man diese Polarität der möglichen Haltungen so stark betont, gewinnt man Verständnis für die Frage der „heilenden Syn-

these“, die, ihrerseits in der „kognitiven“ Synthese wurzelnd, Wesentliches zum Problem der angemessenen Erfassung seelischer Abläufe beibringen kann. Denn wenn wir bedenken, daß sich am Hingabepol des Stromes der seelischen Abläufe alles sammelt, was sich an triebhafter Hinwendung, an seelischem Schauen, an bildhaftem Erfassen, an Erleben symbolischer „Entsprechungen“ im Seelenbestande vorfindet, am andern Pol dagegen alles, was Abwehr, Schutz des bedrohten Selbstgefühls, Geltungsstreben, Wille zur Macht heißt (einschließlich des rationalen Anteils des *Erkennens*!), so kann kein Zweifel sein, daß diejenigen Selbsttäuschungen, die lediglich oder vorwiegend der Abwehr, dem Schutze des Selbstgefühls ihre Entstehung verdanken, leichter aufgegeben werden als die anderen, die ihre Wurzeln in einer Fehlleitung der Hingabe, des Liebesgefühls in allen seinen Schattierungen haben (immer mit der Maßgabe, daß praktisch eine *strenge* Scheidung überhaupt nicht in Frage kommt). Denn die Masken des Willens zur Macht sind billig zu haben — kaum etwas im Erleben, woraus sie sich nicht formen ließen — und verhältnismäßig leicht zu erkennen (wie ja sogar NIETZSCHE, der große Psychologe, *nur* sie erkannt hat). So genügt vielfach die „Entlarvung“, um sie endgültig aufzugeben. Durch die Entlarvung sind sie tatsächlich unbrauchbar geworden, und im Bedarfsfalle stehen andere rasch zur Verfügung; es verschlägt dabei wenig, ob die Maske kompensatorisch vor dem zu *starken* Hingabebedürfnis schützen soll oder aus Scham wegen der Dürftigkeit der seelischen Erlebensgrundlage vorgebunden wird. — Ganz anders, wenn die unechte Haltung durch Unordnung am Hingabepol, durch Fehlleitung der Liebesregungen oder durch eine schwer trennbare Mischung *beider* Haltungen (z. B. durch Haßregungen auf Grund von enttäuschter Liebe) bedingt ist. Solche Haltungen aufzugeben, fällt dem Neurotiker viel schwerer; denn sie pflegen viel tiefer in seiner Persönlichkeit verwurzelt zu sein, sie reichen an den Kern seines Erlebens heran, so daß er leicht fürchtet, ins Bodenlose zu sinken und den letzten Stützpunkt zu verlieren, den ihm seine Haltung, so sehr sie ihm als Fehlhaltung erkenntnismäßig bewußt ist, immer noch bedeutet.

Das Gesagte ist nicht etwa eine „psychologische Theorie“, sondern blutvolle Erfahrung, die uns immer aufs neue lehrt, daß zur Preisgabe der unechten Haltung die Aufdeckung der Selbsttäuschungen nur dann genügt, wenn diese vorwiegend vom Abwehrpol her gespeist werden, so daß denn tatsächlich hier *in* der „Analyse“ die „Synthese“ liegt. Ist es hingegen nicht der „Wille zur Macht“, der eine — freilich fehlgreifende — Regulierung der seelischen Unordnung zu *seinen* Gunsten versucht, tritt vielmehr diese Unordnung *primär* in Erscheinung oder bricht das Machtstreben, anstatt leicht löfbbare Masken kompensatorisch zu schaffen, in die Hingabezone selbst ein und färbt dort das Gewebe „in der

Wolle“ (Haß!), — dann genügt das Aufdecken der Selbsttäuschungen und ihrer Herkunft aus *beiden* Bezirken nicht, da ist eine wirkliche „heilende Synthese“, eine neue Wegweisung, eine ständige Konfrontierung der aufgedeckten Bruchstücke der Persönlichkeit mit den Möglichkeiten einer echten Selbstfindung, Ganzheitsgestaltung und Harmonie der getrennten Sphären am Platze — immer in der Atmosphäre der Gemeinschaftsstruktur *beider* Partner, die jener heilenden Gestaltung als Spiegel, Ansporn und Modell dient.

Man könnte auch sagen: die Liebe *versteckt* sich mehr, weil sie sich mehr *schämt* — sie schämt sich der Regung als solcher oder des Gegenstandes —, die Selbstbehauptung gibt häufig lachend ihre Maske zu und damit preis. So genügt für die von ihr bestimmte Haltung die „Analyse“, für die von der Liebe getränkte hingegen muß denn doch die „Synthese“ dran. Eine *reine Haltung* in dem einen oder dem andern Sinne wäre freilich eine *reine Konstruktion* und eine unzulässige Auseinanderreißung organisch verbundener Seelenkräfte; trotzdem tritt das *Vorwiegen* einer der bestimmenden Grundkräfte nicht selten klar zutage. Betont sei endlich noch ein weiteres: Wenn hier von „Liebe“ die Rede ist, so ist das Hingabestreben in weitestem Ausmaß aller seiner Schattierungen gemeint, von der Geschlechtsliebe über alle Arten und Formen der Hingabe an das Ideal, die Natur oder das Werk bis zur „sublimiertesten“ Gottesliebe, *soweit* nämlich in allen diesen Erscheinungen die echte Hingabe wirksam ist. Es ist durchaus unpsychologisch, wie es SCHELER vom phänomenologischen Standpunkt aus tut, bei diesen Abstufungen völlig *wesensverschiedene* Kräfte anzunehmen, von denen die eine allenfalls zur andern — gewissermaßen zufällig — *hinzutreten* kann (36). Es bedeutet auch keine Entwürdigung jener „sublimierten“ Formen (um den fragwürdigen Ausdruck einmal zu gebrauchen), daß in ihnen der gleiche *Impuls* wie in der Geschlechtsliebe aufzeigbar ist. Gerade die pure Sexualität zeigt das Hingabebedürfnis *am wenigsten rein*, da sie zwangsläufig mit einem starken Stück Bewältigungsdrang, d. i. Selbstbehauptung verbunden ist. Auch beim Weibe ist das un- zweifelhaft der Fall: abgesehen von der auch hier oft nicht fehlenden direkten Aggression, liegt (wie jeder Kundige weiß) im *Erleiden* der Bewältigung — soweit es Erleiden der *Bewältigung* ist — ein starkes Moment der Selbstbehauptung, der Selbstbestätigung, das von dem anderen, der echten Hingabe (sie kann in verschiedenen Graden „gleichzeitig“ wirksam sein) völlig verschieden ist. Deshalb ist es auch eine unmögliche Annahme, jene „höheren“ Formen der Zuwendung einschließlich der Erkenntnis hätten sich aus der Sexualität durch „Sublimierung“ *entwickelt*. Je „reiner“ die Liebe, je weniger also in ihr der Bewältigungsdrang mitwirkt, um so weiter entfernt sie sich auch von der mit der Bewältigung untrennbar verfilzten puren Sexualität. Wie könnte sie sich

also aus dieser „entwickeln“? Unmöglich etwa durch „Abspaltung“ des Elementes der Selbstbehauptung. Das wäre ja eine seltsame „reine“ Liebe (als Repräsentant diene die selbstlose Mutterliebe), die sich von der Sexualität *nur* durch Fehlen des Bewältigungsdranges unterschiede. Eine solche Absurdität hat meines Wissens auch noch niemand behauptet. Aber auch die „geistige“ Liebe (mag die Zuwendung sich auf Personen oder Sachen richten oder in Gestaltungen welcher Art auch immer zum Ausdruck kommen) kann in irgend welcher „Verfeinerung“ der Sexualität schon deshalb nicht ihren „Ursprung“ haben, weil der *Bemächtigungsdrang*, das Beherrschenwollen ja grade den *geistigen* Kräften — nicht zum wenigsten dem „reinen“ Erkennen — den wirksamen Impuls gibt (davon war früher die Rede). Wie könnte dieser Herrscherdrang, wenn man ihn — konstruktiv — aus der Bemächtigungskomponente der Sexualität ableiten wollte, den unausdenkbaren Reichtum der Formen geistiger Zuwendung „erklären“, die ja ihr eigentliches Leben grade aus dem schöpferischen *seelischen* Grunde erhalten? (37) Nein, den Hingabedrang, eine Urfunktion der Seele, finden wir in *allen* ihren Sphären — nur im luftverdünnten Raume der „reinen“ Theorie *scheint* er zu fehlen —, so daß denn er es ist, der sie alle irgendwie verbindet und in der Bilderwelt zum Ausdruck kommt, die durch sie alle hindurchreicht.

## 10. „Existenz“ und Psychologie.

Soviel von den seelischen Kräften in ihrem Verhältnis zur „heilenden Synthese“. Inwiefern kann nun diese und, untrennbar damit verbunden, die „kognitive Synthese“ in einer *wissenschaftlichen Psychologie* Platz finden? JUNG wünscht zwar, daß die heilende Synthese psychologisch betrachtet werde, hält aber die Frage, wie weit man dabei auf wissenschaftlichem Boden im bisherigen Sinne stehe, für sekundär. JASPERS dagegen meint mit der „Existenz“, die er in unerschöpflichen Wendungen beleuchtet (völlig unabhängig von JUNG), offenbar den gleichen seelischen Sachverhalt, den JUNG zum Hauptthema seiner Psychologie macht: die „Findung des Selbst“, die „Selbstverwirklichung“, die „Individuation“<sup>1</sup>, die Frage nach der „Treue zum eigenen Gesetz“, nach der „Bestimmung“, die wie ein „Gesetz Gottes wirkt“<sup>2</sup>, die „fatale“ Frage nach dem Sinn des Lebens, die „die gütige und langmütige Natur glücklicherweise den meisten Menschen nie auf die Zunge gelegt hat“<sup>3</sup>, so daß sie nun „unbewußt gehalten vom Mechanismus der Konvention“, „wie das Wild auf altgewohnten Wechsell gehen können ohne Not-

<sup>1</sup> JUNG: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. Darmstadt 1928.

<sup>2</sup> JUNG: Wirklichkeit der Seele, S. 194. Zürich, Leipzig u. Stuttgart 1934.

<sup>3</sup> JUNG: Wirklichkeit der Seele. S. 206.

wendigkeit bewußter Entscheidung“<sup>1</sup>. Bei dieser Aufgabe dem Neurotiker zu helfen, die verfehlte Synthese, die in der Neurose zum Ausdruck kommt, zu korrigieren — sei es lediglich durch „Entlarvung“ des Unechten seiner Haltung, sei es durch Aufzeigung des seinem eigentlichen Selbst angemessenen Weges —, das ist unser psychotherapeutisches Bestreben. Dieses durch eine als wissenschaftlich anerkannte Psychologie zu unterbauen, ist ein Ziel aufs innigste zu wünschen.

Die Auffassung von JASPERS freilich läßt eine solche Aussicht als völlig hoffnungslos erscheinen: er lehnt die Zuständigkeit der Psychologie für die Sphäre der „Existenz“ ausdrücklich ab. Wenn er seinem Werke einfach den Titel „Philosophie“ gibt, so will er damit zum Ausdruck bringen, daß die „Existenz“, die er in den Mittelpunkt stellt, nicht ein *psychologisches*, sondern ein *philosophisches* Problem sei. Während HEIDEGGER die Wesensverwandtschaft seiner „Existenzialontologie“ mit der Psychologie nicht grundsätzlich leugnet, ja von der ontologischen Problematik neue Anstöße für die „durchaus fragwürdige Wissenschaftsstruktur“ der Psychologie erwartet<sup>2</sup>, wird JASPERS nicht müde zu betonen, daß das, was er „Existenz“ oder „mögliche Existenz“ nennt, von allem, was psychologisch erfaßbar ist, grundsätzlich zu scheiden sei (38). Gegenstand der Psychologie sei die *empirische Individualität*. Existenz dagegen „gibt sich selbst auf“, wenn mit ihr argumentiert wird. Sie wendet sich von möglicher Existenz an mögliche Existenz (denn sie will appellieren und erwecken); nicht an das Bewußtsein überhaupt (denn sie kann nicht begründen)<sup>3</sup>. — Wenn in der Existenzerhellung *psychologisch* gesprochen wird, so ist nicht die Seele als empirisches Objekt gemeint, sondern das, *was nie Gegenstand der Psychologie wird, aber jeweils ich selbst bin*. Es ist nicht das Verstehbare, sondern das durch Verstehen sich offenbarende Unverstehbare<sup>4</sup>. „Werden Psychologie und Soziologie als Wissen vom eigentlichen Sein des Menschen aufgefaßt, so sind sie . . . zum Todfeind der Philosophie geworden“<sup>5</sup>.

Wodurch unterscheidet sich nun aber diese „Existenz“ von jeder *wissenschaftlichen* Haltung? Die Existenz hat ihre spezifische Eigenart eben darin, daß sie es nicht mit dem *Menschen als Objekt* „zu tun hat“. Im Ergreifen des reinen Objekts „wird stets von etwas *abgesehen*, das als Anderes ausgeschieden werden mußte, um zur allgemeingültigen Wahrheit zu kommen“. Es ist das „Subjektive“ (im weitesten Sinne). „Zum Objekt geworden, ist es seiner Seele beraubt“<sup>6</sup>. Da ich aber, wenn ich Existenzerhellung suche, in Objektivitäten sprechen muß, „so muß alles, was existenziell philosophisch gemeint ist, als Psychologie, Logik, objektive Metaphysik mißverstanden werden können“<sup>7</sup>. —

<sup>1</sup> JUNG: Wirklichkeit der Seele. S. 199.

<sup>2</sup> HEIDEGGER: Sein und Zeit, S. 45.

<sup>3</sup> JASPERS: KARL: Philosophie, Bd. I. Philosophische Weltorientierung, S. 47.

<sup>4</sup> JASPERS: Philosophie, Bd. I, S. 47.

<sup>5</sup> JASPERS: Philosophie. Bd. I, S. 205.

<sup>6</sup> JASPERS: S. 87. <sup>7</sup> JASPERS: Bd. II, Existenzerhellung, S. 19.



Existenz beansprucht *keine Allgemeingültigkeit*. Das Objektivwerden der Existenz ist vieldeutig; wird es eindeutig allgemeingültig, so hört es auf, „in seiner Identität mit sich Existenz Ausdruck zu sein“. Denn Existenz ist nicht Objektivität, sondern Entscheidung, Tun, Erfahren der „Grenzsituationen“, Sichselbstklarmachen, ungegenständliche Selbstgewißheit, liebende Kommunikation; sie „wendet sich an sich selbst und an andere, um in beiden zu sich zu kommen, nicht wie wissenschaftliche Erkenntnis, die „zwingende“ Wahrheit, an *alle*“<sup>1</sup>. *Meine* Wahrheit, die ich, sofern ich existiere, schlechthin bin als Freiheit, stößt an *andere* Wahrheit als existierende; durch sie und mit ihr wird sie selbst“<sup>2</sup>.

Freilich verhehlt sich JASPERS nicht „das an die Wurzel greifende Fragezeichen für die Existenzialphilosophie“, nämlich den Vorwurf des „haltlosen Subjektivismus“<sup>3</sup>. Diese Kritik könne ihr tatsächlich gefährlich werden, wo Existenzialphilosophie in objektiven *Formeln als Wissen* genommen werde und nicht als „Möglichkeit des Appells“. Obgleich die „philosophische“ Wahrheit nicht eine relative im Sinne des Nichtigen werde, sei doch die objektive gedankliche Erscheinung relativ.

Durch den ständigen Hinweis, daß eine in der „Existenz“ wurzelnde Wahrheit — und das ist ja die *eigentliche* Wahrheit —, unmöglich „allgemeingültig“ sein könne, daß wenigstens die gedankliche Erscheinung jeder Wahrheit *relativ* sei, will JASPERS natürlich nicht Wissen und Wissenschaft als solche entwerten. Es fragt sich aber, ob er der Wissenschaft durch eine solche Eingrenzung und Absperrung nicht gar zu sehr die Lebensmöglichkeiten verkümmert. Durch ein objektivierendes Sagen von Existenzuellem werde im Alltag fortlaufend das Unbedingte *zum Gegenstand degradiert* . . .<sup>4</sup>. Deshalb verwirft JASPERS auch eine Existenz-Ontologie. Denn das Seinsbewußtsein möglicher Existenz sei kein beobachtbares Phänomen; es gebe es nicht außer *für* diese unvertretbare Existenz selbst und die in Kommunikation mit ihr verbundene. Davon zu sprechen bringe die unvermeidliche und täuschende Objektivierung, als ob es da sei in soviel Exemplaren wie es der Beobachtung vorkomme<sup>5</sup>. „Des Appells beraubt (durch die „Schiefheit der Aussageform“), der in der Forderung zur Umsetzung (der objektivierenden Aussage in die schweigende, tuende, entscheidende Erfassung von Existenz! Verf.) liegt, wird mit den signa (dem Begreiflichen, das auf das Unbegreifliche hinweist, Verf.) der Existenzerhellung ein anwendendes Reden möglich, *als ob etwas sei oder so nicht sei*“<sup>6</sup>.

Klarer kann der enge Bezirk, den JASPERS der Wissenschaft, für uns also der Psychologie, zuweist, nicht bezeichnet werden, klarer aber auch nicht die Notwendigkeit, die wissenschaftliche Psychologie als angemessene Erfassung der seelischen Abläufe aus dieser Fessel zu befreien. Ob nicht Selbstsein und Appell an Existenz eine phantastische Illusion sei, — fragt JASPERS selbst, und antwortet: solches Fragen bewege sich

<sup>1</sup> JASPERS: II, S. 11.

<sup>2</sup> JASPERS: II, S. 418.

<sup>3</sup> JASPERS: II, S. 108.

<sup>4</sup> JASPERS: II, S. 433. Hervorhebung von mir. Verf.

<sup>5</sup> JASPERS: II, S. 416.

<sup>6</sup> JASPERS: II, S. 434. Von mir hervorgehoben.

auf der Ebene *psychologischer* Betrachtung, auf der Selbstein und Freiheit von vorneherein nicht vorkommen. Und ebenso weist er den Einwand des „bodenlosen Relativismus ab“, vor allem, weil dieser Einwand alle Kommunikation auf gemeinsames Verstehen von objektiv Gültigem reduziere, „das übrige vielleicht auf beliebige erotisch-vitale Sympathie- und Antipathiegefühle“, die *echte Kommunikation* „in kämpfender Liebe“ aber aufhebe<sup>1</sup>. Hier haben wir auch die tiefste Quelle für das fast ängstliche Bestreben, die Sphären der Wissenschaft und der „Existenz“ scharf voneinander zu trennen. JASPERS fürchtet (mit Recht) den erstarrenmachenden Zugriff der Ratio, des Urteils, des wissenschaftlichen Begriffs für die *lebendige* Erfassung des „Anderen“, die „Kommunikation“, auf deren Grundlage Existenz erst möglich wird. Er spürt, wie sehr die *wissenschaftliche* Erfassung das Erleben seinem eigentlichen Sein entfremdet. Die rationalen Kategorien sind unzulänglich, „Existenz“ — und das ist doch das echte seelische Sein *vor* jeder Objektivierung — zu erfassen; denn sie setzen den „Punkt“ außerhalb voraus: „Ich bin in der Welt und doch gleichsam außerhalb der Welt; aber aus der *Existenz* kann ich nicht *heraustreten*, nicht ihr zusehen, nicht sie mit anderer Existenz vergleichen, davon mehrere objektiv nebeneinanderstellen“<sup>2</sup>. — Statt aber nun diesem zutreffend erspürten Verhältnis dadurch Rechnung zu tragen, daß er beide Sphären einander durchdringen und befruchten läßt, grenzt JASPERS sie so voneinander ab, daß beide nicht zu ihrem Rechte kommen. Die Psychologie setzt er auf ein Alten- teil, wo sie ihres Lebens nicht froh werden kann. Und die Existenz, die er mit unerschöpflichen Wendungen zu erfassen sucht, sie bleibt doch irgendwie unfaßbar, nicht weil an ihrer Fülle unsere dünnen Kategorien zerbrechen, sondern weil sie allzu blutarm und schattenhaft im Nebel der Sprachwendungen geistert. So sieht man nicht deutlich den „Ort“, an dem sie eigentlich steckt, man hat nicht das Bewußtsein, viel wesentliches von ihr zu erfahren (das soll man wohl auch nicht, denn sie ist ja nicht „Objekt“), es fehlt ihr an Substanz; man sieht nicht nur keinen Weg, wie man selbst zu ihr gelangen könnte, sondern man weiß nicht recht, ob das der Mühe überhaupt wert wäre. Man hat das Gefühl, daß der scharfe Schnitt, der Existenz und Psychologie trennt, beiden gleichviel Blut entziehe.

Nichts liegt mir natürlich ferner, als die Möglichkeit einer solchen „existenziellen Kommunikation“ zu leugnen. Im Gegenteil, *diese Möglichkeit ist sogar in gewissem Grade das Kernelement aller meiner Ausführungen*. Indessen, der *berechtigte* Einwand geht nicht auf die Leugnung der „Kommunikation“; auch wenn eine solche Leugnung in irgendeiner „Weltanschauung“ wirklich zum Ausdruck käme (doch liegt hier wohl

<sup>1</sup> JASPERS: II, S. 434.

<sup>2</sup> JASPERS: II, S. 420.

eine Konstruktion eigens zur Abweisung des Einwandes vor), so könnte es sich ja nur um eine Selbsttäuschung handeln, und die Kommunikation wäre ungehindert auch in ihrem Leugner wirksam. Unser Einwand bezieht sich vielmehr auf Wesen und Substanz der Kommunikation und damit der in ihr gegründeten „Existenz“. Sie hat trotz des positiven Gehalts, mit der sie JASPERS zu erfüllen sucht, etwas eigentümlich Negatives, ja sie bezieht ihre „Existenzberechtigung“ primär aus dem, was sie *nicht* ist; sie erhebt sich an der *Grenze* des empirischen Wissens, ihre Selbsterhellung wird nur möglich durch die Weise des *Scheiterns* der logischen Bestimmungen. Kein Wunder, daß dabei auch die *Wertakzente* in besonderer Weise verteilt werden: in der einen Sphäre die Existenz, zwar dunkel und unfaßbar, aber doch die hohe, die himmlische Göttin, zu der es uns mit allen Fasern unserer Seele zieht, ohne daß wir sie je erreichen (fast könnte man zu sich sagen: dort wo du *nicht* bist, da ist das Glück — der Existenz), in der andern die Wissenschaft, also die Psychologie, deren Wahrheiten „allgemeingültig“, aber gerade deshalb „relativ“ sind, und die sich auf einer Ebene bewegt, in der das *eigentliche* seelische Sein, das Selbstsein und die Freiheit, durch die ich die Existenz erstrebte, gar nicht vorkommen. Zwar führen *Brücken* von dem einen zu dem andern Bezirk: der *Ursprung*, aus dem Objektivität ergriffen wird, ist doch schließlich wieder die Existenz, und das Wissen ist andererseits „der Weg, auf dem Existenz zu sich<sup>1</sup> kommen kann“, ja das Wissen „gibt zwar keine letzte Befriedigung“, aber das „zwingende“ (d. h. rationale) Wissen ist die Form, in der unser Wesen sich des Bestehenden bewußt wird, „ohne dessen *Widerstand*<sup>1</sup> Freiheit nicht zum Dasein kommen kann und gehaltlos bleiben“ muß<sup>2</sup>. Ja, sinnvolle Wissenschaft sei *durch* Metaphysik und erhalte von ihr Antrieb, Grund und Ziel; aber je reiner Weltorientierung als Wissenschaft sich konstituiere und die Metaphysik „gegenständlich“ (sic!) ausscheide, desto klarer werde sie als Wissenschaft (und zugleich metaphysisch relevant). So könne sie, als Existenzlosigkeit bloßen Bewußtseins leer und gleichgültig, für mögliche Existenz „Sprungbereitschaft“ sein. Darauf beruhe es, daß die Existenz „am entschiedensten auf Reinheit der Wissenschaft als einer zwingenden (d. h. rationalen, allgemeingültigen, Verf.) dringt“<sup>3</sup>. Hier tritt der negative, grenzsetzende Charakter der „Existenz“ deutlich zutage: *beide Sphären sollen sich nicht stören*; sie können sogar ein „verlässliches“ Bündnis schließen, — eine Art Nichtangriffspakt. Nachdem die Existenz also einmal den *Impuls* zur wissenschaftlichen Betätigung gegeben hat, ist ihr deren Bezirk ein für allemal verschlossen, unbeschadet der Möglichkeit, daß sie durch diese Sphäre hindurch wieder zu sich kommen kann.

<sup>1</sup> Von mir gesperrt. Verf.    <sup>2</sup> JASPERS: I, S. 145.    <sup>3</sup> JASPERS: I, S. 134.

Für die angemessene Erfassung des *Seelischen* ist diese Scheidung der Sphären unerträglich. Eine rationale Psychologie ist (mag sie auch ausreichende erlebnishafte, „existenzielle“ Impulse von der „andern Seite“ erhalten) ein Widerspruch in sich, falls man das Seelische als Ganzes, in seiner organischen Gestalt, in seinem physiognomischen Ausdruck erfassen und nicht darauf verzichten will, in die „dritte Dimension“, die des *Sinnes* (im weitesten „Sinne“) hinauzusteigen, kurz, sich mit der Erfassung der äußersten Randgebiete nicht zufrieden gibt. Nur auf dem Gebiete physikalischer Formung ist das Ergebnis bereits im (rationalen) *Entwurf seiner Seinsverfassung* (HEIDEGGER) eindeutig festgelegt, ohne Rücksicht auf irrationale Seelenkräfte, aus denen die Auswahlprinzipien unserer Zuwendung stammen. Anders in der Erfassung des *Seelischen*. Hier ist es für das Ergebnis *entscheidend*, ob die Seinsordnung, in der die Erfassung erfolgt, dem *angemessenen* seelischen Boden *entwächst*<sup>1</sup>: dieser ist aber *nicht der Teilbezirk der logischen Strukturen*, sondern das seelische *Ganze* als Erkenntnisorgan, und nicht die starre Grenze zwischen Subjekt und Objekt, sondern das lebendige Strömen und die ständige *gegenseitige Verwandlung von Erkennendem und Erkanntem*<sup>2</sup>.

Statt dieser Scheidung der Sphären schlage ich also vor, die Existenz soweit wie möglich in die Psychologie hereinzunehmen, d. h. einer psychologischen Erfassung zugänglich zu machen. Die Trennung ist ja ohnehin nur mit Hilfe der dem *einen* der beiden Gebiete zugehörigen *Ratio* möglich. Auf jedem andern Seinsgebiet mag ein solches Verfahren harmlos, förderlich und notwendig sein, sofern man sich ständig dieser Grenzbeziehungen bewußt bleibt. Im Bezirk seelischen Seins aber wirken sie der angemessenen Erfassung und vor allem der lebendigen Auswertung entgegen. Für jeden Menschen ist die „Chiffreschrift“ *seiner eigenen* „existenziellen“ Transzendenz wesentlich. Von ihr erhält auch die Sphäre der „allgemeingültigen“ rationalen Ordnungen ihre spezifische Durchblutung. Sie verlieren dadurch nicht ihren Eigenwert, vielmehr wird nur das Gewicht, das sie in dem Ganzen tragen, dadurch verändert. Hier liegt die Gefahr, der auch JASPERS nicht ganz entgeht. Der Eigenwert der wissenschaftlichen Gestaltungen verblaßt ihm, grade weil darin nicht genug Säfte aus der anderen Sphäre kreisen, mag diese auch als Impuls und „Sprungbrett“ für die Objektivierungen der Wissenschaft dienlich sein.

So muß JASPERS auch folgerichtig den *Erkenntniswert* des *Symbols* verneinen, wenn er diesem auch Bedeutung für die Frage beimißt, die an seinen *Charakter als Chiffre* ergeht; in der „im Widerhall geschaffenen Symbolik“ werde die Bedeutung des unmittelbaren Seinsausdrucks er-

<sup>1</sup> Siehe weiter unten S. 80 ff.

<sup>2</sup> Vgl. meinen Aufsatz Zbl. Psychother. Bd. 10, S. 117.

faßt. Werde aber diese Bedeutung im *Gedanken* fixiert, so sei jene Symboldeutung am Werke (auf den verschiedensten Gebieten), deren Gemeinsames die Endlosigkeit und beliebige Vieldeutigkeit sei. Alles könne hier alles bedeuten, in den Mythendeutungen wie in der Psychoanalyse (ja, auch in HEGELS Logik, wo die Bedeutungen sich selbst bedeuten wie das Gegenteil). Diese *deutbare Symbolik bestehe in ihrer Festigkeit nur durch Konventionen oder durch psychologisch begreifbare Gewohnheiten*. Dagegen sei *schaubare Symbolik* Sprache der Chiffreschrift, *sie lasse nicht Zeichen und Bedeutung trennen* und sei nur der Existenz zugänglich. Sie kenne kein Letztes, „ihre Vieldeutigkeit ist nicht geringer, doch nicht beliebig, sondern in der Vielfachheit der möglichen existenziellen Aneignung“. Eindeutig wird sie erst und „lesbar für Existenz, die darin das Sein wahrnimmt, das sie als ihre Transzendenz glaubt“<sup>1</sup>. — Diese Auffassung des Symbols erfaßt die Extreme vollkommen zutreffend, sie kennt aber *nur* diese Extreme, während nach unserer Ansicht das Symbol dadurch, daß man es an diesen beiden Polen (Sein — Bedeuten; vgl. KLAGES!) erstarren läßt, seinem Wesen gerade *entfremdet* wird; beim Symbol tritt das Unzulängliche der scharfen Trennung der Sphären klar zutage. Die Berechtigung *meiner eigenen* wiederholt gekennzeichneten Bemühungen tritt gerade dadurch besonders hervor, daß JASPERS wegen der Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Ordnungen die Notwendigkeit empfindet, eine *besondere Sphäre für die Erfassung des Seelischen in seinem eigentlichen Sein* aufzubauen. Aus der *Psychologie* freilich nimmt er dabei alles für das seelische Sein Relevante heraus. Er spricht über Schuld und Leidenschaft, über die dunkle Macht der „Mutter“, über das „Gesetz des Tages“, die „Leidenschaft der Nacht“, über Erotik und sogar über den Liebestod, — aber die Erfassung alles dessen ist nicht Psychologie, sondern „Existenz“. Es sind indessen die gleichen Vorgänge, die uns in den seelischen Konflikten unserer Kranken begegnen, und um deren angemessene Erfassung wir ringen. Es gibt nur die eine Alternative: entweder ist alles, was JASPERS bringt, vom ersten bis zum letzten Worte, *Psychologie* (sei es auch Existenzialpsychologie, sei es Chiffreschrift von übergeordnetem Unfaßbarem, Kosmischem, Metaphysischem oder Lebensgeschichtlichem), oder es ist lediglich Ausdruck der Existenz, wohlgemerkt der individuellen Existenz (denn eine andere gibt es nicht). Dann wird es aber durch die Formulierung, die Sprache, die Satzbildung zwangsläufig in eine unangemessene Ebene gebracht, da ja nur für diese individuelle Existenz die Sprache Chiffreschrift des „Eigentlichen“ sein kann, für alle andern gleichgültig sein müßte, es sei denn für diejenige, die zufällig in „Kommunikation“ steht. Es ist unmöglich, das Gebiet der Psychologie nur bis zu der Grenze

<sup>1</sup> JASPERS: III, S. 143—147.

reichen zu lassen, wo erst das eigentliche Wesen alles Seelischen beginnt: bis zur Grenze des Gebietes der „dritten Dimension“, des *Sinnes*, der *Transzendenz* (das Wort psychologisch gemeint!), des „Überstiegs“ über den ablaufenden Vorgang. In dieser Dimension liegt ja auch die Möglichkeit der „Freiheit des Selbstseins“: warum soll sie nicht in den ohnehin erweiterungsbedürftigen Ordnungen einer wissenschaftlichen Psychologie Platz haben? In ihr ist das „Ganze des Daseins“ gemeint, wenn auch gewiß noch nicht erfaßt. Ein solcher Versuch kann nicht glücken, wenn er sich mit rationalen Formeln zufrieden gibt (39). Die Psychoanalyse, die das tut, geht darin fehl. Aber nicht nur sie, sondern streng genommen *jede* Psychologie müßte sich nach JASPERS „zur Ausrottung der menschlichen Würde“ eignen, „die im Selbstsein durch Freiheit wurzelt“. Dieses Selbstsein zu erfassen, wäre ja *keine* Psychologie imstande, sondern nur „Existenz“. *Jede* psychologische Formulierung ist ja „der Ausdruck des Ausweichens vor der möglichen Freiheit“ und ein Verkennen des wissenschaftlich Möglichen<sup>1</sup>. Wir aber wollen grade, soweit es irgend angeht, das „Selbstsein aus Freiheit“ und damit allerdings auch dessen Würde der *psychologischen* Erfassung zugänglich machen, ohne daß wir uns anmaßen, dabei zur *endgültigen* Wahrheit über das Sein gelangt zu sein, — was ja in der „existenziellen“ Erfassung offenbar ebensowenig möglich ist, auch dann nicht, wenn ich nur „meine“ Wahrheit verkünde. Auf jeden Fall ist unsere Aufgabe ganz verschieden, je nachdem wir die Psychologie auf ein so enges Feld zurückdrängen, daß sie von den seelischen Abläufen nur Randbezirke zu erfassen vermag und dann als wissenschaftlicher Unterbau der von uns erstrebten *Psychotherapie* völlig unbrauchbar wird, — oder ob wir uns darum bemühen, daß die Gemeinschaftsstruktur, die uns in der psychotherapeutischen Arbeit lebendig wird, auch in der psychologischen Erfassung ihr Leben wahrt, daß dieses spezifische Sein in seinen wechselnden Aspekten — dem „eigentlichen“ und dem „uneigentlichen“, „verdeckenden“ Sein und in den wesensverschiedenen *zeitlichen* Bezügen — in möglichst angemessener Weise zum Ausdruck kommt. Daß die Wissenschaft früher den „Wurf zu kurz genommen hat“, leuchtet zwar vielen ein, nicht aber die Möglichkeit, die Seinsebene der Wissenschaft, soweit die Erfassung seelischer Abläufe in Betracht kommt, um ein Weniges zu drehen, um nun auch diese Sphäre „in den Griff“ zu bekommen. Die Gründe, warum man daran nicht glauben *will*, sind zum großen Teil wieder psychologischer Natur; vor allem aber ist es das Fehlen des Erlebens jener Situationen, in denen sich die seelischen Strukturen — freilich nur dem Beharrlichen — mit einer *Evidenz* (um einmal, da es hier paßt, dieses umstrittene Wort zu gebrauchen) erschließen, die alle Bündigkeit rational eingereihter Zusammenhänge weit hinter sich läßt.

<sup>1</sup> JASPERS: I, S. 205.

Fragt man, wer zuerst den Mut hatte, solche fragwürdige Art der Erfassung für die *Psychologie* in Anspruch zu nehmen, so wird man JUNG die Palme nicht versagen dürfen, obgleich oder grade weil hier von festen Begriffen, von reinlichen Distinktionen, von präzisen Formulierungen nicht die Rede sein kann; daß aber Ansätze vorhanden sind, den ungeheuren „Stoff“ zu bändigen, mit welchen Mitteln des *Ausdrucks* auch immer (keineswegs nur des Wortes!), das ist ebensowenig zu leugnen. Jene „Findung des Selbst“ tritt bei JUNG als *psychologische* Aufgabe hervor. Es gilt, die Gefahr zu vermeiden, daß wir ihn mit dem zu dünnen Werkzeug der alleinigen Ratio bearbeiten: hier kommt uns das lebendige Symbol zur Hilfe, das durch alle Seinsschichten hindurchreicht und recht eigentlich *synthetischen Charakter* besitzt. Was wir zu *erfassen* uns bemühen, ist das Selbst, das wir auch in der heilenden Synthese *wiederherzustellen* und soweit es durch Konventionen und Selbsttäuschungen verfälscht ist, neu aufzubauen suchen. Wir fragen, was in aller Welt denn der Psychologie noch an würdigen Aufgaben übrig bleiben soll, wenn man ihr die Gebiete, in denen das seelische Sein in seinem spezifischen Charakter zur Entfaltung kommt, vorenthalten will? Ist es ein genügender Grund, daß die Ausdrucksmittel noch unvollkommen sind? Wir suchen nach vollkommeneren: eine Aufgabe für Viele. Aber nur in dieser Richtung liegt das Ziel, von dem wir immer wieder abirren, wenn wir die *Scheidung* des organisch Zusammengehörigen — Erleben, Ausdruck, Erfassung, Heilung — zur Grundlage wählen.

## 11. Abwandlungen des Seins — Änderungen der Erkenntnisse.

Aber hier erhebt sich eine wichtige Frage, bedeutungsvoll gerade für denjenigen, der in einer „existenziellen“ Haltung die Grundlage der Erfassung jedes seelischen Seins sieht. Denn wer das Erkennen im Sein gründen läßt, fragt sofort, wie weit Abwandlungen dieses „Seins“ auch die Erkenntnisse ändern können. Wenn die „Ergebnisse der Wissenschaft“ Spuren ihrer Herkunft aus der individuellen „Existenz“ des Forschers in einem Maße an sich trügen, daß über die angemessene Erfassung des Seelischen keine Verständigung möglich wäre, so könnte wechselseitig als leeres Gerede oder als „Problembblindheit“ erscheinen, was unter andersartiger Perspektive mit dem stärksten Bedeutungsakzent versehen ist. An die verschiedenen „Typologien“ (KRETSCHMER, JUNG, JAENSCH, aber auch JASPERS, SPRANGER, LEISEGANG) sei nur erinnert. Für E. JAENSCH steht die Tatsache, daß alle *Erkenntnisvorgänge* in das seelische *Gesamtsein* eingebettet sind (sie dienen nicht allein der Erfassung von Gegenständen, sondern auch der „Protreptik“

des Menschenwesens<sup>1)</sup>, im Mittelpunkt aller psychologischen Erörterungen.

JAENSCH<sup>2</sup> stellt bekanntlich den „desintegrierten“ Typus mit dem „physikoformen“ Denken, der „Invarianztendenz“, mit dem Bestreben, am Wirklichen die invarianten, vor allem also die *Kausalbeziehungen* herauszuheben, nicht aber das Einzelne von einem übergreifenden Ganzen bestimmt zu denken, mit der Neigung ferner zu eindeutiger Zuordnung und „Maximenhaftigkeit“, — diesen Typus stellt er dem „integrierten“ gegenüber, bei dem die seelische Struktur bestimmt wird durch Varianz und ganzheitsbestimmtes Denken, durch die Neigung, wenigstens gewisse Seinsschichten, nämlich die des sinnvollen Geisteslebens und der Kultur aus der *Totalität* des Wesens des Menschen zu verstehen<sup>3</sup>.

Wie ist das aber gemeint? Offenbar so, daß man annimmt, bestimmte Zusammenhänge würden von dem einen „Typus“ leichter gesehen, andere wieder von einem andern. Tatsächlich nimmt JAENSCH Strukturgleichheiten zwischen Inhalten des Bewußtseins und solchen der gegenständlichen Welt an. „Wir erfassen die Strukturen der Welt durch diejenigen Strukturen in uns, die mit den Weltstrukturen gleichartig sind“, so daß also *Gleiches* durch *Gleiches* erkannt wird<sup>4</sup>: „Physikoforme“ Strukturen der Welt durch die gleichen physikoformen in uns usw., wie bei einem Sieb, durch das gewisse Körner festgehalten werden, andere hindurchgehen.

Das alte philosophische Kernproblem, wieweit unsere Erkenntnisstrukturen die Seinsstrukturen *abbilden* (wie der Spiegel oder die photographische Kammer), *nachbilden* (wie der Maler oder Bildhauer), *umbilden* (wie der Architekt ein Gebäude zu anderer Verwendung), oder *neubilden* (wie der Schöpfer aus dem Chaos oder aus „Nichts“), dieses Problem der verschiedenen Schattierungen des philosophischen Idealismus ist „metaphysischer“ Natur und kann uns daher hier nicht beschäftigen, da wir uns streng im Psychologischen halten wollen. Aber den Grundsatz, daß nur Gleiches durch Gleiches erkannt wird, akzeptieren wir gern.

Nur würden wir uns für unsern Zweck nicht des Bildes vom Sieb bedienen, das die Vorstellung erweckt, als ob das siebende Bewußtsein der „Wirklichkeit“ isoliert gegenüberstände (obgleich ihm deren Größenordnungen irgendwie angepaßt sind: ein Sieb mit so großen Löchern, daß die *ganze* Wirklichkeit durchfiele oder so kleinen, daß nichts hindurchginge, wäre unbrauchbar). Bei der Erfassung des Seelischen aber ist es die Gesamtstruktur des „In-der-Welt-seins“ in der spezifischen Modifikation des „Mitseins“, das Menschsein also *durch* die für diese Seinsart wesentlichen Weltbezüge, woraus auch die kognitive Seite jeder Zuwendung erwächst. Das „Sieb“ würde also gewissermaßen lebendig werden, oder noch genauer: Sieb und Wirklichkeit haben ihren Be-

<sup>1</sup> JAENSCH, E.: Über die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis, S. 233. Leipzig 1931.

<sup>2</sup> JAENSCH: S. 247/248.

<sup>3</sup> S. 263.

<sup>4</sup> S. 235.



stand in einer neuen organischen Gemeinschaftsstruktur, eben der psychotherapeutischen Gemeinschaft Arzt — Kranker (40).

Welchen Erkenntniswert man dieser Typologie beimißt, das hängt nun freilich, wie HEUN<sup>1</sup> bereits sehr zutreffend betont hat, wesentlich von der im stellungnehmenden Individuum selbst besonders ausgeprägten (dominanten) Struktur ab, wie diese Lehre ihrerseits von der typologisch rubrizierbaren Grundhaltung des Forschers JAENSCH (auch das zeigt HEUN nach JAENSCHS eigenen Prinzipien!) maßgebend beeinflusst ist<sup>2</sup>. Auch für unser Thema muß daher das Problem der „Typologie des Forschers“ ins Gewicht fallen, und ebensowenig ist zu verkennen, daß schon aus dem Gesagten die Gefahr einer schrankenlosen Relativierung der Ergebnisse hervortritt: denn wieweit man die Unterscheidung der verschiedenen Typen für bedeutungsvoll hält und damit auch den Grund dafür zu durchschauen glaubt, daß dieses oder jenes Ergebnis einen so starken Akzent trägt, das hängt ja wieder von dem jeweiligen Typus dessen ab, der diese Typen aufstellt und so fort (ähnlich wie bei dem Analytiker, den der Analytiker analysiert und weiter ins grundsätzlich Endlose) (41). Das Bedürfnis, die Grenzen der Verständigungsmöglichkeiten wenigstens zu sehen, tritt so nur noch stärker hervor. Soviel ist aber sicher: diese Art der Betrachtung gibt Distanz und Perspektive gegenüber allzu vorschnellen Schlüssen auf unserm Gebiete. Aus der Erkenntnis, daß in der Erfassung der seelischen Abläufe mittels einer Struktur, die aus dem Sein *beider* Partner geflochten ist, endgültige, allgemeingültige, in starrer Begrifflichkeit fixierbare Resultate dem Wesen der Bezirke, in denen wir uns bewegen, widersprechen, aus dieser Erkenntnis erwächst freilich für die Psychologie die Versuchung, sich auf ein Altenteil zurückzuziehen, wo sie dann Gefahr läuft, uns völlig gleichgültig zu werden, ein „Bonmot von vorgestern“: um so stärker aber erhebt sich auch die Forderung, den Bezirk der „Wissenschaft“ (es ist hier nur von der Psychologie die Rede!) zu erweitern, ihn lebendig zu erhalten, ihn „dynamisch“ zu machen, indem wir im Erkennen das Sein nicht als störenden, nach Möglichkeit auszuschaltenden „subjektiven Faktor“ mit schelen Augen ansehen, sondern es als integrierenden Teil einer organischen Struktur anerkennen und auf dieser Anerkennung unsern Entwurf der Seinsverfassung des Seinsgebietes, das uns hier angeht, gründen. Nicht *relativieren* wollen wir den Wissenschaftsbegriff durch Verständnis für die „Typologie des Forschers“, sondern *bereichern*.

Welches ist aber die „richtige“ Art der Zuwendung? Eine solche Frage wäre völlig sinnlos, wenn tatsächlich eine schrankenlose Fülle von Möglichkeiten der seelischen Zuwendung bestände, so daß schließlich das Verkehrteste dadurch gerechtfertigt wäre, daß der Beobachter sich auf

<sup>1</sup> HEUN, E.: Zbl. Psychother. Bd. 5, Heft 4—7.

<sup>2</sup> HEUN: S. 325.

seinen „Typus“ beriefe. So ist es aber durchaus nicht; das zeigt schon das Gesagte. Bei näherem Zusehen gewinnt man den folgenden Eindruck: gewisse Gemeinsamkeiten biologischer, volkhafter, rassischer, landschaftlicher und geschichtlicher Art vorausgesetzt, scheinen sich die Typen in ihren echten Erscheinungsformen nach *oben* zu immer stärker zu nähern, d. h. je höher das Niveau, je größer der seelische Reichtum der Persönlichkeit, um so weniger tritt diese oder jene für die verschiedenen Typen und ihre Unterformen charakteristische Haltung einseitig zutage, während in den Niederungen die krassesten Gegensätze obwalten. Eine gewagte Behauptung, wird man sagen: weiß doch jeder, daß die geistige Physiognomie um so schärfer hervortritt, die individuelle Prägung um so originalere Züge schafft und dem Einzelnen einen um so unverwechselbareren Stempel aufdrückt, je höher der persönliche Rang, ja daß dieser sich ohne weiteres danach bemißt. (Der *Sonderling* scheidet hier aus; er täuscht sich ja die eigene Prägung nur vor, indem er von anderen verschmähte Persönlichkeitsfetzen der eigenen ärmlichen Erscheinung aufklebt.) Das ist unbestreitbar, nur erfolgt diese nach oben zu fortschreitende Eigenprägung nicht im Sinne und nach Maßgabe der erwähnten Strukturtypen; im Gegenteil, je höher der Rang der Persönlichkeit, um so mehr geht *auch* von andern Typen und Untertypen in ihre Persönlichkeitsstruktur mit ein. So können dann trotz total verschiedener Grundhaltung zweier Forschertypen *im Grunde beide dasselbe* sehen. Das wäre nicht möglich, wenn nicht auch die „andere“ Haltung in ihnen irgendwie lebendig wäre. Daß das der Fall ist, zeugt eben von der Höhe des Niveaus der Auffassung. So erscheint die Möglichkeit der Korrektur der *eigenen* unzulänglichen Erfassung immerhin größer (denn von den Großen können wir ja lernen) als wenn hier Erfassungstypen *zwangsläufig* im Spiele wären (42).

Wie kommen dann aber die zweifellosen *Unterschiede* der Erfassung, die hier zunächst so stark betont wurden, zum Ausdruck? Sie zeigen sich in erster Linie dort, wo die *Wertungen* beginnen. Je höher der Rang, um so größer ist die Fülle, die zu Gesicht kommt; aber es wird verschieden geordnet, weil es verschieden bewertet wird. Das Reich der Werte baut sich je nach dem Grundtypus und nach dessen Abwandlungen im Erleben auf. Durch *einseitige Wertzuordnung* kann auch dem, was zu Gesichte kommt, die *angemessene Beachtung* versperrt werden. Am stärksten ist die Gefahr — weil durch jahrhundertealte Tradition und ungeheuer eindrucksvolle reale Tatsachen als Gefahr verdeckt — einer Überwertung der Unverbrüchlichkeit *rationaler* Ordnungen. Allgemein aber kann man sagen: die *Unechtheit* einer Haltung erschwert die Verständigung viel mehr als die Verschiedenheit der „Typen“, zumal wenn der eine Forscher in der Haltung des andern *eine Unechtheit*, einen Erdenrest zu tragen peinlich, beargwöhnt, den gleichen, den in der eigenen Haltung anzu-

erkennen ihm unerträglich ist. Je mehr wir uns also bemühen, zur „Findung des eigenen Selbst“ nicht nur andere, sondern *auch uns* zu erziehen — und grade die psychotherapeutische Arbeit bietet dafür Gelegenheit genug — um so eher können wir hoffen, auch den angemessenen *Ausdruck* (welcher Art auch immer) für das zu finden, was uns in der erlebensmäßigen Erfassung der seelischen Abläufe aufgeht, ohne daß die Grenze des „Typus“ den Weg zur Verständigung abschneidet (43).

Kein Einwand für unsere Auffassung ist auch das Bestehen von psychologischen Richtungen, deren Vertreter die Fiktion einer rein *naturwissenschaftlichen* Fundierung der Psychologie aufrechterhalten, in starrer Haltung wie STÖRRING<sup>1</sup>, in resignierter wie ROFFENSTEIN<sup>2</sup>. Für STÖRRING ist das psychologische Experiment, bei dem der „Einfluß des Ganzen der Persönlichkeit auf ein Minimum reduziert ist“<sup>3</sup>, das Ideal. Die Hauptaufgabe der Psychologie seien die psychologischen Untersuchungen über reale (d. h. nach St. rational zu erfassende und zu formulierende) Abhängigkeitsbeziehungen von andern geistigen Vorgängen und zugleich von physiologischen Dispositionen<sup>4</sup>. Jede Überschreitung dieser Grenzen hält St. für „romantische Mystik“. Daß z. B. die Hinweise auf das oft erstaunliche seelische Erfassungsvermögen bei Dichtern, Staatsmännern, Menschenkennern ihm nichts bedeuten, ist selbstverständlich: das alles ist „Vulgärpsychologie“<sup>5</sup>, und den meisten Dichtern fehle zu einem Psychologen die Fähigkeit, die psychischen Tatbestände *begrifflich scharf* zu fassen, und die Fähigkeit, die *kausalen Beziehungen* aus dem psychischen Geschehen *abstraktiv herauszuschälen*<sup>6</sup>. Daß wir, ohne Inanspruchnahme irgendwelcher dichterischen Fähigkeiten, eine naturwissenschaftlich fundierte Psychologie, die im „abstraktiven Herausschälen“ ihre eigentliche Methode sieht, zur angemessenen Erfassung seelischer Abläufe nicht für zureichend halten, ist nach allem Gesagten klar.

Solche Versuche, die „atomistische“ Auffassung der seelischen Abläufe wieder als allein berechtigt einzusetzen, sind zur wissenschaftlichen Fundierung der Psychotherapie durchaus unbrauchbar. Sie zeigen aber auch die Gefahr der JASPERSchen Haltung, die in dem Resultat des „abstraktiven Herausschälens“ freilich nichts Endgültiges sieht, ja ihm, abgelöst von der „Existenz“, überhaupt keinen Wert beimißt, vielmehr in *dieser* alle eigentlichen Werte sucht. Aber STÖRRING könnte ihm antworten, sie seien ganz einig: grade die Überschreitung der wissenschaftlichen Grenzen wolle er ja in der Psychologie ebenfalls nicht; andernfalls käme man ins Gebiet romantischer Mystik. Existenz? In Gottes Namen, aber das sei eine Privatangelegenheit, die einen andern nichts angehe; mit der Wissenschaft der Psychologie, die hier allein in Frage stehe, habe das nichts zu tun. Und so käme die Diskussion keinen Schritt weiter.

Das heikle Problem des *Wertes* würde dabei also ganz der „Existenz“

<sup>1</sup> STÖRRING, G.: Die Frage der geisteswissenschaftlichen und verstehenden Psychologie. Leipzig 1928.

<sup>2</sup> ROFFENSTEIN, G.: Das Problem des psychologischen Verstehens. Stuttgart 1926.

<sup>3</sup> STÖRRING: S. 146.

<sup>4</sup> S. 55.

<sup>5</sup> S. 64.

<sup>6</sup> S. 138.

vorbehalten bleiben; eine naturwissenschaftliche Psychologie wird damit nicht fertig, oder genauer, sie schließt es aus ihrem Kompetenzbereich aus. Nach STÖRRING hat sich die Psychologie (da sie sich mit der *Gültigkeit* von Werten nicht befaßt) damit zu begnügen, daß sie aufzeigt, „was unter normalen Bedingungen eine Wertschätzung bestimmter Art auslöst“. Das ist eine immerhin bescheidene Aufgabe, mehr eine Psychologie des *Wertens* als des *Wertes*<sup>1</sup>. Aber die Psychologie hat wohl außerdem zu fragen, ob und wie das wertende Verhalten eines Menschen im Bilde seiner — echten oder unechten — Haltung erscheint, wohin es tendiert und wie es in das Gesamtbild einzubauen ist: Wert und Werten sind hier nicht zu trennen. Dabei bleibt die Aussicht frei auf jede mögliche biologische, soziologische, religiöse Fundierung der Wertgültigkeit, Fragen, die in die Psychologie nur soweit hineinreichen, als die Art dieser Fundierung auch im echten oder unechten Bilde der Seele wiedererscheint.

## 12. Der Positivismus eine für die Psychotherapie unbrauchbare Haltung.

So kommen wir von den verschiedensten Seiten her zu der Forderung, die „Existenz“ in die angemessene und mögliche Erfassung des Seelischen (und das ist doch Psychologie!) hereinzunehmen. Keineswegs eine künstliche Konstruktion! vielmehr gewissermaßen ein Rückgriff auf eine „primitive“, ursprüngliche Haltung, die aber in uns allen höchst lebendig ist. In der psychotherapeutischen Gemeinschaft ist sie in beiden Partnern wirksam. Es kommt für unsere Aufgabe darauf an, ihre *kognitive* Seite zur Erfassung der seelischen Abläufe herauszustellen. Selbstverständlich liegt dabei eine andere Art der Wirklichkeitserfassung zugrunde als bei den Primitiven, denen die abkünftige und verhältnismäßig späte Subjekt-Objektspaltung, wie sie in der *wissenschaftlichen* Haltung auf die Spitze getrieben wird, noch fremd ist. Wir alle haben in unserer Erziehung zur Wissenschaft *diese* Haltung als unverbrüchlich erworben und sind geneigt, mit den Maßstäben der Ratio auch die primitive Haltung zu messen, wodurch diese eigentlich verfälscht wird; denn sie war als Zuwendung zur Wirklichkeit früher da als die rationalen Ordnungen, und auch diese werden ja noch dauernd von den Säften jener anderen Schichten durchblutet. Die Ratio, die abkünftige Haltung, kann dem Wesen jener ursprünglichen Schichten unmöglich dadurch gerecht werden, daß sie sie nach ihrem *eigenen* Maßstab der Kritik unterzieht, also lediglich fragt, inwiefern es dort an jenen *höheren* Ordnungen noch *fehle*, wieweit die Erscheinungen, welcher Art auch immer,

---

<sup>1</sup> Vgl. meinen Vortrag Zbl. Psychother. Bd. 10, S. 104, bes. S. 118 ff.

der rationalen Erfassung *noch nicht* genügend zugänglich seien <sup>1</sup>, — statt daß wir der andern Sphäre ihren autonomen Eigenwert auch für die *Betrachtung* belassen, der ohnehin in seiner *Wirkung* in jedem Augenblick ununterdrückbar zur Geltung kommt (mindestens in der Blickrichtung und den „Auswahlprinzipien“ der Beachtung). Die völlig durchgeführte Subjekt-Objektspaltung steht als Möglichkeit und Ideal der Wissenschaft an dem einen Ende und wird in Wirklichkeit niemals erreicht. Das wird später noch klarer zutage treten, wenn wir die „existenziale“ Haltung *aus ihr selbst her* genauer kennzeichnen werden. Zunächst aber sehen wir noch einmal zu, von welcher andersartigen Haltung sie sich besonders scharf *abhebt*, wodurch dann ihr eigenes Wesen um so besser heraustreten muß. Es kann kein Zweifel sein, daß wir die Erfassung der seelischen Abläufe aus der tödlichen Umarmung des *Positivismus* befreien müssen.

Es vollzieht sich hier gerade in neuester Zeit eine merkwürdige perspektivische Verschiebung innerhalb der wissenschaftlichen Ordnungen, wodurch der paradoxe Vorgang in Erscheinung tritt, daß wir für unsere Auffassung von einer Seite her Unterstützung erhalten, von der wir es uns am wenigsten versehen: nämlich von der *mathematischen Physik*. Wohlgermerkt, es kann hier nicht die Aufgabe sein, zu den Entdeckungen der modernen theoretischen Physik Stellung zu nehmen oder die Berechtigung neuer Betrachtungsarten, wie sie uns durch die Namen PLANCK, HEISENBERG, SCHRÖDINGER, BOHR und andere hervorragende Physiker gelehrt und vielfach schon ganz geläufig geworden sind, irgendwie zu erörtern. Die Brücke zu unserm Thema ist aber leicht zu sehen, — sie ist *psychologischer* Art. Die Frage, ob wir mit dem mechanischen Positivismus, der bisher die alleinige Grundlage jeder *naturwissenschaftlichen* Erfassung gebildet hat, tatsächlich dafür methodisch auslangen, wird grade von Vertretern der physikalischen (also anerkannt „strengen“) Wissenschaft auf Grund jener neuen Entdeckungen ausgiebig untersucht und von vielen verneint. Eine Stellungnahme zu diesem Problem kommt (schon aus gänzlichem Mangel an Kompetenz) hier nicht in Frage. Aber wichtig ist für uns die *Auflockerung* des scheinbar so festen Bodens der wissenschaftlichen Haltung und eine Steigerung der Aufnahmefähigkeit für Fragestellungen, die bisher in diesem Gebiete verpönt waren, so daß sie denn in den wissenschaftlich nicht ganz geheueren *seelischen* Bezirken erst recht als zulässig anerkannt und mit größerem Verständnis aufgenommen werden könnten. Daß Probleme, die man in der Psychologie mit ihrer fragwürdigen Wissenschaftsstruktur allenfalls zuließ, nunmehr mitten im *physikalischen* Bezirk auftauchen, und zwar nicht als leere Spekulationen, sondern als unmittelbare Folgerungen aus

<sup>1</sup> MAYER-GROSS: Philos. Anzeiger, Bd. 4, H. 1. 1930.

exakten Beobachtungen, — das muß allerdings den Versuchen einer angemessenen Erfassung der *seelischen* Vorgänge einen mächtigen Impuls in bestimmter Richtung geben, einen Antrieb, der geeignet sein könnte, unsere Bemühungen um die „Thematisierung“ unseres Seinsgebietes, und damit auch die Anerkennung und praktische Auswirkung dieser Bestrebungen weitgehend zu fördern. Fragen der Methodik, ja der Auswirkung der neuen physikalischen Erkenntnisse auf die wissenschaftliche und weltanschauliche Haltung haben einen viel größeren Interessentenkreis gewonnen, und die Hüter der Schwelle haben alle Hände voll zu tun, um den Einbruch unzulässiger Fragestellungen in den heiligen Bezirk abzuwehren. Es sind, wie bekannt, die neuen Ergebnisse der *Atomforschung*, die diese Wirkung ausgeübt haben; sie berühren aufs stärkste die Fragestellungen, die sich auf die Erfassung der *seelischen* Vorgänge beziehen (der alleinige Grund, warum sie an diese Stelle herangezogen werden).

Die Diskussion unter den führenden Physikern, die in weite wissenschaftliche Kreise (auch der Ärztwelt) gedungen ist, geht aus von den Eigentümlichkeiten der Atomstruktur, oder genauer von der Unmöglichkeit, im Gebiete der Mikrophysik eine Forderung zu erfüllen, die bisher als Grundlage jeder physikalischen Feststellung galt: nämlich bestimmte physikalische Vorgänge in ihren kausalen Bedingungen gesetzmäßig so festzulegen, daß sie unter gleichen Bedingungen vorausgesagt werden können. Im weiteren Sinne handelt es sich um nichts geringeres, als den *Zweifel an der unverbrüchlichen Geltung des Kausalgesetzes*, der Grundlage aller wissenschaftlichen Forschung. Zum Verständnis der dabei ins Feld geführten Beobachtungen gehören bedeutende physikalische Kenntnisse. Das Grundsätzliche und vor allem die *psychologische* Bedeutung der hier auftauchenden Fragen ist auch für den Nichtphysiker leicht einzusehen. Wenn Elektronen auf ein Beugungsgitter fallen, so läßt sich die Richtung, in der ein Elektron abgelenkt wird, nicht aus seiner Anfangslage und Anfangsgeschwindigkeit voraussagen, sondern man kann nur die Häufigkeit, mit der es durch das Gitter hindurchgeht *oder* reflektiert wird, *statistisch* feststellen<sup>1</sup>, oder noch schärfer: es ist mathematisch unmöglich, die Hypothese einer diesen Vorgängen zugrunde liegenden *kausalen* Gesetzmäßigkeit zu vereinbaren mit unserm tatsächlich gesicherten Wissen über die hier vorliegenden *statistischen* Gesetzmäßigkeiten<sup>2</sup>. Ganz ähnlicher Art ist die „Willkür“ der Zerfallsdauer zweier Radiumatome<sup>3</sup>. Sie, die zu gleicher Zeit entstanden sind und (solange beide existieren) die gleiche „Lebensgeschichte“ haben, werden trotzdem im allgemeinen zu ganz verschiedenen Zeitpunkten zerfallen. Auf *Gleiches* folgt hier also *Verschiedenes*: Zerfall des einen und vorläufiges (vielleicht Millionen Jahre dauerndes) Fortbestehen des andern. Oder, wie JORDAN sagt, ein zur Zeit existierendes Radiumatom hat eine von seiner Vorgeschichte ganz unabhängige Wahrscheinlichkeit, in der nächsten Minute zu zerfallen. „Eins der bestgeprüften und bestbestätigten physikalischen Naturgesetze.“ Die BOHRsche Theorie der Spektrallinien, wonach man in ihnen Übergangsprozesse jeweils verschiedener Art anzusehen hat, die sich dem (durch Strahlen) aus der Bahn geworfenen Lichtquant *zur Wahl* darbieten,

<sup>1</sup> FRANK, PH.: Die Naturwissenschaften, 17. Jg. (1929) S. 992.

<sup>2</sup> JORDAN, P.: Erkenntnis. Bd. 4 (1934) S. 222.

<sup>3</sup> JORDAN: S. 219.

verleiht diesem „Quantensprung“ gradezu eine persönliche Note (während die Spektrallinien nach der alten „klassischen“ Auffassung *demselben* Zustande des Atoms zuzuschreiben wären). Die „HEISENBERGSche Unschärfereaktion“, wonach kein Experiment denkbar ist, durch das zugleich *Ort* und *Geschwindigkeit* eines sehr kleinen Körpers gemessen werden können (so daß mit der Genauigkeit der einen Messung die Ungenauigkeit der andern wächst), ist in weitere Kreise gedrungen<sup>1</sup>.

Genug der Beispiele. Worauf es für uns ankommt, das ist die *seelische Haltung*, in der Beobachtungen dieser Art gemacht und gedeutet werden. Daß eine Korpuskel immer die andere stößt und so fort in infinitum und in strengster Determination — das war ja der Weisheit letzter Schluß aller physikalischen Betrachtung. Diese für die Erfassung der seelischen Zusammenhänge so wenig brauchbare Vorstellung wird jetzt auch im physikalischen Gebiete fragwürdig. Mehr als zuvor kommt wieder etwas von der *Spontaneität* alles Seins zur Geltung, der ÉMILE BOUTROUX bereits vor 60 Jahren sein bekanntes Buch<sup>2</sup> widmete; nur daß an Stelle philosophischer Spekulationen jetzt Ergebnisse nüchterner exakter Beobachtungen die Auffassung bestimmen. Hervorragende Physiker sehen sich auf Grund des atomaren Geschehens zu der Schlußfolgerung genötigt, daß die Kausalität des 20. Jahrhunderts sich nicht auf den Anfangszustand beschränken dürfe, sondern den *Endzustand als mitbestimmendes Moment* in Rechnung setzen müsse<sup>3</sup>, da, wie SOMMERFELD sagt, der Folgezustand nicht mehr zwangsläufig, sondern konditionell bestimmt sei, auf Grund einer gewissen *Voraussicht* (von seiten des Atoms! Verf.) der zulässigen Möglichkeiten. „Ob man dabei noch von Kausalität sprechen soll“, — bezweifelt SOMMERFELD selbst. Wohl gemerkt, eine solche Forderung (der Ersatz eindeutiger kausaler Determinierung durch lediglich statistische Gesetzmäßigkeiten) ist *nicht* durch die *Unvollständigkeit des menschlichen Wissens* bedingt (wie z. B. beim *Würfelspiel*, wo im Idealfall grundsätzlich das notwendige Resultat jedes Einzelfalls durch eine freilich ungeheuer komplizierte exakte mathematische Rechnung theoretisch zu errechnen wäre), sondern *der Ausfall gewisser Entscheidungen wäre hier in der Natur selbst nicht vorausbestimmt*; auch der „Laplacesche Geist“ könnte nicht aus anderweitigen, schon vorher zu gewinnenden Beobachtungstatsachen errechnen, wie die fragliche Erscheinung ausfallen werde (44). Wir sind als Psychologen verpflichtet, zur Kenntnis zu nehmen, was SCHRÖDINGER<sup>4</sup> klipp und klar zum Ausdruck bringt: der Glaube an die absolute Determiniertheit und

<sup>1</sup> Vgl. die allgemeinverständliche Darstellung durch v. MISES: Die Naturwissenschaften. 18. Jg. (1930) S. 153.

<sup>2</sup> BOUTROUX, E.: Über die Kontingenz der Naturgesetze. Deutsch Jena 1921.

<sup>3</sup> SOMMERFELD, A.: Physik. Z. Bd. 30 (1929) S. 868.

<sup>4</sup> Die Naturwissenschaften. Jg. 17 (1929) S. 11.

die Überzeugung von der Undenkbarkeit des Gegenteils stamme aus der jahrtausendealten *Gewohnheit*, kausal zu denken.

Die Bedeutung einer solchen veränderten Blickrichtung für unser eigenes Problem liegt darin, daß mitten im exaktesten Gebiete beim Ordnen des Beobachteten *psychische Funktionen* des Forschers am Werke sind, die hier bisher nicht geduldet wurden und ganz anderen Seelenschichten entstammen. Maßgebend ist dabei für uns, daß es sich dabei nicht um müßige Spekulationen handelt, daß vielmehr führende Vertreter der physikalischen Wissenschaft selbst diese Anschauungen zur Fundierung ihrer bedeutungsvollen Entdeckungen für notwendig halten; auf keinen Fall waren sie ihnen dabei hinderlich. *Zum ersten Male also werden wieder irrationale Seelenkräfte als unerläßlich für wissenschaftliche Seinserfassung von der exakten Wissenschaft selbst anerkannt.* Ob man die alten Grundbegriffe der Naturwissenschaft durchweg oder nur für das „mikrophysikalische“ Gebiet für erschüttert hält (daß sie nur für mittlere Größenbereiche anwendbar sind, ist, wie REICHENBACH erklärt, die *kopernikanische Wendung unserer Zeit*), das ist für die psychologische Frage, wie auf Grund dieser neuen, wie auf Grund der „klassischen“ Haltung wissenschaftliche Erkenntnis zustande komme, von keiner Bedeutung. Auf jeden Fall wird die *Psychologie* a fortiori die Forderung stellen müssen, daß hier die Mittel der Erfassung dem Gegenstande, bei dem ja die irrationalen Bezüge eine unbestritten mächtige Wirksamkeit besitzen, in spezifischer Weise angepaßt werden.

Sich mit dem mechanistischen Positivismus auseinanderzusetzen, hat wenig reale Bedeutung, soweit er sich auf das physikalische Gebiet beschränkt: als methodische Arbeitshypothese ist er hier förderlich, da er der Forschung disziplinierte und eindeutige Fragestellungen an die Hand gibt. Als philosophische Weltanschauung ist er weder beweisbar noch widerlegbar, als psychologischer „Gegenstand“ bietet er manches reizvolle Problem zur Psychologie des Forschens und des Forschers. Dagegen ist grade für unser Thema die Frage der positivistischen Haltung bedeutungsvoll, falls diese ihre Fänge nicht allein auf biologisches Gebiet (das möchte noch hingehen), sondern auch in den Bezirk des *Seelischen* ausstreckt. Man kann sagen: hier hat für uns das *Sinn*, dessen Sinn der Positivismus *leugnet*, und was er allein als *wichtig* anerkennt, wird hier *gleichgültig*. Beschränken wir uns streng auf das, was für unsere eigentliche Aufgabe Bedeutung hat, so ist schon die Frage, deren Erörterung bei FRANK<sup>1</sup>, einem Vertreter des klassischen Positivismus, im Mittelpunkt steht und deren Sinn er leugnet, auch in psychologischer Beziehung (wie man sie auch beantworten mag) wichtig: ob es nämlich jenseits der wissenschaftlichen Erfassung eine „wirkliche“ Welt „gibt“ (die rational nicht völlig

<sup>1</sup> FRANK, PH.: Das Kausalgesetz und seine Grenzen. Wien 1932.



erfaßbar wäre), außerhalb also der Welt der Beobachtungen und der Welt der die Theorie bildenden Symbole noch eine Welt, die wir *mittels* jener zu erfassen suchen<sup>1</sup>.

Da uns, sagt FRANK, keine andere Erkennbarkeit bekannt ist als die wissenschaftliche (im positivistisch-mechanischen Sinn. Verf.), also die Ordnung der Erlebnisse durch ein System logisch zusammenhängender Aussagen, so kann auch das Erkennen der wahren Welt keinen andern Sinn haben<sup>2</sup>. Solche Aussagen seien aber nur mittels (wissenschaftlicher) Symbole (also Formeln) möglich, und das Instrument der Wissenschaft bestehe aus den *Beziehungen zwischen den Symbolen*<sup>3</sup>. Wie eng nun wieder die Beziehungen zwischen Symbol und Beobachtung seien, — darauf käme es an. Die Rede von einer „wahren Welt“ schöpfe ihre Kraft eigentlich daraus, daß man die Beziehung zwischen physikalischen Symbolen . . . und den wirklichen Beobachtungen als sehr enge ansah und das Gemeinsame an beiden als „wahre oder reale Welt“ zu bezeichnen liebte<sup>4</sup>. So war es in der „klassischen Physik“. In der neueren Physik aber sei die Annahme erschüttert, „daß die Beziehungen zwischen den die Theorie aufbauenden Symbolen und den beobachteten Größen so enge sind, daß man die Redeweise von einer wahren Welt als zweckmäßig ansehen könnte“<sup>6</sup>.

Daß an dieser Stelle, d. h. dort, wo die Welt des „Erlebten“ der Welt der „Symbole“ zugeordnet werden muß, der schwache Punkt liegt, spürt FRANK selbst: Die Erlebnisse könnten den Symbolen nie ganz eindeutig zugeordnet werden. „Diese Zuordnungsregeln sind die Ursache der in jeder Wissenschaft, mag sie noch so exakt erscheinen, verbleibenden Reste von Unbestimmtheit“<sup>6</sup>. Zwischen die Erlebnisse würden die „Umformungsregeln“ der Symbole eingeschaltet; darin bestehe gerade das Charakteristische der wissenschaftlichen Methode, über den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Erlebnissen dagegen würden keine Regeln aufgestellt<sup>6</sup>.

Hier wäre sogar eine Brücke zur *Verständigung* (eine Verständigung muß indessen der Positivismus, wenn er konsequent bleiben will, grade ablehnen). Denn man könnte fragen: woher weiß man denn, auf *welche* Erlebnisse die „Umformungsregeln“ anzuwenden sind? Irgendwie müssen sie doch schon *bekannt*, d. h. eigentlich *erkannt* sein. Erkannt aber im hier allein anerkannten Sinne werden sie doch grade erst *durch* Anwendung der „Umformungs-“ oder „Zuordnungsregeln“. Gewiß, antwortet der Positivist, vorher waren es eben „verschwommene“ Erlebnisse. Immerhin, sie waren da und sollen nun der Umformung zugeführt werden. Aber *welchen* unter den Erlebnissen widerfährt das? Allen doch kaum. Sie müssen also ausgesucht werden. Willkürlich? Oder nach welchen Auswahlprinzipien? Auf Grund welcher Art von Zuwendung finden gewisse Bestandteile des verschwommenen Breis stärkere Beachtung vor anderen? Unmöglich können sie als zur „Umformung“ besonders

<sup>1</sup> FRANK, PHIL.: S. 267.

<sup>2</sup> S. 269/270.

<sup>3</sup> S. 1.

<sup>4</sup> S. 263.

<sup>5</sup> S. 263.

<sup>6</sup> S. 3

geeignet erkannt werden, denn das Erkennen *entsteht* ja erst durch die Umformung. Sollten sie nur auf Grund irgendwelcher Gefühlsbetonung herausgesucht sein? Aber was für eine Wissenschaft würde das geben, in der man das Material zum Aufbau gefühlsmäßig, also ohne Ordnung und System (denn diese kommen ja erst durch die Symbolzuordnung hinein) aus dem Erlebensbrei herausgefischt hätte! Die Verständigungsbrücke, die in der Annahme liegt, daß die scharfe Trennung der beiden Sphären des Erlebens und Erkennens unzulässig und in Wirklichkeit eine reine Fiktion ist, daß kontinuierliche Übergänge zwischen den Seelenkräften bestehen, daß diese in wechselndem Maße erkenntnishaften Charakter gewinnen können, diese Brücke kann der Positivismus nicht betreten. Denn sein eigentliches Ziel ist ja, zu *verhindern, daß das Erleben in das Erkennen eindringt*. Um dieser Sorge willen ist z. B. das ganze Buch von FRANK eigentlich geschrieben. Darum kann er für die Wissenschaft im positivistischen Sinne auch keine Grenzen anerkennen. „Die Anerkennung von Grenzen der Wissenschaft bedeutet die Anerkennung von außerwissenschaftlichen Erkenntnissen“ — was für FRANK offenbar eine Abstrusität ist.

Psychologisch gesprochen sehen wir hier die extreme „desintegrierte“ Haltung am Werk. Daß eine solche sich von der „Wirklichkeit“ weit entfernt, ja schließlich gar nichts mehr mit ihr „zu tun hat“, wird gar nicht geleugnet. FRANK mildert, wie wir gesehen haben, die immerhin befremdliche Feststellung, daß die Wissenschaft mit der Wirklichkeit nichts zu tun habe, durch die Formulierung, die Frage nach der wirklichen Welt sei überhaupt sinnlos. Denn der Ausweg, den *wir* für den einzig zulässigen halten, daß an der Gegenstandserfassung, welcher Art auch immer, *alle* Seelenkräfte beteiligt sind, nicht ausgenommen die luftverdünnteste Sphäre derjenigen wissenschaftlichen Ordnungen, die mit der „Wirklichkeit“ „nichts zu tun“ haben — dieser Ausweg ist dem Positivisten verschlossen. Gesteht man ihm seine strenge Scheidung zu, die er wie einen Fetisch verehrt, so ist er zu großen Konzessionen bereit. Er leugnet nicht, daß es *andere* Zuwendungen zur Gegenstandswelt gibt, die möglicherweise ebenfalls von Wert sind (FRANK läßt das offen); nur den Anspruch auf *Erkenntnis*, und das ist *wissenschaftliche* Erkenntnis, dürfen sie nicht erheben. Ja man geht in seinen Zugeständnissen soweit, den *Wertakzent umzukehren*, wie denn SCHLICK, der Philosoph des Positivismus, es unverhohlen gesteht, daß ihm die *Bereicherung des Erlebens* gegenüber dem *wissenschaftlichen Erkennen* als die *höhere* Aufgabe gilt<sup>1</sup>. — Soweit ist es gekommen! Von der Dürre des Gebietes geängstigt, worin er berufsmäßig Aufenthalt zu nehmen hat, weist der reichere Geist die Erkenntnis aus der Fülle des Lebens in ein streng abgeschlossenes Ge-

<sup>1</sup> SCHLICK, M.: Kantstudien. Bd. 31, S. 150.

häuse, das mit dieser Fülle „nichts mehr zu tun hat“. Von solchen kraftlosen Gespenstern kann dann allerdings keine Bedrohung der Wertgehalte des Lebens mehr ausgehen: deren Pflege und Steigerung, der eigentlichen Aufgabe wahren Menschentums, kann sich aber der Priester der Erkenntnis erst nach der *Rückkehr* aus dem ausgegrenzten Bezirke widmen, wo er seine Funktionen und Riten vollzogen hat. Dem *Physiker* allerdings liegt eine solche Umwertung fern. Will jener sein Erleben vor dem Erkennen schützen, so dieser das Erkennen vor dem Erleben: von *diesem* fürchtet er die Bedrohung, und vor den dunkeln, irrationalen Mächten will er die helle Welt der Erkenntnis, die ihm die eigentliche Heimat ist, bewahren. Während der Philosoph sich von der Pflege des Lebens beim ernstesten Erkenntnispiel erholt, „bannt“ der Physiker „die Abgründigkeit der Welt“<sup>1</sup>. Aufs äußerste sträubt er sich gegen das Eindringen von Mächten der „Unterwelt“ in seine lichte Sphäre. Alles, was in dieser Richtung verdächtig ist, brandmarkt er als „primitiv“, als „Haften an den oberflächlichsten, anthropomorphen Analogien“<sup>2</sup>, als „animistische Auffassung der primitiven Völker“<sup>3</sup>, als „Dämonenglauben“ („eine Gesetzmäßigkeit, die als Anfangszustände Seelenzustände von Dämonen enthält“<sup>4</sup>). „Vitalismus“ ist ihm gleich „Spiritismus“, und die „vitalistische“ Darstellung ermögliche eine Art Einfühlung in die Natur, weil wir das Seelenleben der Dämonen nach der Analogie zu unserm eigenen beurteilten<sup>5</sup>. In der *reinen* Region des „Erkennens“ dagegen wird man tatsächlich von der „Wirklichkeit“ nicht bedroht. Denn hier gewinnt die Welt der „Symbole“ (wohlgemerkt nicht in unserm Sinne der *lebendigen* Symbole!) ihr reines Eigenleben, so daß vorstellungsmäßig und anschaulich einander total *widersprechende* Ausdrucksweisen für die gleichen Vorgänge *nebeneinander* bestehen können, wie die Wellentheorie des Lichtes und die ihr widersprechende Korpuskulartheorie.

„Bei der Wellentheorie operieren wir mit den statistischen Feldvorstellungen, bei der Korpuskel mit den kausalen Stoßgesetzen“. „Wir wissen, daß das Licht sich in Wellen ausbreitet, aber wir können die Korpuskel des Lichts, das Lichtquant, nicht entbehren. Um die Ausbreitung der Korpuskeln zu verfolgen, brauchen wir die Welle, um den Energieumsatz der Welle zu verstehen, brauchen wir die Korpuskeln“<sup>6</sup>. Solche einander *ausschließende*, aber gleichwohl für die *Beschreibung des Inhalts der physikalischen Erfahrung unentbehrliche* Züge nennt BOHR<sup>7</sup> „komplementär“. Damit soll ausdrücklich nur die *Idealisierung* der Beobachtungs- bzw. Definitionsmöglichkeiten symbolisiert werden. Den Grund für das Versagen unserer Anschauungsformen sieht BOHR in der *Unmöglichkeit einer scharfen Trennung von Phänomen und Beobachtungsmittel* (worin eine „tiefe Analogie“ mit den in der Tren-

<sup>1</sup> HARTMANN, O. J.: Der Kampf um den Menschen, S. 49. München u. Berlin 1934.

<sup>2</sup> FRANK: S. 125.      <sup>3</sup> S. 106.      <sup>4</sup> S. 113.      <sup>5</sup> S. 113.

<sup>6</sup> SOMMERFELD: S. 870.

<sup>7</sup> Die Naturwissenschaften, 17. Jg. (1929) S. 483 ff.

nung von Subjekt und Objekt gelegenen Schwierigkeiten der *Begriffsbildung* liege)<sup>1</sup>.

Man sieht, die Loslösung *der reinen Welt der Erkenntnis* vor dem *Erleben* ist eine dornige Aufgabe, „ein Problem mit Hörnern“, (NIETZSCHE). Gewinnt diese Welt aber einmal ihr Eigendasein, so ist von *Wirklichkeit* oder auch nur von „Zuordnung“ zu ihr nichts mehr zu spüren. Eine Zuordnung könnte ja nur in *widerspruchsvoller* Weise geschehen; daher unterläßt man sie lieber ganz und löst die „obere“ Welt völlig von der Wirklichkeit des Beobachteten und Erlebten, wie in den SCHRÖDINGERschen Wellengleichungen, in denen mit einer Dimensionenzahl des Koordinatenraumes gerechnet wird, die im allgemeinen von der des empirischen Raumes *verschieden* ist. Man denke auch an die imaginäre „MIN-KOWSKI-Welt“<sup>2</sup>. Aber den Gipfelpunkt erreicht dieses rein gedanklich-konstruktive Verfahren, wenn SOMMERFELD (wogegen sich STARK, der Experimentalphysiker, besonders energisch wendet<sup>3</sup>) eine Aufenthaltsverteilung der Elektronen annimmt, bei der ein (offenbar doch irgendwie als real gedachter) Effekt *zweier sich überlagernder Zustände* (nämlich die Ausstrahlung der Differenz ihrer beiderseitigen Energiewerte) zustande kommt, *von denen der eine wirklich, der andere nichtwirklich ist!* Von einer „Zuordnungsregel“ für das *Erlebte* kann hier nicht mehr die Rede sein.

Das Weltbild der physikalischen Wissenschaft entfernt sich in seiner Struktur immer weiter von der Sinnenwelt — das hebt PLANCK<sup>4</sup> ausdrücklich hervor: an die Stelle der unmittelbar gegebenen Sinnenwelt setzten wir eine Schöpfung menschlicher Einbildungskraft von provisorischem und wandelbarem Charakter (eben das physikalische Weltbild); aber nur dadurch hätten wir die Durchführung der deterministischen Betrachtungsweise erzwingen können<sup>5</sup>.

Uns geht hier lediglich die *psychologische* Seite dieser Fragestellungen an. Wenn z. B. PLANCK durch seine Auffassung ein stark *fiktionales* Moment in die physikalischen Ordnungen hineinträgt, so ist das eine *psychologisch* relevante Haltung, die denn doch ein irgendwie autonomes, wirkliches Sein vermutet, unabhängig von unsern Zuordnungsregeln, oder die vielmehr die Frage nach einem solchen Sein — im Gegensatz zu FRANK — für sinnvoll hält. Die seelische Haltung ist in dem einen Falle leicht zu durchschauen, wie auch im andern, wo sie sich gewissermaßen aus Schreck über die Konsequenzen, zu denen eine so ungeheuerliche Umwertung unserer physikalischen Vorstellungen („Beselung des

<sup>1</sup> Naturwissenschaften, 16. Jg. (1928) S. 245. 17. Jg. (1929) S. 484.

<sup>2</sup> GENT: Das Problem der Zeit, S. 102. Frankfurt a. M. 1934.

<sup>3</sup> STARK, JOH.: Fortschritte und Probleme der Atomforschung, S. 94/95. Leipzig 1931.

<sup>4</sup> PLANCK, MAX: Wege zur physikalischen Erkenntnis, S. 183. Leipzig 1933.

<sup>5</sup> PLANCK: S. 253/254.

Atoms!“) führen könnte, rechtzeitig darauf besinnt, daß es eine solche Wirklichkeit ja gar nicht „gibt“; so kann ihr gegenüber auch keine verpflichtende Wirkung daraus erwachsen, daß man nach den Zuordnungsregeln dieses oder jenes Spiel treibt oder diese Regeln sogar ganz von der „Wirklichkeit“ ablöst und ein Eigendasein an einem imaginären Orte führen läßt.

### 13. Die „seelische Wirklichkeit“ hat eine spezifische Art der Fragestellung.

Es kann kein Zweifel sein, daß *jede* Art von Indeterminismus durch die moderne Atomphysik einen mächtigen Impuls erhalten hat. Dieser Impuls ist eine *psychologische* Tatsache, und das indeterministische Weltgefühl selbst eine seelische Funktion (nicht anders als die Erfassung des Eigenwertes der *logischen* Ordnungen).

Wir lehnen es ab, die Vorstellungen über die Atomstruktur mit dem Problem der *Willensfreiheit* in Verbindung zu bringen, wie es mehrfach geschehen ist. Ob die angemessene Formulierung der Atomvorgänge und die Beseitigung des immanenten Widerspruchs, der vorher gestreift wurde, „nur durch Aufgabe des Determinismus im Bereiche atomarer Vorgänge“ möglich ist<sup>1</sup>, das hat uns hier nicht zu kümmern; eine Verquickung der Fragestellungen zweier ganz verschiedener Seinsebenen liegt in der Auffassung REICHENBACHS . . . „indem die Physik selbst am Determinismus festhält, ist eine ganz neue Situation (bezüglich des Problems der Willensfreiheit!) geschaffen, deren philosophische Auswertung abgewartet werden muß“<sup>2</sup>.

Wir würden überhaupt kein Wort darüber verlieren, in welcher Weise die Physiker ihre Zuordnungsregeln anzuwenden belieben, ob sie eine Spontaneität der Atomvorgänge, die nach ihren eigenen Feststellungen nicht durch kausaldeterminierte Stoßwirkungen zu erklären sind, anerkennen und wie sie sie deuten, — wenn nicht von dieser Erörterung ein grelles Licht fiele auf die Möglichkeiten der „wissenschaftlichen“ Erfassung von *seelischen* Vorgängen: *solche „Zuordnungsregeln“, die lediglich formale Beziehungen „stiften“, aber keine Wirklichkeit „meinen“ können, sind für das Gebiet des Seelischen völlig unbrauchbar.* Aber der Positivismus nimmt ja auch *dieses* Gebiet für sich in Anspruch! FRANK z. B.<sup>3</sup> trägt seine Anschauung von Wissenschaftlichkeit auf das biologische und das psychologische Gebiet hinüber und absolutiert damit die unfruchtbare und lähmende grundsätzliche Trennung von „Erkennen“ und „Erleben“. Für den Positivismus ist durch das „Erkennen“ nur das vorläufig beste „Beziehungstiften“ zwischen den wissenschaftlichen „Symbolen“ erreicht, — eine Ordnung „von provisorischem und wandelbarem Charakter“. Freilich geht auch er von den Sinneswahrnehmungen aus, ja grade der Vater des modernen naturwissenschaftlichen Positivis-

<sup>1</sup> BORN, M.: Naturwiss. 17. Jg. (1929) S. 109.

<sup>2</sup> Naturwiss. 19. Jg. (1931) S. 719.

<sup>3</sup> S. 89.

mus sieht in den *Theorien* („dürren Blättern“, die wieder abfallen) nichts als ökonomische Ausdrucksweisen für die Zusammenfassung der Verknüpfung von Sinnesempfindungen; und FRANK selbst sieht die Bedeutung MACHS darin, daß er gezeigt habe, welche Gefahr eine Physik bedeute, die keine anderen erkenntnistheoretischen Grundlagen hätte als die der Kritik so ausgesetzten physikalischen Hilfsbegriffe (zu denen MACH auch das Atom rechnet)<sup>1</sup>. Nun stelle man sich vor, in welchem Grade sich alles, was seitdem an physikalischen Hilfsbegriffen hinzugekommen ist, vom Boden der Verknüpfung von Sinnesempfindungen (die doch zunächst als „Erlebnisse“ dasein müssen, damit die „Zuordnungsregeln“ in Wirkung treten können) eingestandenermaßen entfernt hat! Sollen wir wirklich in behelfsmäßigen Formulierungen auf Grund einer dem Gebiete, das *uns* hier angeht, wesensfremden Seinsordnung der Weisheit letzten Schluß sehen?

Fast noch schärfer als der positivistische Physiker betonen die *Philosophen des Positivismus* (SCHLICK, CARNAP) den rein *formalen* Charakter aller naturwissenschaftlichen Erkenntnis, aller Erkenntnis überhaupt, die diesen Namen verdient. Ausdrücken ließen sich danach keine inhaltlichen Beziehungen, keine erlebten Qualitäten des Bewußtseinsstromes, sondern lediglich ihre formalen *Beziehungen* (45). Für den Psychologen aber liegt grade das Hauptproblem in der Frage der Seinsart, die der *ursprünglichen* Erfassung angemessen ist, und von der die Aussage, und nun gar die Aussage, die bewußt den *Inhalt* dieser Erfassung ausschaltet, ein sekundärer Modus ist.

Auch von positivistischer Seite selbst ist dieser Formalismus beanstandet worden, indem unter der Voraussetzung formaler Widerspruchsfreiheit auch *Scheinsätze* und *Phantasiewissenschaften* ihre Begründung finden könnten<sup>2</sup>. Daß man mit solchem formalen „Beziehungstiften“ gar die Philosophie aus den Angeln heben könne wie CARNAP behauptet<sup>3</sup>, erscheint dem Psychologen besonders seltsam und eben nur psychologisch verständlich. CARNAP lehnt es ausdrücklich ab, „Rationalist“ zu sein und kurzzeitig zu behaupten, die Forderung des Lebens könne allein mit Hilfe der Kräfte des begrifflichen Denkens erfüllt werden. Aber fast ängstlich sucht er beide vor der gegenseitigen Berührung zu schützen: es führe kein Weg vom *Kontinent* der rationalen Erkenntnis zur *Insel* der Intuition<sup>4</sup>.

Mit einer apotropäischen Geste weisen dagegen *diese* Forscher die Erkenntnis aus dem Tempel des Lebens in die Wüste der rein formalen Beziehungen: dort bedeutet sie keine Gefahr mehr. Den Psychologen aber — und nun gar den lebenszugewandten Psychotherapeuten! — kann das nicht befriedigen. Er kommt damit seinem „Gegenstand“

<sup>1</sup> FRANK: Naturwiss. 5. Jg. (1917) S. 65 (über MACH).

<sup>2</sup> Erkenntnis, Bd. 1, S. 415 (JUHOS).

<sup>3</sup> Erkenntnis, Bd. 1, S. 13.

<sup>4</sup> CARNAP, R.: Der logische Aufbau der Welt. S. 258. Berlin 1928.

nicht näher, sondern entfernt sich von ihm. Er sieht sich genötigt, auch das „Material“ als solches hereinzuziehen, und das ist die ganze Fülle des *Erlebens*, gebändigt zum Erkennen nicht durch formale Beziehungskategorien, sondern durch eine Art der Erfassung, die jene Fülle *mitenthält*.

Das ist die Richtung, in der unser Weg weiterführen kann. Dagegen bringt es auch Gefahr, wenn man ihn nach der andern Seite *zurückgeht*, — zu alten Fragestellungen in neuem Gewande. Es handelt sich um nichts Geringeres als um die neu auftauchende Hoffnung, die *materielle* Grundlage nicht nur der *biologischen*, sondern auch der *psychischen* Vorgänge eindeutig zu erfassen. Wir mischen uns nicht in die Streitfrage eines Indeterminismus auf atomarem Gebiet. Aber wir halten es für bedenklich, *Analogien* als kausale Erklärungen anzusprechen, oder genauer: selbst die *Möglichkeit* einer einwandfreien Zuordnung der beiderseitigen Gebiete vorausgesetzt, liefe man Gefahr, zwei völlig verschiedene Seinsgebiete zu verwechseln, wenn man in dieser Zuordnung eine adäquate Antwort erblicken wollte. Tatsächlich sind solche Versuche in neuerer Zeit unter Berufung auf die *Atomstruktur* mehrfach gemacht worden. Psychologisch ist das leicht verständlich: wenn der Indeterminismus ohne Scheu in das exakte Gebiet einbricht, dann wird er auf andern Gebieten erst recht diskutabel sein, und die Frage liegt nahe, ob nicht dadurch neue *Beziehungen* zwischen den verschiedenartigen Gebieten auftauchen. BOHR<sup>1</sup> scheint zuerst die Analogie des „akausalen“ Atomgeschehens zu *biologischen* Abläufen hervorgehoben zu haben. Er macht darauf aufmerksam, daß die *Größe der Interferenzfiguren*, die als Folge des Wellencharakters des Lichtes der Bildentstehung im Auge Grenzen setzt, annähernd mit der *Größe der Netzhautteilchen*, die getrennte Nervenbahnen zum Gehirn haben, zusammenfällt. Da ferner die Absorption von ganz wenigen Lichtquanten, vielleicht sogar von *einem* Lichtquant durch ein solches Netzhautelement hinreiche, um einen Gesichtseindruck hervorzubringen, so erreiche die Empfindlichkeit des Auges die absolute Grenze, die durch den atomistischen Charakter der Lichtphänomene gesetzt sei. (Liegt da nicht bereits eine Vermischung getrennter Seins Ebenen vor? Hier wird das Lichtquant völlig als eine reale Größe im Sinne von irgend etwas empirisch Körperlichem genommen, während z. B. nach FRANK<sup>2</sup> die Behauptung von der Existenz des PLANCKSchen Wirkungsquantums „h“ lediglich bedeutet, daß sich aus beobachtbaren Größen — aus der Grenzfrequenz des Röntgenspektrums, aus dem Linienspektrum des Wasserstoffs usw. — nach den Formeln der Theorie immer derselbe Wert für h ergibt). Und das *teleologische* Vermögen, meint

<sup>1</sup> BOHR: Naturwiss. Jg. 21 (1933) S. 246.

<sup>2</sup> Das Kausalgesetz usw. S. 264.

BOHR (die Fähigkeit, auf neue Bedingungen und Ansprüche mit immer neuen zweckmäßigen „Antworten“ zu reagieren), schein grade mit der Lockerung der „mechanischen Kausalität“ (im Bereiche der Atomvorgänge) in Verbindung zu stehen.

P. JORDAN geht noch weiter, indem er eine vollständige Parallele zwischen den „akausalen“ Atomvorgängen und den teleologischen Lebensprozessen einschließlich der *psychischen* durchführt<sup>1</sup>: grade solche Reaktionen, durch die nach den Ergebnissen der Physiologie die grobmechanischen Reaktionen des Tier- und Menschenkörpers *dirigiert* werden (z. B. feinste Lichtwahrnehmungen, ferner wahrscheinlich Zellkernreaktionen etwa bei Zeugungsprozessen) seien vielfach von einer bis ins atomistische Gebiet reichenden Feinheit, also deterministischer Kausalität nicht mehr unterworfen<sup>2</sup>. Und JORDAN schließt mit dem lapidaren Satze: die Behauptung des Determinismus, die Verneinung der Willensfreiheit, sei in dem einzigen Sinne, den ihr der Naturwissenschaftler zuschreiben könne, *widerlegt*.

Tief in der Seele des Menschen begründet (und vielfach aus der lebensgeschichtlich gewordenen Gesamthaltung des Forschers unschwierig herzuleiten) ist das Bedürfnis nach Erklärungen und Analogien dieser Art. Wir haben indessen keine Veranlassung, über das *psychologische* Interesse hinaus uns an solchen mikromaterialistischen Spekulationen zu beteiligen, auch wenn sie den Spieß umkehren und den Indeterminismus, statt ihn zu leugnen, sogar in die materiellen Vorgänge hereinnehmen. Man kann ruhig sagen, daß jeder Versuch, Fragen seelischer Zusammenhänge durch den Nachweis der ihnen zugrunde liegenden materiellen Prozesse zu beantworten, auf Abwege führt. Dieser Nachweis ist selbstverständlich für zahllose Fragen der Physiologie und Pathologie von hohem Wert. Aber die noch so sehr verfeinerte gegenseitige „Zuordnung“ darf nicht die *wesenseigenen* Fragestellungen jeder der beiden Seinsebenen verschleiern. Je näher man solchen Beziehungen zu sein glaubt, um so mehr werden grade die *eigentlichen* Probleme verdunkelt. Es ist merkwürdig, auf der einen Seite versucht man die Seinsgebiete aufs strengste auseinanderzuhalten, man bewegt sich im Reiche der vom Beobachtbaren völlig losgelösten Gedankenoperationen, der lediglich durch die Mathematik zu „stiftenden“ Beziehungen zwischen verabredeten „Symbolen“, man rechnet mit Fiktionen wie mit Tatsachen, mit beliebig vielen Raumdimensionen, ja mit der Einwirkung zweier Zustände aufeinander, von denen der eine da ist, der andere nicht, man versichert dabei, gegenüber der „Wirklichkeit“ (sofern es eine solche „gibt“) habe diese Sphäre jedenfalls ein völlig abgetrenntes Eigendasein (mag man dabei eine empirische oder eine „intuitive“ oder eine „wirkliche“ Wirklichkeit meinen). Gut; kein Vernünftiger wird die Berechtigung eines solchen konstruktiven Vorgehens zur Lösung bestimmter

<sup>1</sup> Naturwiss. Jg. 20 (1932) S. 819.

<sup>2</sup> Ähnlich RUSSELL: Philosophie der Materie, S. 414. 1929.



Probleme ernsthaft in Zweifel ziehen. Wird dabei behauptet, dies sei die einzige Art von „Erkenntnis“, so kann man auch da noch, wenn man eine ohnehin schwankende Wortbezeichnung nicht als Fetisch verehrt, achselzuckend zugeben: Nenne *du* das „Erkenntnis“. Aber nun bringt man plötzlich die Strukturen des streng isolierten Bezirks in eine völlig andere, sehr reale, äußerst wirkliche, erlebbare (ja nur durch ihr Erlebtwerden wirkliche) Sphäre, die der geistig-seelischen Abläufe, herein, um sie so zu „erklären“. Durch wessen Kraft aber glaubt man das ungleiche Paar zusammenzwingen zu können? Durch die Kraft eben jener *Kausalität*, die man auf äußerste aushöhlen und erschüttern mußte, um überhaupt einen Zusammenhang der beiden Bereiche sinnvoll behaupten zu können! Denn *diese* Begründung der seelischen Abläufe im materiellen Geschehen hat ja nur dann einen Sinn, wenn man die eine Sphäre in unentrinnbar starren *kausalen* Beziehungen zur andern stehen läßt. So bringt man die eben zum Zwecke der Problemstellung entmächtigte Kausalität in alter Kraft und Herrlichkeit wieder herein. Das „Leib-Seele-Problem“ wollen wir nicht erörtern (*Vestigia terrent*); die *psychologische* Richtlinie wollen wir streng wahren. (Daß der Ausweg, die seelischen Vorgänge als Epiphänomene zu behandeln, ein Irrweg ist, braucht wohl heute nicht mehr erörtert zu werden.) So wenig es jemand einfallen kann, den kausalen Zusammenhang zwischen den Schwingungsverhältnissen und den gestalteten Tongebilden einer Symphonie zu leugnen, so verwirrend wirkt die Erforschung des körperlichen Substrats seelischer Vorgänge dann, wenn sie über die Aufdeckung solcher Zusammenhänge hinaus (angenommen, daß sie in nennenswertem Umfange möglich sein sollte) den Irrtum nährt, daß damit vom *Wesen* der seelischen Abläufe etwas zu erfassen sei (46). Deren *Wesen* und organische Strukturen sind niemals in einer „horizontalen“ *Linie* (sei sie „kausal“ oder „final“) zu erfassen, ebensowenig aber in einer „vertikalen“ (materiell-seelisch), da sie jeden Augenblick in eine *dritte* Dimension, die des *Sinnes*, ausbrechen (47).

Hier sehen wir den Grundunterschied zwischen den naturwissenschaftlichen Ordnungen und der angemessenen Erfassung des Seelischen. Vom Beobachteten und Erlebten gehen freilich beide aus. Was aber die theoretischen Annahmen der Physik betrifft, so ist der Laie meist viel zu sehr geneigt, sich diese *bildhaft* (etwa „anthropomorph“) vorzustellen; tatsächlich haben sie weder mit „Bild“ noch mit „Wirklichkeit“ (in unserem Sinne) etwas zu tun. BOHR hebt z. B. den „symbolischen“ (d. h. grade *nicht* bildhaften, sondern rechnerischen) Charakter der SCHRÖDINGERSchen Wellengleichungen hervor. Daß der Gebrauch von *imaginären* arithmetischen Größen oder eines Koordinatenraumes von beliebig vielen Dimensionen nur noch rechnerisch im Sinne des Beziehungstiftens zwischen „Symbolen“ Geltung haben kann, ergibt sich von selbst. Ist

es nicht merkwürdig, daß grade *im exaktesten Bereich der Begriff der Wirklichkeit, des Tatsächlichen, einen völlig schwankenden Charakter hat?* Die Vorstellung verschiedener *Grade von Wirklichkeit*, die für die Auffassung des lebendigen Symbols nicht zu entbehren ist, — sie taucht hier mitten im mathematisch-physikalischen Gebiete auf, das doch der Maßstab für alle Wissenschaftlichkeit ist. Daß die imaginären Zahlen nichts Wirkliches bezeichnen, sondern eine rechnerische Hilfskonstruktion darstellen, weiß jeder. Welchen Grad von Wirklichkeit aber die genannten Wellengleichungen repräsentieren, darüber kann niemand etwas Endgültiges sagen. Wohlgemerkt, es handelt sich dabei nicht um *Hypothesen* von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit (dann läge der Fall verhältnismäßig einfach), sondern um absolut einwandfreie rechnerische Resultate, die mit den beobachteten Erscheinungen bis ins letzte übereinstimmen. Und doch: wie groß ist hier der Grad der Wirklichkeit? Als FRANK dem PLANCKSchen Wirkungsquantum nur als eindeutigem *rechnerischem Ergebnis* Bedeutung beimaß, erregte er bei den engsten Fachgenossen Anstoß und mußte sich dagegen wehren, daß er damit die Existenz dieses epochemachenden Gebildes *geleugnet* hätte<sup>1</sup>.

Während FRANK die Frage nach dieser „Wirklichkeit“ überhaupt für wissenschaftlich sinnlos hält, sehen, wie erwähnt, andere Forscher von hohem Rang (und grade PLANCK selbst), *hinter* der Sinnenwelt und den wandelbaren Schöpfungen der physikalischen Wissenschaft noch eine *reale* Welt, der sich die Wissenschaft grade durch fortschreitende *Abkehr von der „dritten“ Welt, der Sinnenwelt*, nähert<sup>2</sup>. (PLANCK fügt gleich einschränkend hinzu, eine solche Anschauung lasse sich weder beweisen noch widerlegen; es käme darauf an, welche Auffassung die wertvollsten Resultate bringe) (48). Offenbar sind aber wieder andere Physiker weder von der einen noch von der andern Auffassung befriedigt; sie halten vielmehr die Grenze zwischen der Welt der Formeln und der Welt der Erlebnisse für *künstlich* und sehen keine besondere Schwierigkeit darin, die Begriffe der heutigen Physik mit *anschaulichem* Inhalt zu belegen<sup>3</sup>; damit nähern sie sich wieder der mehr „laienhaften“ bildmäßigen Auffassung.

Welcher der möglichen Auffassungen man beistimmen soll, hängt keineswegs allein von dem Grade der Sachkenntnis und Kritikfähigkeit ab (in dieser Beziehung kann jeder der genannten Forscher den höchsten Maßstab vertragen), sondern hier liegen offenbar tief im Sein des Menschen begründete Haltungen vor, und so ist eine zum Ziel führende Diskussion zwischen ihnen nicht deshalb unmöglich, weil ein eindeutiges Kriterium dafür fehlt, ob eine Erscheinung „wirklich“ oder ein Schluß „richtig“ ist, sondern *weil keine Übereinstimmung darüber zu erzielen ist, was mit der Bezeichnung „wirklich“ oder „richtig“ überhaupt gemeint sei!* Hier ist eine restlose Verständigung gar nicht einmal erwünscht; denn sie wäre nur möglich auf Kosten der *Echtheit des Seins*: die Positionen,

<sup>1</sup> FRANK: Das Kausalgesetz. S. 263/264.

<sup>2</sup> PLANCK: Wege zur physikalischen Erkenntnis. S. 181, 183.

<sup>3</sup> REICHENBACH, HANS: Erkenntnis, Bd. 1 (1930/31) S. 51, 61.

die als der Verständigung hinderlich aufgegeben werden können, sind (sofern überhaupt eine Stellungnahme in Frage kommt) immer nur durch unechte Haltung, Konvention oder Selbsttäuschung unzulänglich begründete Außenwerke der Persönlichkeit, während das eigentliche Zentrum durch diese Argumente nicht erschüttert werden kann (49). Der Psychologe sieht in diesen verschiedenartigen Haltungen vor allem Abwandlungen des *genus homo* in seinen höchstgezüchteten Exemplaren, „seelische Wirklichkeiten“, die sich gegenseitig so wenig entwerten können wie zwei Orchideenarten.

Es wäre aber ein grobes Mißverständnis, wenn man hieraus wieder den Vorwurf des „*haltlosen Subjektivismus*“ herleiten oder (umgekehrt) die ganze Erörterung deshalb für *gegenstandslos* erklären wollte, weil ja gerade sie sich den Nachweis zur Aufgabe mache, daß jeder andere Standpunkt — der eben einer andern „Seinsart“ des Beurteilers entspreche — genau so gut vertretbar sei; umständliche Ausführungen über „wissenschaftstheoretische“ Fragen führten da keinen Schritt weiter.

Dieser Einwand geht durchaus fehl (liegt übrigens so auf der Hand, daß man annehmen darf, er sei hier bereits von vorneherein in Rechnung gestellt). Nicht darum handelt es sich, daß man die Ergebnisse der physikalischen Forschung akzeptieren oder auch ablehnen könnte, je nach dem „subjektiven“ Standpunkt; niemand, der ernst genommen zu werden wünscht, wird die Unanfechtbarkeit und vollkommene Stringenz dieser Ergebnisse (abgesehen von einigen strittigen Punkten) bezweifeln. Hier wird etwas *Tatsächliches* formuliert, in wissenschaftliche Form gebracht; daran ist kein Zweifel. Fragt man aber, was es heißt, „etwas“ werde wissenschaftlich formuliert (etwas? was denn? Erkanntes? aber zu Erkanntem wird es ja erst durch die Formulierung), fragt man nach den Prinzipien der „Zuordnung“ der „Symbole“ zum „irgendwie“ Erfassten (*empirisch* Erfassten! aber welch grenzenloses, vieldeutiges Gebiet!), nach dem Grade von „Wirklichkeit“ in der Formulierung durch „Symbolbeziehungen“, so muß die Antwort verschieden ausfallen je nach der Seinsart des Fragers. Zieht jemand es vor den gordischen Knoten zu durchhauen, indem er die Frage nach der „Wirklichkeit“ verbietet, mit der Begründung, eine solche Frage sei sinnlos (FRANK), so ist das wieder nur auf Grund einer bestimmten Seinsart des zugehörigen „Standpunkts“ möglich. — Schließlich sei das auch nicht so wichtig, könnte man sagen; einmal zugegeben, daß die Wissenschaft es nur mit den Beziehungen zwischen den symbolischen Bezeichnungen der Wirklichkeit zu tun hat, solle es uns wenig kümmern, welche Art von Wirklichkeit durch diese Symbole *repräsentiert* wird, zumal da jeder diese Frage je nach seinem „metaphysischen“ Standpunkt (der der Diskussion entzogen ist) ganz verschieden beantworte. Das ist ohne Zweifel zutreffend auf *physikalischem* Gebiete. Hier sehen wir ja Forscher von den verschiedenartigsten Grundhaltun-

gen zu wesentlichen von *allen* anerkannten Resultaten kommen; der „primitivste Animismus“ hindert hervorragende Physiker nicht, epochemachende Entdeckungen zu machen. Nicht ganz so gleichgültig in Hinsicht auf die Forschungsergebnisse ist die Grundhaltung in der *Biologie*. Die Neigung, irrationale Zusammenhänge auch bei der wissenschaftlichen Erfassung nicht zu übersehen, das Streben nach „Ganzheitsbetrachtung“ und gestaltlicher Schau hindert auch auf biologischem Gebiete keinesfalls die Erreichung wesentlicher Ergebnisse, darüber hinaus aber ermöglicht sie sogar neue, fruchtbare Fragestellungen und erweist sich als notwendig für die wirksame Bearbeitung wichtiger Teilbezirke (50). Versuchen wir schließlich *seelische* Zusammenhänge zu erfassen, so ist es für das Ergebnis *entscheidend*, daß die Erfassung in der angemessenen Grundhaltung erfolgt<sup>1</sup>; jede andere ist geeignet, das seelische Sein in seinem Wesen zu verfehlen und das Ergebnis zu verfälschen. Die „Verkürzung“ der vollen Lebendigkeit und der Versuch „das in der Erfahrung gegebene Leben auf einen *hinter* ihm liegenden rationalen Zusammenhang zu begründen“<sup>2</sup>, müssen hier verhängnisvoll werden.

## 14. Die existenziale Haltung als Grundlage der Erfassung seelischer Vorgänge in der Psychotherapie.

### A. Die Schwierigkeit der angemessenen Erfassung überhaupt.

Die *existenziale* Haltung allein gewährleistet für die Zusammenhänge, die hier in Frage stehen, eine angemessene Erfassung. Indessen ist es mit dem mehrdeutigen Modewort „Existenz“, „existenzial“ nicht getan; wir wollen es ja davor bewahren, zum Schlagwort zu erstarren, indem wir es in sein Heimatgebiet, ins *Psychologische* retten. Ich kann auf bereits Gesagtes verweisen. Eins muß man vor allem sehen: es dreht sich um eine *Antinomie*, die erst neuerdings in der Psychologie allmählich das Gewicht erlangt, das ihr zukommt. Unsere Aufgabe ist von *sachlicher*, nicht von historischer Art; sonst wäre es reizvoll, das hier liegende Problem in seinen Ansätzen durch die Jahrhunderte zu verfolgen und zu zeigen, warum es erst in *unserem* geistigen Raume sich so aufdringlich erheben *konnte*. Kurz gesagt, wir sollen uns bei der Erfassung der seelischen Abläufe eines *Gegenstandes* bemächtigen, — um ihn zu erkennen und weiter darüber zu verfügen — dessen Natur es *widerstrebt*, *Gegenstand*, Objekt zu sein; zwingen wir ihn dazu, so tritt er in eine ganz andere Seinsebene ein, in der er seinem Wesen entfremdet wird, ähnlich als wenn wir ein Marmorbildwerk, um sein Wesen zu erfassen, in Säure auflösen und weiterhin in seinen chemischen Eigenschaften erforschen wollten. Das Pro-

<sup>1</sup> Vgl. S. 63.

<sup>2</sup> DILTHEY: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, S. 194. Ges. W. Bd. 5. Leipzig u. Berlin 1924.

blem ist neuerdings mehrfach behandelt worden; es liegt aber noch tiefer als es meistens gesehen wird. Im Grunde ergibt die Zuwendung zu *jedem* Gegenstande, welcher Art auch immer, diese Fragestellung. Hier liegt das Thema für alle Schattierungen des erkenntnistheoretischen Idealismus. Daran erinnere ich nur, um den grundlegenden Unterschied zwischen der Erfassung der seelischen Vorgänge und der der übrigen Gegenstandswelt herauszustellen. Die Naturwissenschaft hat mit diesem Problem Frieden geschlossen; sie überläßt es neidlos der Philosophie, gibt ihr „Désintéressement“ höchstens aus persönlicher Liebhaberei auf, oder allenfalls, wenn irgendwelche fremdartigen, bisher nicht geduldeten Fragestellungen den Frieden ihrer (eindeutig festliegenden) *Methodik* zu stören drohen. *Psychologisch* könnte man hier, wenn man mit HEIDEGGER die Angst („vor dem In-der-Welt-sein selbst“) als eine „Grundbefindlichkeit“ des Daseins betrachtet, verschiedene Grade dieser „Angst“ und ihres Korrelats — der Abwehr und des Bemächtigungstrebens — annehmen: dem Naturwissenschaftler genügt es, sich der Dinge, deren Vorhandensein er voraussetzt, zu *bemächtigen*, der idealistische Philosoph will sie nach Möglichkeit selbst *schaffen* <sup>1</sup>.

Das mag dahinstehen, keinesfalls aber ist es bei der Erfassung der *seelischen* Abläufe möglich, *neben* der Frage der Gegenstandserfassung (der „Gegenständlichkeit“) uninteressiert einherzugehen. Besonders scharf hat in der neueren Psychologie HÖNIGSWALD <sup>2</sup> das Problem gekennzeichnet, indem er an die LICHTENBERGSche Formel „es denkt in mir“ statt „ich denke“ anknüpft, in der das Intentionale des Psychischen, seine Gegenstandsbezogenheit auf ein *Geschehen* zurückgeführt wird, was grundsätzlich unmöglich ist: in einer Geschehensabfolge läßt sich niemals das *Ich* auffinden (und Ichbezogenheit ist doch das Wesen des Psychischen), oder wo wir es doch als Träger oder als *Ergebnis* von irgendeinem Geschehen auffassen, ist es als *Voraussetzung* bereits vorhanden, — eine Antinomie, deren berühmtester Ausdruck die Assoziationspsychologie ist: sind die Assoziationen ein Geschehensablauf wie irgendein anderer (biologischer oder mechanischer), so besteht keine Möglichkeit, daraus ein Ich zu konstruieren; folgen sie sich aber nach einem übergeordneten *Gesetz* („determinierende Tendenzen“ od. dgl.), so kann es nur ein solches sein, das aus der Ich-Ganzheit oder vielleicht auch nur aus Ich-Teilstrukturen entspringt, jedenfalls aber aus einer Instanz, die man *voraussetzt*, obgleich man sie erst aus den geschehenden Abläufen konstituieren will! Bei jedem Versuch, die seelischen Vorgänge zum *Gegenstande* zu machen, verflüchtigt sich das Ich, auf das es uns doch grade ankommt. (Es braucht

<sup>1</sup> Über den Idealismus als „Schöpferdünkel“ vgl. JAENSCH, E.: Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt, S. 235. Bd. II.

<sup>2</sup> HÖNIGSWALD, RICHARD: Die Grundlagen der Denkpsychologie, S. 240 ff. 2. Aufl. Leipzig u. Berlin 1925.

kaum betont zu werden, daß in diesem Zusammenhang unter „Ich“ nicht allein die bewußten intentionalen Akte, sondern die Gesamtpersönlichkeit verstanden wird.) — Soweit HÖNIGSWALD. Die Assoziationspsychologie steht heute nicht mehr hoch im Kurs, da dieser innere Widerspruch allgemein gespürt und vielfach ausführlich erörtert worden ist. Auch die Assoziationspsychologen selbst sind nicht so blind, ihn zu übersehen, aber das „Geschehnis“ der seelischen Abläufe besitzt ihnen aus der vergangenen Epoche der „Psychologie ohne Seele“ ein überstarkes Gewicht, so daß diese Abläufe als „Erlebnis“<sup>1</sup> mehr den Charakter des Epiphänomens zeigen, einer Art von „bedeutungslosem Schaum über dem weiten, tief im Biologischen gründenden Meer des psychophysischen Krankheitsgeschehens“ (A. STORCH<sup>2</sup>). Der Grundmangel der psychoanalytischen *Theorie* liegt darin, daß sie beide Aspekte nicht auseinander hält. Grundsätzlich sind für sie die seelischen Abläufe „nichts als“ ein Geschehen, das den kausalen Geschehensgesetzen unterliegt. Praktisch aber wird die epiphänomenale Einschätzung der geistigen Motivationen, der Sinnzusammenhänge, beständig aufgegeben, so daß man oft nicht weiß, welche Betrachtungsart die Darstellung bestimmt (51).

Diese Erinnerung an die Doppelgestalt der seelischen Vorgänge (Geschehnis als kausale Abfolge, Erlebnis als „Sinnentnahme“), erscheint mir deshalb wichtig, weil der für uns entscheidende Schritt von hier aus erst getan werden kann und muß, indem wir nämlich nach der *Seinsart* des menschlichen Daseins fragen, die allein diese Doppelung gestattet. Nur wenn wir diese spezifische Seinsart angemessen erfassen, ist es möglich, uns aus dem hoffnungslosen Zirkel zu befreien, in den wir sonst bei jeder Erfassung von Seelischem geraten: es kann nicht Gegenstand werden, denn dann wäre es ja nur ein Geschehen, es kann aber auch nicht im Erlebtwerden verharren, denn wie wollte man es dann vergleichen, einteilen, trennen, „bereden“, kurz darüber verfügen, sei es zu kognitiven, sei es zu therapeutischen Zwecken? HEIDEGGER hat diesen Schritt getan, vergleichbar der „kopernikanischen Drehung“ KANTS, indem er die Blickrichtung und damit das DESCARTESsche *cogito sum* umkehrte: Bei DESCARTES ist das *ens cogitans* im Grunde eine „res“ wie irgend eine andere, nur daß seine spezifische Seinsart das Denken ist; es ist das isolierte Ich, bei dem sich nun die Frage erhebt, wie es zu den Dingen „hinaus“-kommt (das jahrhundertlang geltende „philosophische Scheinproblem“<sup>3</sup>). Bei HEIDEGGER dagegen ist das „In-der-Welt-sein“, der „stimmungsmäßige Weltbezug“ der Sorge mit den „Existenzialien“,

<sup>1</sup> STRAUS, E.: *Geschehnis und Erlebnis*. Berlin 1930. Bes. das Kapitel „Der thematische Gehalt“. — Derselbe: *Vom Sinn der Sinne*, S. 58. 1935.

<sup>2</sup> *Z. Neurol.* Bd. 107, S. 695. Es ist hier von den *Inhalten* der krankhaften seelischen Abläufe (in der Psychose) die Rede.

<sup>3</sup> STRAUS, E.: *Vom Sinn der Sinne*. (Einleitung.) Berlin 1935. — Ferner JASPERS: *Descartes und die Philosophie*. Berlin u. Leipzig 1937.

Angst als einer „Grundbefindlichkeit“, Schuld, Gewissen, dem Sichvorweg, dem „eigentlichen“ Seinkönnen und den Verdeckungstendenzen des Daseins, kurz ist die *ursprüngliche Erschlossenheit* der Welt und des in ihr begegnenden Seins das *Primäre*, das *Erkennen* dagegen ein *abkünftiger* Modus auf Grund einer *Defizienz* des „besorgenden Zu-tun-habens“ mit der Welt<sup>1</sup>. Hier ist das „sum“ der Ausgangspunkt, seine Seinsart gilt es zu ergründen, dann wird auch die Seinsart der cogitationes faßbar . . . während „der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt“<sup>2</sup> (52).

Es handelt sich hier weder um eine Darstellung oder Kritik der „Existenzialontologie“ noch um eine „Psychologie des Psychologen“, obgleich diese grade im Falle HEIDEGGERS eine reizvolle Aufgabe wäre: es ist klar, daß nur ein ganz bestimmtes, anlagemäßig und lebensgeschichtlich bestimmtes *Weltgefühl* (53) die ursprüngliche „stimmungsmäßige Erschlossenheit“ der Welt in der *Angst* und in der *Einsamkeit* sehen kann (KARL BÜHLER: die „Angstphilosophen“<sup>3</sup>), in der stark negativen Bewertung des „Man“ und der „öffentlichen Ausgelegtheit“ (in der doch auch positive Werte liegen<sup>4</sup>), ganz zu schweigen von der zentralen Stellung des *Todes*. Wir fragen indessen lediglich, ob die „existenziale“ Haltung für die angemessene Erfassung der seelischen Abläufe, vor allem der „krankhaften“, fruchtbar ist, ob sie sich hier sogar schon bewährt hat. Das ist zweifellos der Fall.

Mancher Name wäre hier zu nennen: BINSWANGER, v. GEBSATTEL, KUNZ, E. STRAUS u. a. Das veränderte „In-der-Welt-sein“ in der Schizophrenie, im manisch-depressiven Irresein ist dabei mehrfach einer „existenzialen“ Untersuchung unterzogen worden<sup>5</sup>, und auch die *neurotischen* Konflikte vertragen und erfordern diese Art der Betrachtung<sup>6</sup>. Von der Zeit als einem der *konstitutiven apriorischen Strukturmomente*, wie BINSWANGER sagt, „die das jeweilige Weltganze des jeweiligen In-der-Welt-seins aufbauen und in seiner Eigenart bestimmen“<sup>7</sup>, ist bereits die Rede gewesen. Die Veränderungen der Zeit- und Raumstrukturen in der *Schizophrenie*, der endogenen Depression, aber auch in der *neurotischen* Haltung ist ein bedeutungsvolles existenziales Moment, wie die wichtigen Untersuchungen von FRANZ FISCHER<sup>8</sup>, v. GEB-

<sup>1</sup> HEIDEGGER: Sein und Zeit, S. 61.      <sup>2</sup> HEIDEGGER: S. 46.

<sup>3</sup> BÜHLER, K.: Die Zukunft der Psychologie und die Schule, S. 10. Wien u. Leipzig.

<sup>4</sup> LÖWITH, K.: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, S. 79/80. München 1928. — HEIDEGGER: Sein und Zeit, S. 297/298.

<sup>5</sup> KUNZ, H.: Die Grenze der psychopathologischen Wahninterpretation. Z. Neurol. Bd. 135 (1931) S. 671. — STORCH, A.: Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt. Z. Neurol. Bd. 127 (1930), S. 799.

<sup>6</sup> KUNZ, H.: Die Psychoanalyse als Symptom einer Wandlung usw. Zbl. Psychother. Bd. 4, Heft 6—8. — v. GEBSATTEL: Über Fetischismus. Nervenarzt 1929, S. 8.

<sup>7</sup> BINSWANGER: Über Ideenflucht, S. 152. Zürich 1933.

<sup>8</sup> Z. Neurol. Bd. 124 (1930).

SATTEL<sup>1</sup>, E. STRAUS<sup>2</sup>, zeigen<sup>3</sup>. Aber auch andere veränderte Formen der Zuwendung zur „Welt“ kommen hier in „existenziale“ Beleuchtung, wie z. B. durch O. SCHWARZ<sup>4</sup> bei der Homosexualität. v. GEBBSATTEL<sup>5</sup> spricht von der Umwandlung der ersten Stellungnahmen des Menschen aus *Lebensvorgängen* in *Erlebnistatsachen* und von der im Dunkel der Ungewußtheit schlafenden Vergangenheit, die die Augen aufschlägt, ihrer selber inne wird (und zwar mit einer Evidenz und Überzeugungskraft, die bloß phantasierten und geträumten Inhalten fehlt). Das ist eine *existenziale* Problematik: es ändert sich die „Welt“ des Kranken und er mit ihr, oder genauer er *in* diesem „Insein“. Das Symptom ist dabei nur ein organisches Glied eben dieser „Bewandtnisganzheit“ (HEIDEGGER).

Besonders eingehend aber hat neuerdings BINSWANGER<sup>6</sup> das veränderte „In-der-Welt-sein“ im *manisch-depressiven Irresein*, und zwar in der manischen Phase, beleuchtet, den „Weltentwurf“ des Manischen, die Seinsform der Unproblematik und „festlichen Daseinsfreude“, des Ent-hobenseins vom Lastcharakter des Daseins, des im präsentischen (nicht zielgerichteten) Erleben aufgehenden „tänzelnden Taumelns und Springens“, des Springens zwischen Räumen, Sachen und Bedeutungsgliedern. Auch der scheinbare „Wortsalat“ gewinnt in diesem „Weltentwurf“ einen existenzialen Sinn, wie BINSWANGER im einzelnen nachweist. Vor allem aber ist für uns wichtig, daß von BINSWANGER mit besonderer Prägnanz der Unterschied zwischen der bisherigen psychiatrischen Methodik (die keineswegs entwertet wird, sondern nur der Ergänzung bedarf) und der existenzialen Betrachtung hervorgehoben wird<sup>7</sup>: die *Klinik* faßt allein das Mehr oder Weniger an *vorhandener* biologischer *Funktionsleistung* ins Auge, evtl. auch an vorhandenen charakterologischen *Eigenschaften*. — Der Ton ist auf das „Vorhanden“ zu legen. Denn der Grundfehler der Betrachtung des menschlichen Daseins liegt ja nach HEIDEGGER darin, daß es als etwas Vorhandenes im Sinne von anderem Vorhandenem aufgefaßt wird, was seiner *spezifischen* Seinsart widerspricht. Beschränkt sich die Klinik so auf die Feststellung jener „Vorhandenheiten“, dann kommt ihr die „Bewandtnisganzheit“ der menschlichen Existenz nicht zu Gesicht. Denn die einseitig klinische Betrachtungsweise gräbt, wie BINSWANGER sagt, das *Denken*, das *moralische Gewissen* und das „ästhetische“ *Erleben* (im Sinne von P. HÄBERLIN: Problemlosigkeit, Eindeutigkeit) aus den Verwurzelungen im existenzialen Boden aus.

A fortiori wird man annehmen dürfen, daß der *Neurotiker*, dessen Konfliktmotive für uns oft in hohem Maße verständlich und einfühlbar

<sup>1</sup> Nervenarzt Jg. 1 (1928) S. 275.

<sup>2</sup> Mschr. Psychiatr. 68 (1928) S. 640 (bei der endogenen Depression).

<sup>3</sup> Siehe auch Anhang 31. <sup>4</sup> Z. Neurol. Bd. 139, 1932.

<sup>5</sup> Nervenarzt 1928, S. 100.

<sup>6</sup> BINSWANGER, L.: Über Ideenflucht. Zürich 1933.

<sup>7</sup> BINSWANGER S. 147.



sind, einer existenzialen Betrachtung, einer Untersuchung der spezifischen Art seines In-der-Welt-seins noch viel zugänglicher ist als der Manisch-Depressive oder gar der Schizophrene; auch deren Existenz ist freilich nicht immer ein bloßes Trümmerfeld (wie BINSWANGER am Manischen gezeigt hat), aber es sind uns hier doch vielfach nur Teilstrukturen faßbar. Auf die Möglichkeiten der angemessenen ganzheitlichen *Erfassung* kommt es uns bei der neurosebildenden Konfliktsituation an; nur die richtige *Auffassung* vom Wesen dieser Situation, d. h. von ihrer Verwurzelung im existenzialen Boden, eröffnet uns solche Möglichkeiten.

## B. Die existenziale Haltung und das Problem der Gemeinschaft, speziell der Gemeinschaft Arzt — Kranker.

Indessen dürfen wir uns dabei mit dem neutralen „In-der-Welt-sein“ nicht begnügen. Es taucht das Problem der *Gemeinschaft* auf, des „Mit-seins“ als einer ausgezeichneten Art des „In-der-Welt-seins“. Bei HEIDEGGER kommt dieses Problem durch etwas karge Behandlung nicht ganz zu seinem Rechte; sie entspricht einer (lebensgeschichtlich bedingten) Haltung, in der die innere Strömung von der „Welt“ zum Ich geht, um schließlich bei diesem und seiner „eigensten, unbezüglichen Möglichkeit“ zu *enden*: die einsame, vom „Man“ nicht verdeckte Persönlichkeit, trägt hier den stärksten und echtsten Akzent, obgleich HEIDEGGER das Mitsein als existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins nicht verkennt.

„Die Anderen“ sind ihm nicht der ganze Rest der Übrigen, das „mit“ ist existenzial zu verstehen, nicht im Sinne eines „Mit“-*Vorhandenseins*. (Auch das Alleinsein ist Mitsein, ein defizienter Modus davon; *fehlen* kann der Andere nur für ein Mitsein<sup>1</sup>.) Auch das „entschlossene“ Selbstsein, das vom Gewissen zu seinen „eigentlichen“ Möglichkeiten aufgerufen ist und sich von der Verlorenheit in das „Man“ und den Verdeckungen der „öffentlichen Ausgelegt-heit“ befreit hat, *isoliert* nicht das Dasein auf ein freischwebendes Ich; grade *daraus* entspringt vielmehr das „eigentliche“ Miteinander, „nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will“<sup>2</sup>.

Ist aber in einer solchen „Wirbildung“ das „Ich“ oder das „Du“ das Primäre? So sicher es ist, daß das Erlebnis des Ich und des Du im reifen Menschen sich *wechselseitig* bedingen, so wenig kommt damit der spezifische Akzent, den das Du trägt, zum angemessenen Ausdruck. Auch bei HEIDEGGER ist trotz der Betonung des Primats des Mitseins als einer Seinsweise des In-der-Welt-seins (worin sogar der Tod zwar als unbezügliche Möglichkeit am stärksten vereinzelt, aber nur „um das Dasein verstehend zu machen für das Mitsein des Anderen“<sup>3</sup>), ist trotzdem das einsame Ich von DESCARTES, KANT und HEGEL das „unzweifelhafte Ur-

<sup>1</sup> S. 120/125.

<sup>2</sup> S. 297/298, 221.

<sup>3</sup> S. 264.

datum“<sup>1</sup>. v. HATTINGBERG hat Recht, wenn er sagt, daß für den Introvertierten das „Urerlebnis“ das Ich, für den Extravertierten das Du ist<sup>2</sup>. Freilich darf man es auch dabei nicht bewenden lassen. v. HATTINGBERG hebt ja selbst hervor, daß (wie JUNG gezeigt hat), der Introvertierte im Unbewußten die extravertierte Haltung trägt und umgekehrt. Auch beim Introvertierten muß also ein geheimes Du als Urerlebnis da sein. Das ist für uns aber das Wesentliche: mag das Ich sich weltoffen dem Andern frei aufschließen, mag es sich in sich zurückziehen, abgeschlossen und einsam bleiben wollen, immer wählt es seine Haltung *im Hinblick auf ein Du*, das auch für das Ich konstitutiv ist. So ist denn wohl auch das „Urerlebnis“ des Introvertierten im Grunde bereits etwas Abkünftiges, Reaktives: eine Flucht als angstvolle Antwort auf die Gefahr des überstarken Anheimfallens an das Du. Das Primäre aber ist das, *wovor* man flieht, nicht die gesicherte Stellung, in der man anlangt. Kurz: das isolierte Ich ist entweder eine zu bestimmten Zwecken bewußt angewandte *Fiktion* oder eine Fälschung, eine Selbsttäuschung. Das Ich fordert das Du (NIETZSCHE: Das Du ist älter als das Ich), ein Vorgang, der aber nicht reversibel ist. Das Du ohne das Ich ist denkbar, wie es ja auch der Entwicklungsgeschichte entspricht: beim Kinde ist das Du übermächtig, das Ich zunächst noch gar nicht vorhanden.

Es scheint, daß diese Verankerung des Ich im Du besonders stark in der *religiösen* Haltung erkannt wird, wie ja das (psychologisch) Aufschlußreichste darüber von *theologischer* Seite gesagt worden ist (54).

Wenn kein Du da ist, so ist auch kein Ich da, sagt KARL HEIM. „Ich werde am Du; ich werdend spreche ich Du“; ja „ich“ finde *mich* selbst nur in dem *Widerstandserlebnis*, worin ich mich existenziell gegen ein Du abgrenze<sup>3</sup> (eine polare Beziehung, die auf FEUERBACH<sup>4</sup> (55) zurückgeht!). Hier kommt ein Weltgefühl zum Ausdruck, das in einem „Angesprochenwerden“ vom Andern wurzelt, worin das „Ich“ erst in diesem Angesprochenwerden zu *sich* gelangt; „jedes wirkliche Wort, das das Ich überhaupt sprechen kann, kann nur *Antwort* auf ein Wort sein, das das Du zuerst zu ihm gesprochen hat“ (GOGARTEN<sup>5</sup>). Dieses „*Ich bin*“ (nämlich als *hörendes* Ich auf das *Sprechen* eines Andern) liegt freilich in einer anderen Seinsebene als der Aussagesatz, z. B. FICHTEs „das Ich ist“, durch den, wie EBNER es in besonders prägnanter Formulierung zum Ausdruck bringt<sup>6</sup>, die existenziale Struktur des „Ich bin“ zerstört wird.

Daß es sich in dieser religiösen Haltung um ein Angesprochenwerden vom *ewigen* Du, also von Gott, handelt, kann uns für unsere psychologische Auffassung nicht beirren. Wenn HEIM sagt, daß ich erst im „Stehen vor Gott“ mein tiefstes Selbst finde (nicht aber bereits in dem Ich,

<sup>1</sup> HEIM, Karl: Glaube und Denken. S. 64. Berlin 1931.

<sup>2</sup> Nervenarzt 1932. S. 64. <sup>3</sup> HEIM: S. 224.

<sup>4</sup> LÖWITZ: Das Individuum. S. 10.

<sup>5</sup> GOGARTEN: „Ich glaube an den dreieinigen Gott.“ S. 116. Jena 1926.

<sup>6</sup> EBNER, P.: Das Wort und die geistigen Realitäten. S. 103 ff. Regensburg 1919.

das sich von dem — ursprünglichen — innerweltlichen Du abgrenzt <sup>1)</sup>, so kann man das durchaus gelten lassen; denn diese religiöse Haltung braucht nicht in Widerspruch zu geraten mit anderen Haltungen, die sich mit ihr nicht in der gleichen Ebene kreuzen können: der *existenzialen* HEIDEGGERS, der *psychologischen* JUNGS und sogar einer *biologischen*, die im Erbteil der Ahnen ihre Wertmaßstäbe findet (56). Nur muß man sich immer des Horizontes bewußt sein, den man jeweils über sich selbst und seine Zuwendung wölbt. Sonst fehlt man gegen das *Gesetz der Schichten-geltung*, wie N. HARTMANN <sup>2</sup> sagt; man verwendet dann Kategorien einer „tieferen“ Schicht in einer „höheren“, ohne zu beachten, daß hier eigene, in den anderen Schichten nicht vorgebildete Kategorien gelten <sup>3</sup> (57).

Diese verschiedenen Haltungen sind einer *psychologischen* Untersuchung zugänglich (auch die psychologische: Psychologie der Psychologie und des Psychologen!). Wir müssen daran festhalten, daß sich auch bei der religiösen Haltung die Frage erhebt, wo die seelische Quelle des *Bedürfnisses* nach einem so eindrucksvollen „Angesprochenwerden“ liegen könnte. Das *Ursprüngliche*, daran kann kein Zweifel sein, ist das Erlebnis der Gemeinschaft, kurz das „Du“. Aber wir wissen, daß der Introvertierte vom Du zum Ich flüchtet und durch diese Flucht als defizienten Modus der Ich-Du-Beziehung deren besondere Wirksamkeit bekundet (EBNER: Die aktive Selbstisolierung ist eine auf das Du gerichtete Tat, eine negative Handlung am Du <sup>4</sup>). In dieser Vereinzelung fühlt er sich freilich nicht glücklich, und so macht er unförderliche Versuche, wieder Kontakt zu finden (58). Wie sehr muß ihm da ein „Du“ willkommen sein, das von den Gefahren des innerweltlichen Du befreit ist, ein gewissermaßen entgiftetes Du, dem gegenüber jede Art der Selbstbehauptung gegenstandslos, schrankenlose Hingabe hingegen stärkstes Bedürfnis wird, ja das sich alle Versuche einer Formung nach dem eigenen Wunschbilde geduldig gefallen läßt, die beim Du des Mitmenschen ständig versagen. Freilich muß man darum ringen („ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“), aber mit dem Wissen, daß Sieg und Niederlage in der eigenen Hand liegen, daß der Gegner selbst nach Übergabe düstert: so bleiben einem die schlimmen Verwundungen des Selbstgefühls erspart (59).

Soviel von den möglichen seelischen Grundlagen der religiösen Haltung, deren *Entwicklungsrichtung* sie bestimmen können. Nicht als ob diese Haltung dadurch erschöpfend gekennzeichnet wäre (60), doch ist sie es grade, in der das Problem der Gemeinschaft den stärksten Akzent trägt; somit kann sie uns auch psychologisch wichtige Aufschlüsse

<sup>1</sup> HEIM: Glaube und Denken, S. 389.

<sup>2</sup> HARTMANN, N.: Kategoriale Gesetze. Philos. Anz., 1. Jg., 2. Halbbd. (1925 u. 1926) S. 201.

<sup>3</sup> HARTMANN, N: S. 215.

<sup>4</sup> EBNER, s. o.

darüber geben. Ja die lebhaft erfaßten Fragen der Gemeinschaft streben ihrem Wesen nach vielfach ins Religiöse, da alle erlebte Gemeinschaft — die also nicht einen bloßen Modus vivendi in einem Zweckverbände zum Ziel hat — dazu neigt, sich auf eine höhere Verbundenheit, auf ein ewiges Du zu projizieren (61). Der Psychotherapeut kann diese „seelische Wirklichkeit“ nicht unbeachtet lassen; seine Aufgabe ist es, sich die hierin liegenden *kognitiven* und *therapeutischen* Möglichkeiten zunutze zu machen. Gerade hervorragende Psychotherapeuten, denen wir wertvolle psychologische Einsichten in die Strukturen der Ich-Du-Beziehung, der „Wir-Bildung“ verdanken, ja die dieses Problem in den Mittelpunkt stellen, vor allem FRITZ KÜNKEL, bekunden eine religiöse Haltung, in der ihnen diese Fragen lebendig geworden sind: die psychologischen Erkenntnisse sind hier in den religiösen Grund organisch eingebettet — keineswegs zu ihrem Nachteil. Die ewige Dialektik der — kognitiv wie normativ gleich ergiebigen — Ich-Du-Beziehung, die Forderung KÜNKELS: möglichst reiche und verschiedenartige Entfaltung aller *einzelnen* Gruppenglieder (in einer *lebendigen* Gemeinschaft!) bei gleichzeitiger Wahrung der *Wirhaftigkeit*<sup>1</sup> — sie ist ein *psychologisches* Problem, das aus der *religiösen* Sphäre ständig mit wichtigen Nährstoffen versorgt wird.

Selbstverständlich ist das *Religiöse* weder durch Rückführung auf psychologische Fragestellungen (als „endogen psychisches Phänomen“, als „Wirklichkeit der Seele“ und ihrer Bedürfnisse) restlos zu „erklären“, noch ist der Boden einer religiösen Grundhaltung an sich geeignet, die psychologischen Erkenntnisse, die er trägt, zu entwerten. Aber das Ich-Du-Problem (das hier einen so starken Akzent trägt), ist das auffälligste Beispiel für die Bedeutung *erkenntnishafter* Kräfte, die in *allen* seelischen Bezirken wachsen können, auch in denen, die fernab von der Ratio das Erleben bestimmen. Daß *soziologische* Momente in Wissen und Wissenschaft in hohem Maße wirksam sind, ist schon wiederholt betont worden, am eindringlichsten von SCHELER<sup>2</sup>. Uns kommt es hier nur auf *diejenige Gemeinschaft an, in der die angemessene Erfassung der seelischen Abläufe erfolgt, die Gemeinschaft Arzt — Kranker*, oder genauer: die Frage, wie aus diesem „Zweckverbände“ eine „lebendige Gemeinschaft“ werden kann, und inwiefern in dieser (und nur in dieser!) die seelischen Vorgänge so erfaßt werden können daß die Erfassung *wissenschaftlichen* — erkenntnishaftern und heilerischen — Wert besitzt. Daß dabei einige Punkte der Ich-Du-Beziehung herausgestellt werden mußten, leuchtet ein. Es ist unmöglich, seelische Vorgänge angemessen zu erfassen, wenn man nicht die *spezifische* Natur des Ich, Du und Wir erfaßt hat. Die rätselhafte Doppelstellung des „Andern“: zuallererst Du für mein Ich zu sein, dann aber als selbständiges Ich entdeckt zu

<sup>1</sup> KÜNKEL, FRITZ: Charakter, Krisis und Weltanschauung, S. 125. Leipzig 1935.

<sup>2</sup> SCHELER, MAX: Die Wissensformen und die Gesellschaft.

werden (die Rolle der ersten Person gegen die der zweiten einzutauschen<sup>1</sup>), wobei aber das eine wie das andere Ich seinen Ich-Charakter erst sekundär aus der ursprünglichen Ich-Du-Beziehung gewinnt, — dieses ganze Hin und Her ist nur zu verstehen, wenn man es nicht als statisches „Verhältnis“, sondern als dynamischen Vorgang, als ständiges Oszillieren auffaßt, bei der jetzt „Grund“ ist, was eben noch „Figur“, und jetzt Figur, was grade Grund war (ähnlich wie das Oszillieren des Blickes bei den Figur-Grundbezeichnungen der Gestaltpsychologie, bei denen der Aspekt ständig wechselt<sup>2</sup>). Nur ist zu beachten, daß in der Ich-Du-Beziehung „Grund“ ursprünglich stets das Du bzw. das Wir ist, daß wir aber jeden Augenblick den Blick umstellen, so daß das Ich „Grund“ wird, und so fort in ständigem Wirbel. Diesen organischen Ablauf können wir zu bestimmten Zwecken bewußt stillstellen, den dynamischen Vorgang in ein statisches Verhältnis umwandeln, z. B. zum Zwecke wissenschaftlicher Betrachtung seelischer Abläufe. Das *Wort*, das uns hierzu dient — sei es das Wort *zum* Andern, sei es *über* ihn — ist dabei ein zweischneidiges Werkzeug.

Die Selbsttäuschungen des Menschen, der glaubt, „im gesprochenen Wort *sich* zum Ausdruck zu bringen“ (LÖWITZ), brauchen kaum noch ausdrücklich genannt zu werden. Da aber in der Psychotherapie Erkenntnis und Heilung nun einmal im „Wechselgespräch“ erfolgt, muß kurz auf die Möglichkeit des „Angesprochenwerdens“ hingewiesen werden, das ja immer zunächst vom *andern Menschen* erfolgt, und selbst in der Natur nur soweit ich ihre „Sprache“ einem geheimnisvollen Andern „in den Mund“ lege. Unmöglich, hier auch nur anzudeuten, was alles hervorragende *Sprachwissenschaftler* (VOSSLER!) fußend auf W. v. HUMBOLDT (nach dem man die „Welt“ in der „Ansicht“ der *Sprache* hat<sup>3</sup>), wie auch *Psychologen* (KARL BÜHLER) von den Strukturen des Sprechens als Miteinandersprechens aufgedeckt haben. Die naive Auffassung, daß der eine spricht, der andere hört und nun seinerseits erwidert, ist längst ad absurdum geführt. Man nimmt im Sprechen ja schon die Erwidderung vorweg und ebenso kommt das Zuhören „schon seinerseits dem im Gespräch Begegnenden zuvor“, wodurch die freie Begegnismöglichkeit des Andern unterbunden wird (LÖWITZ)<sup>4</sup>. Daß die *Aussage* im wissenschaftlichen Sinne, auch die Aussage *über* etwas und *zu* einem Andern (sei es auch zu einem idealen Zuhörer), dieses Moments des Sprechens zu *Dir* unter Vorwegnahme *deiner* Antwort entbehrt, das macht sie ja zu einem *abkünftigen* Modus, zu einer späten Form der Äußerung, obgleich die *Möglichkeit* dazu, wie LÖWITZ ebenfalls hervorhebt, zweifellos in sehr alten *magischen* Schichten liegt. Nicht nur die sprachlichen Formulierungen der wissenschaftlichen Philosophie teilen mit den magischen Formeln der Primitiven die elementare Tendenz, dem Wort eine sachliche Eigenbedeutung zu geben (LÖWITZ<sup>5</sup>), sondern die Aussagen der Wissenschaft überhaupt; und nicht nur die Philosophen haben ihre Zauberformeln, „mit denen sie in einer geradezu rituellen Wiederholung die Welt besprechen und deren Zauber sie am Ende selber unterliegen“<sup>5</sup> (62).

<sup>1</sup> LÖWITZ: Das Individuum usw. S. 127/128.

<sup>2</sup> KÖHLER, WOLFGANG: Psychologische Probleme, S. 125. Berlin 1933.

<sup>3</sup> LÖWITZ: Das Individuum usw. S. 104.

<sup>4</sup> LÖWITZ: S. 116.    <sup>5</sup> S. 117.

Jeder sieht, worum es geht: nicht etwa der wissenschaftlichen Aussage, worüber auch immer, auch „über“ Seelisches, diesen „magischen“ Brauch zu verwehren (er ist vielmehr völlig unentbehrlich), sondern uns bewußt zu bleiben, daß das Wort zum Zweck dieser Formulierung seinen ursprünglichen oszillatorischen Charakter, des unendlich schnellen Funkenübersprungs zwischen *zwei* Polen, abgestreift hat. KARL BÜHLER hat mit unübertrefflicher Prägnanz die Sprachfunktion der *Darstellung* von der der *Kundgabe* (und „Kundnahme“) unterschieden<sup>1</sup>. Was sich über die Sprache als „Darstellung“ sagen läßt, das muß den Sprachforschern überlassen bleiben. Über die Sprache als „Kundgabe“ indessen (daß sie nämlich Zeugnis gebe von *diesem* Menschen) erschließen sich uns allen täglich neue Welten, *jedem* Menschen in naiver Weise, dem Psychotherapeuten ausdrücklich und methodisch artikuliert. Der angemessenen Erfassung dieser „Kundgaben“ Anrecht auf einen Platz in der *Wissenschaft* zu erkämpfen, das ist die Aufgabe. Wir wissen dabei natürlich genau, daß die Sprache nicht die einzige Kundgabe ist, und mit Recht legen neuere Psychologen, KLAGES, SCHELER, BÜHLER, LÖWITH, dem Ausdrucksverstehen, der *wortlosen* Sprache „sprechender Gebärden“, des „vielsagenden Blickes“<sup>2</sup>, der „gegenseitigen Steuerung des Benehmens und des Erlebens der Partner in den Kontaktsituationen“ (BÜHLER<sup>3</sup>), ja dem Schweigen<sup>4</sup>, als Kundgabe besondere Bedeutung bei.

Dabei kann ich mich der „kühnen Hypothese“ SCHELERS von der „inneren Wahrnehmung“ nicht anschließen, daß diese nämlich nicht nur, wie allgemein angenommen, *Selbstwahrnehmung* (unmittelbare oder mittelbare) sei, sondern daß mittels eines solchen Aktes innerer Wahrnehmung *jeder das Erleben der Mitmenschen genau so* (unmittelbar oder mittelbar) *erfassen könne wie sein eigenes*<sup>5</sup>. Zwar in der Abweisung aller Theorien, die die Erkenntnis und Bestimmung seelischer Erlebniseinheiten von einer vorgängigen Objektivierung des Gegebenen zum Naturgegenstande abhängig machen wollen, hat SCHELER zweifellos Recht. Seine Lehre ist metaphysisch unterbaut durch die Vorstellung von dem einen universellen *Lebenszusammenhang*<sup>6</sup>, dem er dann um so schärfer das *geistige Personenzentrum* als individuelles, unvertretbares und unverwechselbares Sein („intime Person“<sup>7</sup>) gegenüberstellt („von dem die Hüllen . . . des sozialen Ich fallen“) (63). So sehr daher hier der Primat des Du in der „Eingeschmolzenheit in die Seele der Gemeinschaft“<sup>8</sup>, in der ursprünglich Du-Gewißheit aufleuchtet (auch ein Robinson würde diese als „Nichterfüllungsbewußtsein“ erleben<sup>9</sup>), so sehr sich jene Einheit des Lebensstroms in *ursprünglichen* Ausdrucksverstehen des Andern (vor jeder „Vergegenständlichung“ des Wahrgenommenen) zeigt, — so ist dies trotzdem nicht eigentlich die für unsere Aufgabe fruchtbare Haltung. Auch hier würde der Einwand gelten (den LÖWITH tatsächlich im Sinne seines Lehrers HEI-

<sup>1</sup> BÜHLER, K.: Die Krise der Psychologie. Jena 1929.

<sup>2</sup> LÖWITH: Das Individuum. S. 123.

<sup>3</sup> BÜHLER: Krise. S. 83.

<sup>4</sup> Bezüglich des Schweigens vgl. SCHELER: Wesen und Formen der Sympathie, S. 259.

<sup>5</sup> SCHELER: S. 296/297.

<sup>6</sup> S. 124, 143.

<sup>7</sup> S. 144.

<sup>8</sup> S. 286.

<sup>9</sup> S. 271.

DEGGER erhebt<sup>1)</sup>, daß die *ursprüngliche* Struktur der menschlichen Lebensverhältnisse nicht voll erfaßt ist: Das Primäre ist für SCHELER — trotz allem — die „Vorhandenheit“ einer Vielheit von „Geistpersonen“, von „daseienden Soseinseinheiten“, und sein Thema ist die Frage, wie diese „Menschen-Iche“ (ein sprachlicher und sachlicher Widersinn, sagt LÖWITZ mit Recht) „zueinander kommen“ können. Aber zunächst sind sie Individuen „an sich“, die allerdings „außerdem noch aneinander teilhaben können“<sup>2)</sup>. Das Ich *als* Ich (nämlich eines Du) wird übergangen. Das „Fremdich“ ist hier kein Ich, aber auch kein Du, sondern ein Es, bei dem allerdings „Beziehungen“ zu mir und zu anderen „Fremdichen“ nachweisbar sind (LÖWITZ: ebenda).

Die Gemeinschaftsstruktur aus Ich (als Du) und Du (als Ich) zeigt sich auch in derjenigen Gemeinschaft als wesentlich, um derentwillen alle diese Hinweise gebracht wurden, der *psychotherapeutischen Gemeinschaft Arzt — Kranker*. Im übrigen wird man gut tun, auch dieses Verhältnis unter dem Gesichtspunkt der polaren Spannung: Selbsthingabe — Selbstbehauptung zu betrachten und zuzusehen, welche kognitiven Momente sich aus dieser Spannung ergeben. Nehmen wir die Extreme, so ist das eine sofort klar: weder die völlige Hingabe an den andern Partner noch die äußerste Selbstbehauptung gegen ihn sind einer angemessenen Erfassung der seelischen Abläufe günstig. v. HATTINGBERG<sup>3)</sup> bezeichnet es treffend als das „tragische Dilemma der Psychotherapie“, daß dem Arzt die beiden typischen Auswege aus den Gefahren der allzugroßen Nähe nächster menschlicher Berührung verschlossen sind, der des Priesters und der des Liebenden. Daß dem Arzte — ganz abgesehen von der ethischen Würde seines Arztseins —, eine schrankenlose Hingabe an den Partner die Erkenntnis von dessen seelischen Strukturen verfälschen müßte, ist einleuchtend: er soll ihn ja nicht sehen, „wie ihn Gott gemeint hat“ (das ist *Liebe*<sup>4)</sup>). Aber er würde sich auch eine Rolle anmaßen, die ihm nicht zukommt und die gleichfalls zur Fälschung seiner Erkenntnisse führen müßte, wenn er als Priester aufträte. Der Machtanspruch, den er dann im Dienste einer außerpersönlichen Instanz geltend machte, würde ihn zwangsläufig in eine gehorsamheischende Haltung drängen, die zwar seinem eigenen Machtstreben zugute käme, aber grade dadurch das Wesen der psychotherapeutischen Gemeinschaftsstruktur verfälschte<sup>5)</sup>. Der Kranke sucht freilich den *Führer*, und die Versuchung zur Gründung einer Privatkirche, in deren bergenden Schoß der Meister ihn aufnimmt, ist für diesen häufig um so größer, als er damit ja einem tiefen Wunsche des Kranken entgegenkäme. Die „Übertragung“, dieses Kernstück unserer Gemeinschaftsstruktur, wird dadurch gradezu, wie v. HATTING-

<sup>1)</sup> LÖWITZ: S. 129—131.

<sup>2)</sup> LÖWITZ: S. 130. Vgl. bezüglich des „Fremdich“ auch KLAGES: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, S. 17 ff.

<sup>3)</sup> Nervenarzt 1932, S. 66.

<sup>4)</sup> v. HATTINGBERG: Über die Liebe. München 1936.

<sup>5)</sup> v. HATTINGBERG: Nervenarzt 1932, S. 129.

BERG zutreffend sagt (und grade bei der Frau!), zum *religiösen* Phänomen: das Sexuelle, das FREUD allein sah, kann zur *Fassade* herabsinken<sup>1</sup> (als „Übertragungswiderstand“). — Aber grade in diesem *einseitig* gerichteten Strom zwischenmenschlicher Beziehungen: bedingungslose Autorität (Geltungsstreben — Abwehr — „Erkennen“) auf der einen, schrankenlose Hingabe auf der andern Seite, liegt die Gefahr für die angemessene Erfassung der seelischen Abläufe. Zum Prüfstein, zum Spiegel für seine Ambivalenzkonflikte kann dem Kranken der Helfer nur werden, wenn er in diesem das gleiche Wechselspiel von Hingabe und Selbstbehauptung spürt, das alle zwischenmenschlichen Beziehungen formt. Was aber für uns wichtiger ist: für den Arzt ist eine angemessene Erfassung der seelischen Abläufe des Kranken grade dann *nicht* möglich, wenn er (wie die Psychoanalyse will) unbewegt als beliebig vertretbare Attrappe in dem triebhaften Ansturm dasteht. Er soll sogar die „Wirbildung“ fördern (daß jene andere Haltung eine reine Pseudoobjektivität ist, hat v. HATTINGBERG ebenfalls zutreffend hervorgehoben<sup>2</sup>). Diese Frage ist bisher wenig geprüft worden, weil die vielfältigen Erörterungen über die „Übertragung“ zwar der Haltung des *Kranken* eindringlich nachgespürt, hingegen der des andern Partners, des Arztes, zu wenig Beachtung geschenkt haben. Uns aber, die wir das *kognitive* Moment der Gemeinschaftsstruktur im Auge haben, zeigt sich das Problem mehr von der andern Seite her. Auch der Arzt muß den Kranken irgendwie lieben, nicht mit der Liebe eines idealen Liebesverhältnisses (zu dem ja die schrankenlose Hingabe mit gehört), noch weniger im Sinne sexuellen Begehrens (worin ja grade die Gemeinschaftsstruktur ausgelöscht ist), aber auch nicht mit der Liebe, mit der der Christ „den Nächsten liebt, wie sich selbst“, oder gar mit der Liebe, mit der der Naturwissenschaftler das abstoßendste Objekt lieben kann, weil er dadurch eine Gesetzlichkeit repräsentiert sieht, die sich seinem Forschungsdrang, also denn auch seinem Eros, erschließt. Vielmehr ist es das Problem der *Distanz*, das für das Gemeinschaftserlebnis des Heilers (ein solches ist es unter allen Umständen) *spezifische* Färbung trägt.

Es wäre verfehlt, zu verkennen, daß auch hier *etwas* von allen andern Haltungen darinsteckt (daß *alle* Seelenkräfte sich ständig durchdringen, ist ja für uns die Grundlage der Betrachtung), aber es erwächst daraus eine *neue* organische Struktur eben durch die *spezifische* Art der *Distanz* (ein Problem, das auch in v. HATTINGBERG'S Betrachtungen über die *Liebe* den eigentlichen Kern bildet). Diese Besonderheit liegt in dem ständig wirksamen Widerspruch, daß in die Ebene des „Es“ gedreht werden soll, was seinem *Wesen* nach „Ich“ und „Du“ ist (64). Der Kranke hält begierig am Ich und Du fest, der Arzt zerzt ihn ständig in die Ebene

<sup>1</sup> v. HATTINGBERG.

<sup>2</sup> v. HATTINGBERG: S. 61.



des Es. Dadurch gerät das Spiel gar zu leicht in die Sphäre des Machtkampfes, zumal da beide Partner einer geheimen Schuld sich dunkel bewußt sind: der Arzt, da er sozusagen Sisyphusarbeit leistet und ihm der Stein, kaum daß er oben ist, wieder in die andere Ebene zurückrollen wird; der Kranke, da er irgendwie die werkzeughafte Rolle des Arztes spürt, der ihm trotz des ganzen „Affekttheaters“ im Grunde nur Modell, Spiegel und projektives Gewissen ist. Dabei macht es in *diesem* Zusammenhange wenig aus, ob in dem ganzen Gefühlssturm nur *Wiederholungen* vorliegen, in denen die Last der frühkindlichen Vergangenheit wirksam wird (daß Begriffe, wie „Libidofixierung“ und „Regression“ dieses Problem in seinem eigentlichen Sachverhalt eher verdecken als erhellen, hebt KUNZ<sup>1</sup> mit Recht hervor), oder ob existenzial verankerte *Grundhaltungen* hier Gelegenheit finden aufzubrechen<sup>2</sup>. Auf jeden Fall muß der Kranke (unbeschadet der echten menschlichen Nähe, die *außerdem* bestehen kann) diese Gefahrenzone durchschreiten, um hier alle seine unechten Haltungen wie mit einem Scheinwerfer angestrahlt zu sehen, die er sonst gewohnt ist im Dunkel seiner seelischen Skotome zu belassen. Daß er, ein neuer Tamino, durch die Zone der drohenden „Feuersgluten und Wasserfluten“ unbeschädigt zur Läuterung gelangt, zur „Findung seines eigentlichen Selbst“, zur „Individuation“ oder wie man es nennen will, das ist das Ziel der *gemeinsamen* psychotherapeutischen Arbeit. Diese kann aber nur gelingen, wenn der Arzt durch Einsatz seines Wissens und seiner Person gleichsam den Motor anspringen läßt. Ohne solchen Einsatz bleibt die Leitung stromlos, der Scheinwerfer versagt, die Konflikte bleiben im Dunkeln. Aber die Gefahr der entgegengesetzten Haltung ist ebenso groß; das *schwebende Gleichmaß* zwischen beiden Haltungen ist offenbar für die Erfassung der seelischen Abläufe am günstigsten. Der Psychotherapeut bewegt sich ständig auf der Grenze des „In-der-Welt-seins“ (der Welt des Kranken nämlich) und des „Einen-Schritt-zurücktretens“: nur so gewinnt er die angemessene *Distanz*, die hier wie in allen zwischenmenschlichen Beziehungen das Wesentliche ist. Aber das Spezifische *dieser* Distanz liegt in dem Gleichgewicht scheinbar unvereinbarer Haltungen: des völlig isolierten Erfassungs-Ich — der schrankenlosen Hingabe in der Gemeinschaftsstruktur. Wir müssen das Seelische zum Gegenstande machen; aber Gegenständlichkeit *widerspricht* seinem Wesen, weil da ja die vorweggenommene Antwort des Du (*als* Du!) auf die Erfassung mangelt. Die Gegenständlichkeit ist aber wieder *notwendig*; denn sonst wird das Kognitive des Erlebens der seelischen Abläufe zum Schatten und Verständigung darüber unmöglich.

<sup>1</sup> KUNZ: Die Psychoanalyse als Symptom einer Wandlung usw., S. 371, 409 Anm.

<sup>2</sup> MEINERTZ: Z. Neurol. Bd. 147, S. 661. — KUNZ: Die Psychoanalyse usw. S. 375—377.

Auf der andern Seite *verfälscht* zu starkes Erleben die „objektive“ Erfassung, zu geringes stört den Kontakt und damit *jede* Erfassung. Nur eine „gleichschwebende Temperatur“ kann diese Dialektik fruchtbar machen. Sie ist auch tatsächlich, wenn wir uns ernsthaft prüfen, in der psychotherapeutischen Gemeinschaft ständig am Werk. Sehen wir, daß die „extrem wissenschaftliche“ Haltung vorwiegend am Selbstbehauptungspol, die „extrem unwissenschaftliche“ am Hingabepol der menschlichen Seele ihren Platz hat, so ist freilich etwas von den beiden Haltungen in *jeder* zwischenmenschlichen Beziehung wirksam, und die Art der Mischung bestimmt die Distanz. Aber in der Gemeinschaft Psychotherapeut-Kranker liegt das Spezifische der für die Erfassung der seelischen Abläufe besonders glücklichen Distanz darin, daß aus dem ständigen unfaßbar raschen Phasenwechsel (wie beim Wechselstrom) schließlich doch ein einheitliches Leuchten resultiert.

### C. Die Wissenschaftsstruktur der Psychotherapie.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Hindernisse, die dem Anspruch der Psychotherapie auf wissenschaftliche Geltung entgegenstehen. Aus dem Gesagten treten vor allem drei Schwierigkeiten, die sich freilich in ihren Wurzeln verschlingen, deutlich heraus.

1. Den angemessenen Zugang zu den seelischen Abläufen finden wir nur im seelischen *Kontakt*. Ein solcher kommt allein zustande zwischen einem „Ich“ und einem „Du“ mit den dieser Beziehung eigentümlichen spezifischen Strukturen. *Wissenschaftliche* Erfassung (im bisherigen Sinne) und eindeutige Aussage darüber ist aber nur bei einem „Gegenstande“, einem „Es“ möglich. Gerade bei der Umwandlung des „Du für mich“ in ein „Es für ein Ich“ geht indessen das eigentliche Wesen der Struktur, auf die es hier ankommt, verloren. Es ist die Problematik der *Gegenstandsfähigkeit* der seelischen Abläufe.

2. Die Erfassung der seelischen Vorgänge des Kranken erfolgt im Verstehen ihrer *Äußerungen*. Dieses Ausdrucksverstehen ist ein Bildverstehen, und die eindeutige Zuordnung des Bildes zum Bezeichneten ist häufig nicht möglich: das Traumgeschehen und das neurotische körperliche Geschehen weist auf „Entsprechungen“ in verschiedenen Schichten des Erlebens. Aber dadurch verliert das Symbol seine eindeutige Zeichennatur (die Voraussetzung wissenschaftlicher Verständigung), es ist in wechselndem Grade nicht nur Zeichen, sondern selbst „wirklich“. Zudem fehlt die Möglichkeit einer *kausalen* Erklärung des ausdruckshaften Tuns aus dem, was ausgedrückt werden soll, nicht nur in dem Sinne, daß eine solche Erklärung noch aussteht, sondern so, daß jeder Versuch kausaler „Beziehungstiftung“ (mag er an sich berechtigt sein) sich in einer ganz andern Ebene bewegt und das Problem selbst nicht treffen kann. Welche Verlegenheiten aber der Wissenschaft jede Art

nicht-kausaler Betrachtung bringt, das sieht man in der Biologie. Wieviel mehr bei der Erfassung des Seelischen, wo es sich nicht allein um das Problem „kausal-zweckhaft“ handelt (mit dem verhältnismäßig leicht ein Modus vivendi zu finden ist), wo vielmehr die spezifische Seinsart des seelischen Seins mit seiner „Transzendenz“, seinem „In-der-Welt-sein“ und seinem „Mitsein“ der eindimensionalen Einreihung in das „Vorhandene“ widerstrebt.

3. Während für die Wissenschaft die Bedeutung jeder einzelnen Erscheinung nur darin liegt, daß diese ein allgemeines Gesetz repräsentiert, ist für die Erfassung des Seelischen in der psychotherapeutischen Gemeinschaft grade das Einzelne, nämlich dieser Mensch mit seiner individuellen seelischen Struktur das Wesentliche. Gewiß ist auch das *Geschichtliche* einmalig. Aber da ist es die aus den Strukturen kultureller Sinnbezüge (des „objektiven Geistes“) erwachsende „Wertbezogenheit“ (RICKERT), die für die einmaligen Vorgänge die Prinzipien der Auswahl und der Einreihung, kurz die spezifische Gesetzlichkeit schafft. Diese spezifische „innere Bündigkeit“ ihres Gegenstandes (DILTHEY<sup>1</sup>) fehlt zwar der Psychologie nicht (das beweisen die zahlreichen Erkenntnisse, die uns die Denkpsychologie, die Phänomenologie, vor allem auch die Psychoanalyse, soweit sie biologische Psychologie, nicht normative Haltung sein will, gebracht haben), aber diese „bündige“ Gesetzlichkeit scheint uns grade da im Stiche zu lassen, wo wir versuchen, uns das „eigentliche Wesen“ des einzelnen neurotischen Menschen — das ist unser „Gegenstand“ — eben zum *Gegenstande* zu machen (womit wir an die zuerst genannte Schwierigkeit anknüpfen).

Alle diese Schwierigkeiten fassen wir jetzt noch einmal gemeinsam ins Auge, da sie im Grunde eins sind und eine gesonderte Betrachtung sich ständig wiederholen müßte. — Zunächst erscheint die *Gegenstandsfähigkeit* des Seelischen fragwürdig. Sieht man als gegenstandsfähig nur das an, was experimentell zu erforschen ist, so kann kein Zweifel sein, daß dann nur ein gewisser Teil der seelisch-geistigen Funktionen in diesen Bereich fiel. Nach SCHELER<sup>2</sup> wäre es der Bereich des „vitalpsychischen“ Seins und Geschehens, der *unterhalb* des Reiches der „freien“ geistigen Personakte läge, während diese selbst gar nicht objizierbares Sein seien, sondern ein Sein, das nur durch *Mitvollzug* (Mitdenken, Mit-Fühlen usw.) einer Seinsteilnahme fähig sei: hier liege nicht *Wissen* (im Sinne des Wissens um objizierbare wißbare Gegenstände) vor, sondern „*Verstehen*“, — eine gleichursprüngliche originäre Quelle von Tatsachen und Anschauungsgegebenheiten<sup>3</sup>. — Ob so die „ontischen Wesensgrenzen“ des gegenstandsfähigen Psychischen (der Psychologie überhaupt, die sich damit von der „Ontologie“ abhöbe!) richtig gekennzeichnet sind, soll durchaus

<sup>1</sup> BÜHLER, K.: Krise der Psychologie. S. 108.

<sup>2</sup> Wesen und Formen der Sympathie. S. 250/252.      <sup>3</sup> S. 258.

dahingestellt bleiben. Ist es aber überhaupt berechtigt, „Wissen“ und „Verstehen“ gegenüber den seelischen Vorgängen wesensmäßig zu scheiden? (mag das „Verstehen“ als gleichursprüngliche „Funktion“ immerhin anerkannt werden). Auf keinen Fall kann eine solche Trennung nach dem Gesichtspunkt der Gegenstandsfähigkeit oder -unfähigkeit vorgenommen werden. Im Grunde, so kann man sagen, gibt es kein Sein, das so gegenstandsfähig, ja gegenstandsbedürftig wäre wie das seelische Sein: *es drängt danach, sich selbst Gegenstand zu werden*. Dieser Drang nach Gegenständlichkeit ist ihm immanent und erweitert sich in unserem Falle zur „Vergegenständlichung“ der seelischen Gemeinschaftsstrukturen. Mit rationaler Rubrizierung darf man diese Erfassung allerdings nicht verwechseln. Aber irgendwie gegenständlich ist auch sie. Ich erinnere an das Bedürfnis der Seele, ihre eigenen Abläufe zu verbildern und in diesen Bildern zu erfassen, sich gewissermaßen in „reflektiver Wendung“ Rechenschaft zu geben, an die „physiognomische Symbolik“, von der die Rede war. Jene Bilderwelt liegt unterhalb der rationalen Sphäre, wenn sie auch jeden Augenblick in diese einbricht. Eine *Zuständlichkeit*, die Dynamik der seelischen Abläufe, wird hier verbildert, aber eben durch diese Verbillderung wird sie zum „Gegenstande“.

Die „Vergegenständlichung“ ist also keineswegs der Ratio, der „Personschicht“, dem „Ich“ oder wie man sagen will, vorbehalten. Psychologen von sonst anderer Haltung, die aber diesen Schichtungen der Persönlichkeit Beachtung schenken, haben offenbar ähnliches im Auge. ROTHACKER<sup>1</sup> bezeichnet mit „Innesein“ eine von der Wachheit des apperzipierenden, kontrollierenden, steuernden Ich grundsätzlich verschiedene Art *völlig unmittelbarer gefühlsnaher Bewußtheit*; in dieses vorbewußte, unmittelbare Innesein könne dann das Ich erhellend „hineinschlüpfen“, wodurch es erst zum Selbstbewußtsein werde. Es ist also der *Keim* des menschlichen Selbstbewußtseins, die Bewußtseinsform der Tiefenperson, mit bildhaften Erlebnissen und „voller Aktionsfähigkeit“<sup>2</sup>, die uns meldet, einmal daß Akte verlaufen, und ferner ihre *Dynamik*, „z. B. ob sie glatt laufen, oder gehemmt, oder sicher, oder erregt, ob mit großer Stoßkraft, oder wie ein sanftes Bächlein“. — Das ist grade das, was ich als Gegenstand der „physiognomischen Symbolik“ wiederholt herausgestellt habe (s. S. 13—18). Es kann somit keine Rede davon sein, daß der Intellekt durch die Aktion der „Vergegenständlichung“ etwas völlig Neues unternähme: im Grunde bringt er nur das längst vorbereitete „Material“ in eine Form, in der es für eine eindeutige Aussage geeignet ist. ROTH-

<sup>1</sup> ROTHACKER, ERICH: Die Schichten der Persönlichkeit. S. 47/48. Leipzig 1938. — Vgl. auch GEIGER: Fragment über den Begriff des Unbewußten. Jb. Philos. Bd. 4 (1921) S. 41. — Bezüglich der „Formung“ *unterhalb* der Ratio s. auch oben S. 31/32.

<sup>2</sup> ROTHACKER: Schichten der Persönlichkeit. S. 49.

ACKER stellt selbst die Frage, wo der berühmte „Zensor“ der Psychoanalyse sitze<sup>1</sup>, und ist geneigt, „Selbstregulierungen der Emotionalenschicht“ anzunehmen, so daß die „Vogel-Strauß-Politik“ der Verdrängung, die ihre „Nebelwände“ vor die peinlichen Erlebnisse schiebt, ihre Kraft aus tiefen vitalen und emotionalen Schichten bezöge. — Den hier geborenen „geföhlsbesetzten“ Bildern gegenüber bleibt uns ja wirklich nichts übrig als vor ihnen zu *fliehen* oder ihnen gemäß zu *handeln* (ROTHACKER), — es sei denn, daß der dritte Weg gelingt: sie in der Helle des Bewußtseins so zu formen, daß wir sie meistern, „vergegenständlichen“ und so ihres bedrohlichen Charakters entkleiden. Haben sie aber einmal, sagt ROTHACKER<sup>2</sup>, die Metamorphose aus dem dunkel-dranghaften Dynamischen ins formhaft Gestaltete durchgemacht, so saugen sie mit dem „Königsrecht des Geformten“ (JACOB BURCKHARDT) weitere Geföhle und Strebungen auf. „Sie organisieren die Triebwelt wie ein Magnet, der in einen Haufen Eisenspäne fährt<sup>3</sup>.“ Und wenn man das „Bild“ wegnehme, so lockere sich die Organisation wieder, ähnlich wie eine nicht zur formhaften Gestaltung gelangende Ausdrucksbewegung die Emotion selber hemmen könne. — So kann man es sich tatsächlich vorstellen. Für uns ist wichtig, daß hier die *kognitive* Seite der tieferen Schichten von „neutraler“ Stelle implicite aber unzweideutig anerkannt wird. Ob das Erleben dem Ich-Zentrum von den tieferen Schichten nur „angetan“ wird, ob es sich *gegen* jene behauptet<sup>4</sup>, immer wird sein Verhalten von ihnen *bestimmt*, und zur *geformten* Erkenntnis kann nur werden, was sich an ihnen entzündet hat. Erst recht muß das der Fall sein, wenn es sich nicht um die späte und vielfach getrübte „Selbsterkenntnis“ handelt, sondern um die in der primären Gemeinschaftsstruktur des „Mitseins“ aufgehende Erkenntnis der seelischen Abläufe des Andern.

Soweit dürfte eine Verständigung nicht schwer sein. Die Schwierigkeit beginnt, wenn das in der Begegnung der tieferen Schichten Erkannte (erkannt ist es immerhin) zur Aussage *geformt* werden soll. „*Spricht* die Seele, so spricht, ach, schon die *Seele* nicht mehr.“ Von der Abkünftigkeit und dem relativen Wert der Aussage war schon die Rede. JASPERS tut alles, um diese Schwierigkeit ins grellste Licht zu setzen und ihre völlige Hoffnungslosigkeit darzutun; es leitet ihn dabei die Absicht, sich den Weg zu dem Ziele, das ihm als höchstes vorschwebt, der „Selbsterhellung möglicher Existenz“, nicht dadurch vorzeitig zu verschütten, daß man ihre *Objektivierung* („im psychologischen, logischen und metaphysischen Sprechen“) für ihre endgültige Erfassung hält.

Mit einem so gewonnenen *Wissen* sei „Existenz“ *nicht* identisch. Die logischen Bestimmungen gewannen hier nur dadurch eine erhellende Funktion, daß sie sich im Gebrauch wieder aufhoben<sup>5</sup>. Es bedürfe des Wiederhalls der

<sup>1</sup> ROTHACKER: S. 66—68.

<sup>2</sup> S. 70.

<sup>3</sup> S. 70.

<sup>4</sup> PFÄNDER: Jb. Philos. Bd. 3, S. 75.

<sup>5</sup> JASPERS: Philosophie II, S. 12.

allgemeinen Aussage in der Existenz, ohne die die „signa“, die Worte, nicht nur leer, sondern nichts seien<sup>1</sup>. Das Objektivwerden der Existenz im Sprechen darüber bleibe entweder Existenzerscheinung und damit *einmalig*, oder es werde eindeutig *allgemeingültig* und höre dann auf, in seiner Identität mit sich Existenz Ausdruck zu sein<sup>2</sup>. Andererseits sei Existenz *ohne* Sprache unmöglich, weil ohne Selbstgewißheit<sup>3</sup>. — So könne die Sprache („das Denken der Existenz durch signa“<sup>4</sup>) nur als *Hinleitung* zum Mitsprechen der Existenz als einzelner dienen; es müsse in ihr *mitschwingen*, was existenzielle Möglichkeit habe (65).

Nicht um mich in den Höhen der „Existenzerhellung“ zu verlieren, bringe ich diese Hinweise, sondern weil sie grade unser psychologisches Problem aufs stärkste beleuchten. Auch unser „Gegenstand“ ist die „Existenzerhellung“, freilich nicht die „philosophische“, sondern die Erfassung der „Existenz“ unserer Kranken in ihrem Selbstseinkönnen wie in der Unechtheit ihrer Haltungen, in ihrer individuellen Existenz also, die aber doch gesetzmäßig die allgemeinen spezifischen Züge des *menschlichen* Daseins trägt. Als wesentlichen Zug zeigt dieses die Möglichkeit, sich sein „eigentliches“ Sein zu verdecken (HEIDEGGER). Das menschliche Dasein ist das einzige Sein, könnte man sagen, das nicht nur sein kann wie es *ist*, sondern auch wie es *nicht ist!* Beides gehört zu seiner „Existenz“. Der Kernpunkt liegt für uns in der Antwort auf die Frage, ob ein *Wissen* um diese Existenz und eine *Aussage* darüber sie in ihrem Wesen treffen kann, oder ob ein solcher Versuch aussichtslos ist, weil Worte das zum Allgemeingültigen machen, was einmaliger Ausdruck der Existenz und seinem Wesen nach Erleben, Tat, Entscheidung ist, kurz etwas durchaus Dynamisches: durch das Wort aber würde es zum Endgültigen, zum Statischen befestigt und damit seinem Wesen entfremdet<sup>5</sup>. Nach dem Gesagten kann kein Zweifel sein, wie unsere Antwort lauten muß. Gewiß ist das Wesen der seelischen Abläufe Erleben, Tat, Entscheidung, aber in allen diesen Kräften liegt, wie wir sahen, ein starkes *erkenntnisthaftes* Moment, *vor* jeder rationalen Formulierung. Und ferner: allerdings kann durch das Wort das „strömende“ Erleben zum Endgültigen fixiert und dadurch entwest werden; aber ist das ein zwangsläufiger Prozeß? Hat das Wort selbst und nun gar das Wort, das Seelisches bezeichnet, nicht noch eine andere, ebenso wesentliche Seite? Niemand zweifelt daran, daß das *dichterische* Wort eine solche „Sphäre“ (KRETSCHMER) besitzt, durch deren symbolische Kraft jene „Entsprechungen“ wach werden, die, ein Urelement unserer Seele, durch den fixierenden Zugriff der „*endgültigen*“ Formulierung allerdings entwest werden. Man kann Seelisches also nur mit dichterischen Worten bezeichnen? Durchaus nicht. Die Gesetze empirischer Beobachtung, treuer Rechenschaftsgabe, nüchternen Vergleichens, biologischen, geschichtlichen und kul-

<sup>1</sup> JASPERS: Philosophie II, S. 16.

<sup>2</sup> S. 19.

<sup>3</sup> S. 10.

<sup>4</sup> S. 16.

<sup>5</sup> NATORP, PAUL: Logos VIII (1917) S. 237.

turellen Wissens, die Kenntnis der konventionellen Schemata und der echten Möglichkeiten menschlicher Haltung auf Grund der ewigen und allgemeingültigen spezifischen Seinsart des menschlichen Daseins, alles das bleibt die unverbrüchliche Grundlage unserer Zuwendung zu den seelischen Abläufen des Kranken und zwingt uns, auch im gemeinsamen Erleben jene Distanz zu bewahren, ohne die wir uns in erträumten oder gar in realen Wunscherfüllungen verlieren würden, in Regionen also, wo von wissenschaftlicher Haltung nicht mehr die Rede sein kann. So fürchten wir auch die Formulierungen durch Worte nicht. Denn das Wort fängt jetzt an zu blühen, es besinnt sich auf seine eigentliche Herkunft, auf einmal zeigt es seine bloßgelegten Wurzeln, deren Säfte auch die Blüten durchströmen. Wir haben gehört, daß das Wort nicht nur die Funktion der „Darstellung“, sondern auch die der „Kundgabe“ und der „Auslösung“ (K. BÜHLER) besitzt. Aber als Kundgabe ist es nicht nur individuelle Kundgabe *dieses* Menschen (mit dem *Du* als „Steuermann, als Aktionsquelle“<sup>1</sup>), sondern weist auf immer wiederkehrende Zusammenhänge, die freilich in unerschöpflicher Abwandlung sich zu individuellen organischen Strukturen gestalten. Wir sprechen von Libidofixation, von dem Symbol als „psychologischer Maschine“ (JUNG), von Verdrängung, Zensur, von Individuation, von oben und unten, und wir wissen, daß diese Bezeichnungen „Chiffren“, also mit der immanenten Räumlichkeit der Wortbezeichnungen (KLAGES) ausgestattete Hinweise auf Vorgänge sind, die uns kraft der den „Chiffren“ innewohnenden Wurzelsäfte mit der gleichen Evidenz aufleuchten, mit der gleichen Überzeugungskraft sich einreihen, vergleichen, konfrontieren lassen, wie alles was in rationale Ordnungen eingereiht und gezählt, berechnet, gemessen wird.

Nicht darin liegt das Problem, ob es diese Vorgänge „gibt“, oder — zugestanden daß es sie gebe — darin, daß es unmöglich sei, sie, so wie es sie gibt, „wissenschaftlich“, d. h. allgemeingültig zu formulieren, sondern darin, was wir unter dem „es gibt sie“ *verstehen* sollen. Ein Irrtum aber ist es, wenn man annimmt, daß hier eine spezifische Schwierigkeit der Erfassung *seelischer* Abläufe bestehe. „Gibt“ es das Atom, die elliptischen Bahnen der Elektronen, die Lichtquanten usw. in fließendem Übergang zu alledem, was es unmöglich „geben“ kann, sondern was reine rechnerische Gedankenkonstruktion ist (mag sie unentbehrlich sein) wie der Raum mit unbeschränkter Anzahl der „Dimensionen“ oder gar die Einwirkung zweier Zustände aufeinander, von denen der eine vorhanden ist und der andere nicht<sup>2</sup>? Wir haben gesehen, wie verschieden die Auffassungen der bedeutendsten Physiker von diesem „es gibt“ sind. Auch der strengste Positivist nimmt an, daß wir mit diesen Begriffen Rechenpfennige weitergeben; wie deren fiktiver Wert den „wirklichen“

<sup>1</sup> BÜHLER, K.: Krise der Psychologie, S. 101.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 76—80.

Werten der „dahinter“ liegenden Erlebnisse „zugeordnet“ wird, darum macht sich freilich der positivistische Forscher wenig Sorge. Sähe er genauer zu, so könnte er merken, daß auch jeder physikalische Begriff aus den anschaulichen, erlebnismäßigen, gefühlhaften, kurz irrationalen *Wurzeln* der Wortbezeichnungen, denen diese ihren „Klang“ und ihre Wirkung als Kundgabe verdanken, großen Gewinn zieht<sup>1</sup>. Ja im Grunde ist das Anschauliche genau so irrational wie das erlebte Seelische; und seine Formung findet es durch Worte, die den Klang der Heimat noch in sich tragen und nur soweit wirksam werden können wie sie Resonanz finden an ähnlichen Klängen gleicher Herkunft. Der Unterschied ist nur der, daß die positivistische Wissenschaft danach strebt, die Begriffe jenes Mitklingens völlig zu berauben, so daß nur ihre Gefüge in Form von reinen „Symbolbeziehungen“ (FRANK, CARNAP) ein klangloses Eigendasein führt. Ein solches Spiel ist hier möglich, nur sollte man sich bewußt bleiben, daß es tatsächlich ein *Spiel* ist, ein ernstes Spiel, vergleichbar dem Schachspiel, mit genauen, unabdingbaren Spielregeln. Bei der Erfassung der Gemeinschaftsstruktur seelischer Abläufe dagegen gibt es freilich auch „Spielregeln“, aber die „Figuren“ haben Leben und Fülle wirklicher Kämpfer kraft des nährenden Bodens, mit dem sie ständig in Berührung bleiben. Gefahr und Einsatz ist damit verbunden, während man im luftverdünnten Raume der „strengen Wissenschaft“ ein unverbindliches, die Lebenswerte gar nicht berührendes Spiel treiben kann (66). Aber gebunden, nach unverbrüchlichen Gesetzen geformt (freilich *organisch* geformt!) ist auch das Gefüge, das wir dort erfassen, und dem erlebnishaften Boden verhaftet sind auch die wissenschaftlichen „Symbolbeziehungen“; nur gelingt bei diesen die Fiktion des abgelösten Eigenwertes, bei der begrifflichen Erfassung und Bezeichnung der *seelischen* Abläufe gelingt sie *nicht*. Ständig sehen wir die „schönen Augen“ des lebendigen seelischen Seins zwischen den Stäben des Wortfächers (um ein Goethisches Bild zu gebrauchen) hindurchblicken (67). Man kann aber nicht auf Grund einer Fiktion, die man durchschaut, eine wissenschaftliche von einer weniger wissenschaftlichen Sphäre trennen, und die Psychotherapie, die auf Grund der Evidenz erlebter Gemeinschaftsstrukturen ihre Gesetze formt, muß ihren vollen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit anmelden.

Hier sind wir am eigentlichen Kernpunkt. Es kommt darauf an, den Horizont herauszustellen, unter dem allein Seelisches zur angemessenen Erfassung kommt. Unter diesem Horizont sind die Zusammenhänge, die in den Worten Symbol, Zeit, Gestimmtheit, Gemeinschaft aufklingen, von ebenso großer Bedeutung wie unter dem Horizont der physikalischen Betrachtung die Zusammenhänge, die durch Zahl, Maß, Raum, Ursache-

<sup>3</sup> Vgl. KLAGES' „wesensmeinendes Denken“. Siehe oben S. 22 und Anhang 16.



Wirkung, logische Bestimmtheit bezeichnet werden. Das Wesentliche ist zu wissen, welchen *Gehalt* wir im Worte finden, und *woher* es diesen Gehalt bezieht. Die logisch begrenzte *Eindeutigkeit*, die es (wohlgemerkt als Fiktion!) in der rationalen Sphäre besitzt, sie fehlt ihm in der Sphäre, die wir erfassen wollen. Das ist unbequem für die Verständigung, andererseits kommt man so der spezifischen „Wahrheit“ dieser Sphäre wohl näher als in der Als-ob-Struktur der rein rationalen Erfassung anderer Sphären. Sage ich, ein Traumsymbol „bedeutet“ die Mutter, so bedeutet dieses „Bedeutend“ etwas anderes, als wenn ich sage, ein Schriftzeichen bedeutet den Buchstaben S (der letzte Rest des Bedeutens aus jener Schicht, aus der *ursprünglich* auch dieses Zeichen seine Formung gewann, ist hier verschwunden). Jenes Symbol klingt gewissermaßen in verschiedenen Seelenbezirken mit verschiedenem Klange, aber es klingt! Wer den Klang nur aus der triebhaften Sphäre her vernimmt, der hat das Wesen des Seelischen nicht voll erfaßt, auch nicht der, dem es nur sein Geltungs- und Abwehrstreben unterbauen hilft, ebensowenig der, dem es nur am Himmel seine Bahnen zieht (so daß auch der Eingeweihte sich fragt, ob es aus der Seele hinauf- oder von dort her in sie herabgestiegen ist, oder ob gar diese Frage ins „Metaphysische“ reicht und somit den kategorialen Möglichkeiten des „In-der-Welt-seins“ entzogen ist). JUNG sagt, das gleiche bedeute in der einen Sphäre „entgöttert“, in der andern „kastriert“. Das ist freilich ein Paradoxon, aber es könnte einleuchten, wenn man es recht verstünde. So unrichtig es ist, dem Sexuellen allein Bedeutung beizumessen, so darf man auch nicht sagen, das Sexuelle „gebe“ es eigentlich gar nicht, es sei nur Symbol für etwas anderes (für das „Göttliche“, wozu manche Jungschüler neigen, oder, in der Individualpsychologie ADLERS, nur Maske für das Geltungsstreben). Das Triebhafte hat seinen Eigenwert. Warum ihm den nicht gönnen? Richtiger als immer die eine Sphäre „nur“ zum Symbol der andern zu machen, scheint es mir, im Symbol eine *lebendige Potenz* zu sehen, die sich ständig durch alle Sphären *hindurchbewegt* und so aus Faden und Einschlag in nie endender Arbeit das *Ganze* der menschlichen Seele webt. Ich erinnere an die verschiedenen Aspekte des neurotischen und des Traumsymbols. Wir können bald dem einen Aspekt Beachtung schenken, bald dem andern; nur dürfen wir den jeweiligen Horizont nicht erstarren lassen. Kurz: das Seelische ist das Gebiet der beweglichen Horizonte. Das ist eine *Tatsache* und eine *Forderung*. Auf dem Gebiete der rationalen Wissenschaften dagegen sind zwar die *festen* Horizonte eine *Forderung*, *tatsächlich* aber eine Fiktion. Soll man deshalb die Psychotherapie, weil sie sich zum Prinzip der beweglichen Horizonte bekennt, unwissenschaftlich nennen? Das wäre — „unwissenschaftlich“. Dieses Wort enthält ja ein Werturteil und besagt, daß das angebliche wissenschaftliche Resultat mit unzulänglicher oder dem zugehörigen Gebiet nicht angemessener

Methodik gewonnen sei. Aber der bewegliche Horizont und das Wandern des Symbols durch alle Sphären ist grade die für seelische Vorgänge allein angemessene Erfassung. Man müßte also ein *neues* Wort wählen — denn niemand wird ja z. B. die Kunst „unwissenschaftlich“ nennen —, wenn man für das Gebiet der *Wissenschaft* die festen Horizonte wenigstens als Forderung für unentbehrlich hält (68). Ob das zweckmäßig ist, muß die Zukunft lehren; richtiger scheint es zu sein, den altehrwürdigen Begriff „Wissenschaft“ beizubehalten und seinen Inhalt den neuen Bedürfnissen anzupassen.

Es handelt sich hierbei keineswegs um Sucht nach Definitionen. Wir bemühen uns ja vielmehr darum, dem Worte eine der Wissenschaft im bisherigen Sinne fremde Fähigkeit zu geben, oder genauer zurückzuerstaten. Es „bedeutet“ etwas — und auch etwas anderes: das ist der Wissenschaft ein Greuel. Aber dieses andere ist im Grunde gar nicht etwas anderes, sondern dieselbe seelische Wirklichkeit unter einem andern Aspekt; erst das Wort, das alle Aspekte *bedeutet* und damit zu einer Ganzheit *vereinigt*, trifft das Seelische in seinem Wesen. Da die kognitive wie die heilende „Synthese“ nun einmal des Wortes bedarf, so gilt es, die Begrifflichkeit der psychotherapeutischen Sprache so zu gestalten, daß die Worte *alle* Aspekte und alle Symbolwanderungen und -wandlungen „meinen“. Es fällt dabei weniger ins Gewicht, wieweit wir alte Bezeichnungen beibehalten sollen; wir müssen uns nur gegenwärtig halten, daß die Symbolik z. B. des „Ödipuskomplexes“ nicht nur die seelische Wirklichkeit derjenigen Sphäre bezeichnet, für die allein dieses Wort im Sinne seines Urhebers Geltung haben sollte.

Daß ein solches Bedürfnis nach Ausgleich zwischen den Regionen der verschiedenen „Aspekte“ besteht, davon kann man sich immer wieder überzeugen. Mag auch die betr. „Schulmeinung“ die Betrachtung färben, man sieht doch z. B. in der sehr vorsichtigen und besonnenen Art, wie SCHULTZ-HEÑСКЕ zu den „Archetypen“ Stellung nimmt<sup>1</sup>, daß ein solcher Aspekt auch einen Blick von der „andern Seite“ her verträgt, — wenn sich die Perspektive dabei auch ändert.

Wichtiger noch als die Frage der *Bezeichnungen* wäre dieses: wenn sich schon die seelischen Abläufe — bei jedem Menschen und überdeutlich beim Neurotiker — unter so verschiedenen Aspekten darstellen, wo ist dann der organische Zusammenhang dieser Aspekte, wann und inwiefern *fordert* der eine den andern? Hier werden wir uns freilich bescheiden und mit der Tatsache abfinden müssen, daß uns der *Archimedische Punkt*, wie JUNG bezüglich der Archetypen sagt<sup>2</sup>, *außerhalb* der Zusammenhänge fehlt. Schon unsere Dreiteilung der Aspekte ist in gewissem Grade eine Abstraktion, nicht als ob sie nicht stets lebendig wieder aufleuchtete und

<sup>1</sup> Zb. Psychother. Bd. 9 (1936) S. 335.

<sup>2</sup> JUNG: Zb. Psychother. 9, S. 271.

tausendfältig wiedererkannt, registriert und verglichen werden könnte, doch so, daß sie *eines* Strahles schwesterliche Farben, Teile einer übergreifenden Einheit sein müssen die uns aber *nur in eben diesen Teilaspekten zugänglich ist*, — wenigstens solange wir auf dem Boden der empirischen Psychologie bleiben und nicht einer ewigen „metaphysischen“ Dialektik anheimfallen wollen.

Soviel aber ist sicher: nur aus der erlebten Gemeinschaftsstruktur erhält das Wort, mit dem wir den jeweiligen seelischen Vorgang bezeichnen, jenen *Klang*, der die Strukturen *aller* Aspekte anruft und so freilich, je nach der Klangfarbe, in der es grade tönt, Verschiedenes „bedeuten“ kann. Daß hier das *Wesen* der Psychotherapie als Wissenschaft, das Spezifische ihres „Seinsentwurfs“ liegt, ist aus dem Gesagten wohl deutlich geworden.

Dabei darf es uns nicht beirren, daß die Erfassung des Seelischen *eigenen* Strukturgesetzen folgt, daß sie ihre besondere „innere Bündigkeit“ (DILTHEY, BÜHLER) besitzt, die sich mit der naturwissenschaftlichen nicht deckt, daß ein *spezifischer* „Seinsentwurf“ dem seelischen Sein angemessen ist; und ebensowenig darf die Gefahr der „Schichtenverfehlung“<sup>1</sup> als Einwand gelten, die Verkennung der Tatsache, daß die Kategorien der einzelnen Schicht (der physikalischen, biologischen, seelischen, geistigen Ordnungen) in der jeweils „höheren“ nicht aufgehoben, sondern nur von neuen Kategorien „überformt“<sup>2</sup> sind. Wie wir ja auch ständig bemüht sind, die Klippe eines Psychologismus zu vermeiden, der außer acht läßt, daß das Reich des „objektiven Geistes“, die normative Sphäre der Werte, eigenen Gestaltgesetzen folgt, deren Dynamik zwar von den seelischen Wurzelsäften ständig bestimmt wird, die darin aber ebensowenig aufgehen wie auf biologischem Gebiete die organische Gestalt in den physikalisch-chemischen Ordnungen (deren Geltung dort nur im HEGELSchen Doppelsinne „aufgehoben“ ist).

Gelingt es, diese Hindernisse zu überwinden, so schreckt uns schließlich auch nicht der Einwand, daß für unsere Arbeit der Mensch in der Einmaligkeit seines individuellen Seins wesentlich sei, nicht wie sonst in der Wissenschaft die Einzelercheinung als Repräsentant eines übergeordneten Gesetzes. Allerdings bemühen wir uns in der psychotherapeutischen Arbeit, diesen einmaligen Menschen in seinem Wesen zu erfassen. Aber was heißt das, wir „erfassen“ ihn? Können wir in aller Welt überhaupt irgend eine Einzelercheinung anders erfassen als indem wir sie bewußt oder unbewußt vergleichen, konfrontieren, in irgendeine Ordnung einreihen? Gewiß, sagt man, aber dann treiben wir eben Wissenschaft, und das Seelische wird ja, wie wir gehört haben, grade dadurch, daß wir es so aus der Ebene des „Ich-Du“ in die des „Es“ bringen, seinem

<sup>1</sup> HARTMANN, N.: Philos. Anz. 1. Jg., 2. Halbbd., S. 214.

<sup>2</sup> HARTMANN, N.: S. 260.

Wesen entfremdet. Das ist zutreffend. Aber das Seelische braucht nicht aus der Ich-Du-Ebene herausgedreht werden, um kognitive Seiten aufleuchten zu lassen. Das Ich-Du im äußersten Sinne schrankenloser Hingabe — wobei das Du nicht einmal eine Person zu sein braucht — entbehrt freilich jedes erkenntnishaften Momentes; aber es fragt sich, ob die Erfassung dadurch nicht grade am stärksten verfälscht wird. Irgend eine Rückwendung auf sich selbst, ein *Selbst*-bewußt-sein gehört offenbar zum Wesen des Seelischen, wobei das „Selbst“ nun freilich unlösbar in die Gemeinschaftsstruktur des *Wir* verflochten ist. Hierin steckt eine erkenntnishafte Kraft, die ihrem Wesen nach, ohne uns vom Boden der einmaligen Zuwendung zu vertreiben, doch zur Einreihung und Vergleichung zwingt. Man weiß nicht, worüber man bei jedem seelischen In-die-Tiefe-dringen mehr erstaunen soll, über die Gleichartigkeit, ja Einförmigkeit der Struktur aller „Seelenorganismen“, oder über die unerschöpfliche Zahl der Abwandlungen im Rahmen eben dieser Strukturgleichheit. Das ist nicht so zu verstehen, daß die „Elemente“ überall dieselben und nur die „Mischungsverhältnisse“ sehr mannigfaltig seien, sondern es ist wie überall im Reiche des Organischen: auf Gesetze stoßen wir zwangsläufig, auch im Erfassen des *Erlebens* beim Andern, in das wir als Hilfsglied, Modell oder „Steuermann“ eintreten. Das Individuelle geht dabei keineswegs verloren. Im Gegenteil, je mehr wir dieses an den spezifischen Strukturen seelischen Seins überhaupt messen, je mehr wir es mit den „echten“ und den „unechten“ Möglichkeiten seiner Seinsart konfrontieren, um so stärker entfaltet es seine persönliche, unverwechselbare Eigenart. Liegt nicht aber auch bei den sonstigen organischen Strukturen in der *Möglichkeit* solcher Abwandlungen ein notwendiges *Wesensmoment*, nicht als ob wir dann auch das „Gesetz“ ändern müßten, vielmehr indem wir uns bemühen, auch diese Möglichkeiten in das Gesetz hineinzubringen? Das Einmalige, Persönliche ist freilich in der *seelischen* Zuwendung ungeheuer stark, aber es wird grade „falsch“, wenn es zu stark wird, und die richtige Distanz, in der das Erleben lebendig bleibt, ohne daß das Erkennen aus dem Gesichtskreis verschwindet, diese Distanz zeigt allerdings einen besonderen, eben nur dem Erfassen des *Seelischen* mit seinen spezifischen Strukturen angepaßten Charakter; das ist indessen kein Grund, warum sie sich nicht gleichberechtigt neben die sehr verschiedenen Arten von Distanz stellen soll, die für andere Seinsgebiete Voraussetzung sind. Es ist ein bestimmter Horizont, den wir über uns wölben müssen, um die *angemessene* Distanz für die Erfassung der seelischen Abläufe zu finden, eine bestimmte Art des „In-der-Welt-seins“, der Welt der „gleichschwebenden Temperatur“ zwischen Erleben und Erkennen, — wie ja auch der Kranke, je nach den Formen seiner seelischen Abwegigkeiten in sehr verschiedenartigen „Welten“ leben kann, in denen wir selbst als integrierender Teil seines

Gesamterlebens „mitspielen“ müssen, um die jeweilige Welt und damit seine seelischen Strukturen zu erfassen.

Es ist bemerkenswert, daß auch das System dieser „Welten“ sich nach dem größeren oder geringeren Anteil *erkenntnishafter* Strukturen gliedern läßt. Wir wissen, wie anders das erkenntnishafte Moment, die Problematik des Daseins, in die Grübeleien des *Zwangskranken* eingeht als in das „Affekttheater“ der *Hysterischen*, worin es keineswegs fehlt; denn auch in diesem Verhalten liegt *Problematik*, Sehnsucht nicht nur nach Gefühl und Gefühlsdarstellung, sondern auch nach *Wissen* um die eigenen Möglichkeiten, Unsicherheit gegenüber existenziellen Fragen: wie trete ich am wirksamsten in Erscheinung, wie erreiche ich am besten den Zweck der Stärkung meines Selbstgefühls, wieweit darf ich in der Selbstdarstellung gehen, wie ist denn doch vielleicht bei aller krampfhaften Selbstbehauptung echte Selbsthingabe möglich? Das ist auch eine andere „Welt“ als die Welt des *Angstkranken* mit seiner ständig aus dem Grauen des Nichts emporsteigenden angsterfüllten, stimmungsmäßigen *Frage* nach dem, *was* sich denn da so drohend erhebt, und mit all den lebensgeschichtlich bedingten Teil-Antworten auf diese Frage; eine andere Welt wieder als die des *Schizophrenen* oder als die „unproblematische“ des *Manischen*, wie sie uns BINSWANGER schildert. In *dieser* hört allerdings alles Fragen auf; hier tritt die „fraglose Existenz“ der „ästhetischen“ Haltung PAUL HÄBERLINS<sup>1</sup> (als Gegensatz zur „moralischen“) in Erscheinung, die Existenz als „reines, fragloses, nicht-zielsetzendes Dasein“, das Leben der „reinen Daseinsfreude“, der festlichen Gebärde, des „springenden, gleitenden, tänzerischen Modus des menschlichen Daseins“<sup>2</sup> im „präsentischen“ Raum (E. STRAUS).

In diesen verschiedenartigen „Welten“ spielt das erkenntnishafte Moment eine sehr wechselnde Rolle, und wir sehen, wie sehr es bestimmt, durchdrungen und modifiziert wird von der primären „Gestimmtheit“ des „In-der-Welt-seins“, lange vor aller rationalen Ausgestaltung. Als Psychotherapeuten aber sind wir selbst ein Teil des Weltbezugs des Kranken, und eine erkenntnishafte Erfassung seiner seelischen Abläufe (als Teil und Vorbereitung des heilenden *Trans*) ist nur möglich, wenn wir uns verstehend und miterlebend auf die jeweilige *adäquate* „Erkenntnisstufe“ des Kranken stellen, da nur so die „Resonanz“ zustandekommen kann, die die angemessene „Distanz“ ermöglicht. Denn auch *unser* Erkennen, um es noch einmal zu sagen, ist nicht ein isoliertes „Vermögen“ unserer Psyche, sondern es ist Blüte am Baume unserer seelischen Gesamtstruktur, deren Wurzeln keineswegs „über der Erde“ beginnen. Ob es möglich sein wird, die im seelischen Kontakt angelegten Erkenntnis-

<sup>1</sup> HÄBERLIN, PAUL: Allg. Aesthetik, S. 97—113 und S. 231—258. Basel u. Leipzig 1929.

<sup>2</sup> BINSWANGER: Über Ideenflucht. Zürich 1933. S. 37—39, 192/193.

möglichkeiten in „exakten“ Methoden auszuschöpfen, das vermag, wie K. BÜHLER betont, heute noch niemand vorauszusagen<sup>1</sup>. Wir stehen ja in der Psychopathologie und der Psychotherapie nicht am Abschluß, sondern am Anfang einer Entwicklung; und auch viele Fragen, die die Psychoanalyse bei ihrem Schollenbruch zwar aufgeworfen, aber nicht (wie sie meint) endgültig beantwortet hat, harren noch der Einreihung in „existenzial-psychologische“ Zusammenhänge. Aber an die Frage der „Exaktheit“ müssen wir vorsichtig herangehen. Jedenfalls ist die psychologische Exaktheit von anderer Art als die naturwissenschaftliche. Wir wissen ja sogar, was es mit *dieser* auf sich hat, und die spezifische „Bündigkeit“ der psychologischen Fragestellungen hebt grade BÜHLER ausdrücklich hervor.

Die Fiktion einer wissenschaftlichen Erkenntnis als eines isolierten „Vermögens“ ist in den Naturwissenschaften nahezu restlos gelungen und hat sich als methodisch zweckmäßig und fruchtbar erwiesen. Für die Psychopathologie und Psychotherapie ist sie unfruchtbar und lähmend. Vergessen wir nicht, daß sie in dem Sinne, wie sie heute Geltung hat, eine späte kulturelle Leistung ist, die nicht unverbrüchlich zum Wesen der menschlichen Daseinsstrukturen (auch der gepflegtesten) gehört. Eine Götterdämmerung der Wissenschaft anzukündigen, ist freilich Phantastik. Im Gegenteil, indem die Wissenschaft sich noch mehr auf ihre Grundlagen besinnt, befestigt sie sich um so stärker. Aber wir wollen uns nicht verhehlen, daß die stimmungsmäßige Ahnung von der Fiktionalität, von der Als-Ob-Struktur der bisherigen wissenschaftlichen Ordnungen heute wie ein leichter Dunst den ganzen Wissenschaftsbetrieb durchdringt, viel stärker jedenfalls, als zur Zeit des naiven Realismus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, die es mit der restlosen Absolutierung des Erkennens völlig ernst nahm. Man könnte sich vorstellen, daß die isolierte Erkenntnis, wie sie bisher in der Wissenschaft unverbrüchlich gegolten hat, in ihrer Dynamik sich ändern, ja daß sie auch einmal schwinden oder bisher nicht bekannte Metamorphosen eingehen könnte — wie ja auch die *Blüte* welkt und abfällt, ohne daß das *Wesen* der perennierenden Pflanze darunter leidet (69). So gibt es offenbar Daseinsformen — freilich sind sie „krankhaft“ und kulturell wertlos —, aus deren Struktur das Erkennen überhaupt ausgeschaltet ist. Der Manische, sagt BINSWANGER<sup>2</sup>, legt nicht deswegen keinen Wert auf Erkenntnis, weil er sich selbst überschätzt, sondern „weil die festliche Struktur seines Seins sich mit der kulturellen Leistung der Erkenntnis wesensmäßig nicht verträgt“.

Hervorragende Psychologen haben immer die Verwurzelung des Kognitiven im Gesamtorganismus der Seele erfaßt. NIETZSCHE scheut sich nicht,

<sup>1</sup> BÜHLER, K.: Krise der Psychologie. S. 106.

<sup>2</sup> Über Ideenflucht. S. 38/39.

das Bedürfnis nach Erkenntnis auf *Furcht* zurückzuführen<sup>1</sup>: Erkenntnis ist Zurückführung von Fremdem auf Bekanntes; so kann es uns nicht mehr beunruhigen. „Sollte das Frohlocken des Erkennenden nicht eben das Frohlocken des wiedererlangten Sicherheitsgefühls sein?“ — Nun ist freilich das Seelische das Bekannteste von Allem: uns selbst begegnen wir ständig, und in eins damit, ja unlösbar mit dieser Selbstbegegnung verbunden, begegnen wir dem „Andern“. Aber NIETZSCHE hebt hervor, daß das „Bekannte“, d. i. das Gewohnte, am schwersten zu „erkennen“, d. h. als Problem zu sehen sei; und die Sicherheit der Naturwissenschaften (im Gegensatz zur „unnatürlichen“ Wissenschaft, der Psychologie) beruhe gerade darauf, daß sie das *Fremde* zum Objekt nehme. — Hier wird zweifellos an das Problem der *Distanz* gerührt, das, wie wir ja gesehen haben, für die Erfassung des Seelischen in der psychotherapeutischen Gemeinschaft entscheidend ist.

Wir können (ähnlich wie JAENSCH es in Hinsicht auf das Verhältnis der Bewußtseinsstrukturen zu den Weltstrukturen tut)<sup>2</sup>, die seelischen Strukturen mit optischen Instrumenten vergleichen, die bestimmte Strahlen des Lichtes, das vom Kranken ausstrahlt, hindurchlassen, andere unterdrücken, so daß denn tatsächlich nur „Gleiches durch Gleiches“ erkannt würde; aber, fügen wir hinzu, die maximale Leistungsfähigkeit unseres Instruments hängt nicht nur von seiner ursprünglichen Güte, sondern auch von der genauen Einstellung, der richtigen „Focus-Distanz“ ab. Auch die Erfassung der seelischen Strukturen wird immer ein *Nachbilden* „vermittels übereinstimmender Strukturen“ sein.

Zu der heiklen philosophischen Frage, ob es wirklich Strukturgleichheiten zwischen Inhalten des Bewußtseins und solchen der gegenständlichen Welt gibt, soll hier nicht Stellung genommen werden. JAENSCH bejaht sie mit der Begründung, daß auch das Bewußtsein zum Realen gehöre und das Reale in weiten Gebieten übereinstimmende Strukturen zeige (70). Ich rechne diese Frage zu den „metaphysischen“ und somit zu den (für eine allgemeine Verständigung) unlösbaren. Aber schon daß die Frage gestellt und bejaht wird, zeugt von dem richtigen Gefühl von der Unmöglichkeit der Annahme eines der „Welt“ isoliert *gegenüberstehenden* Bewußtseins. In diesem Sinne hinkt freilich für die Psychologie der Vergleich mit dem optischen Instrument auf beiden Beinen. Denn im Wesen des Psychischen liegt es ja überhaupt nicht, kontemplativ vom Andern aufgenommen und erfaßt zu werden; sein Wesen ist vielmehr Auseinandersetzung mit der „Welt“ (*in* der es ist), Tat und Entscheidung. Aber mit andern Gegenständen der Wissenschaft verhält es sich wohl auch nicht anders, und niemand wird mit gutem Gewissen behaupten wollen, die „Welt“ sei für *unsere* wissenschaftliche oder welche Art von Betrachtung auch immer „da“. Wir können zufrieden sein, daß es mög-

<sup>1</sup> NIETZSCHE: Fröhliche Wissenschaft Nr. 355. Vgl. oben S. 9. (Weltenangst; KLAGES) und S. 30, ferner Anhang 25.

<sup>2</sup> JAENSCH, E. R.: Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis Teil 2. Leipzig 1931.

lich ist, das Seelische zu erfassen mittels unzweifelhaft gleicher oder analoger Strukturen des Erfassten und des Erfassenden, während wir in der Gegenstandswelt diese Analogie der beiderseitigen Strukturen und damit der „Seins- und der Erfassungskategorien“ erst mittels immerhin fragwürdiger „metaphysischer“ Konstruktionen hineinragen oder ebenso aus ihr herausreißen müssen, — je nachdem (71). Um jedoch ein Letztes zu sagen: *unser* Gegenstand wird ja nun wieder seinem *eigentlichen* Wesen *zugeführt*, der Entscheidung, der Tat, der *heilenden Tat*, die sich jenes Gerüstes der kognitiven Erfassung bedient. In diesem Sinne reiht sich die Psychotherapie in die *pragmatischen* Wissenschaften ein, die Jurisprudenz, die Pädagogik, die Medizin, die Nationalökonomie. Der Unterschied liegt nur in der Fragwürdigkeit der Struktur ihres erkenntnisthaften Unterbaues, in der eigentümlichen Spannung zwischen Nähe und Fremdheit, Distanz und Verflochtensein, Ratio und seelischer Schau, Erkennen und Erleben, „oben“ und „unten“. Dieser spannungsreiche Unterbau aber beweist grade, daß er lebendig ist: nicht das Wort vom Fundament der Wissenschaft, auf dem sich ihr festes Gebäude erhebt, ist hier am Platze, vielmehr von der Wurzel, deren ständig strömende Säfte die organische Struktur bis in die letzte Faser durchbluten.

Unsere wissenschaftliche, also kognitive Aufgabe fasse ich noch einmal in drei Sätzen zusammen — mit der Maßgabe, daß entsprechend der spezifischen Eigenart unseres „Gegenstandes“ die *Heilung* der „*Erkenntnis*“ teilweise immanent ist.

1. Der Psychotherapeut hat die „Existenz“ des Kranken zu erfassen, die Art seines „In-der-Welt-seins“, das sich in seinem Verhalten und seinen Äußerungen kundgibt, nicht etwa nur in der Art und Form ihres Ablaufs, sondern auch in ihren selbst scheinbar sinnlosen Inhalten.

2. Zu Hilfe kommt ihm dabei die neue Gemeinschaftsstruktur, die sich aus dem beiderseitigen Erleben bildet. Es ist seine Aufgabe, die *Distanz* zu finden, in der ihm die durch das neue Erleben modifizierte, aber grade dadurch in ihren wirklichen Möglichkeiten am stärksten aufleuchtende „Existenz“ des Kranken am angemessensten zur Erfassung kommt.

3. Die Erkenntnis der so erfassten seelischen Abläufe muß er irgendwie *formulieren*, sofern er vor sich selbst oder vor andern darüber eine Rechenschaft ablegt, die er als wissenschaftlich anerkannt zu sehen wünscht. Zu diesem Zwecke benötigt er Worte und Sätze, deren *Behelfsmäßigkeit* (aber nicht Willkür!) gegenüber ihrem *Gegenstande* er ständig durchschauen muß. Verwendet er dabei vielfach die symbolischen Identifizierungen an Stelle der begrifflichen, so kann er das mit um so besserem wissenschaftlichem Gewissen tun, als eine genauere Betrachtung zeigt, daß auch in andern Seinsgebieten, auch in den abstraktesten, der „Heimatklang“ der Worte keineswegs unwirksam geworden ist, sondern Art



und Lösung der Probleme vielfach bestimmt. Auf keinem Fall brauchen Psychopathologie und Psychotherapie gegenüber den Anforderungen an Wissenschaftlichkeit zu resignieren, so unvollständig ihr Ausbau zur Zeit auch noch sein mag; aber sie werden „*existenzial*“ sein oder sie werden *nicht* sein.

Dem Psychotherapeuten muß eins eine besondere Genugtuung sein: seine Art, sich den seelischen Vorgängen zuzuwenden, entspricht unzweifelhaft dem Wesen dieser Vorgänge *am besten*. Denn sein Ziel ist die *Tat*, die heilende *Tat*, und seine *Erfassung* des Seelischen dient *diesem* Ziele. Weit entfernt, dadurch von der Höhe der „reinen“ Betrachtung herabzusinken in den Bereich praktischer Routine, kommt die *angemessene* Erfassung der seelischen Abläufe erst so zu ihrem vollen Recht. *Denn sie selbst sind ja Tat*, und auch richtig zu *begreifen* sind sie nicht in der Ebene der Kontemplation, sondern in der des *Tuns*, der Aktivität.

Der aktive *Wille* als Grundlage auch des *denkenden Verknüpfens* — ein altes Menschheitsproblem, das, der Antike nicht fremd, in der Scholastik (DUNS SCOTUS!) in den Vordergrund tritt, um in der neuen Philosophie und Psychologie zahlreiche Geister zu beschäftigen. Ich erinnere an FICHTE und neuerdings an JANET, LIPPS, aber auch an SCHELER, STRAUS, DINGLER (der diese Auffassung in origineller Weise auf die Spitze treibt) u. a.<sup>1</sup>. Das berühmte *Widerstandserlebnis* DILTHEYS als Quelle der Empfindungen von der Außenwelt erweitert SCHELER zum phänomenalen Erlebnis der psychischen Realität überhaupt<sup>2</sup>. Auch da also Aktivität: erst zum aktiven Widerstande (hier gegen Triebregungen usw.) aufgerufen, entzündet sich der (bewußte, geformte) geistige Vorgang. Daß KLAGES den Intellekt und den Willen als *ein* Zwillingsspaar aus dem gleichen rätselhaften Schoß von unbeglaublicher Herkunft, dem (dreimal verfluchten!) *Geiste* entspringen läßt, ist bekannt. Aber wiederholt habe ich betont, daß nicht allein (wie KLAGES will) hier, auf der „hellen“ Seite die Sphäre der *Aktivität*, auf der andern dagegen, der „dunkeln“, der Seite der „Seele“, des Gefühls, des „schlafenden Schauens der Bilder“, lediglich eine Sphäre des *Pathischen* liegen könne.

An der fundamentalen KLAGESSchen Entgegensetzung von Hingabe- und Selbstbehauptungsgefühlen halten wir fest. Daß aber auch in der Hingabe ein Sich-hingehen, ein Überströmen, ein Sich-hineinfügen in das Wesen eines Menschen, einer Idee oder der Natur, kurz denn ein *Tun* enthalten ist, darauf wurde ebenfalls bereits hingewiesen<sup>3</sup>. Freilich ist *dieses* Tun von ganz besonderer Art, es geht hin zum Andern, um ihm zu sagen: nimm mich auf, wir wollen aneinander reicher werden! Das *andere* Tun aber sucht beim Andern die schwachen Stellen am Verteidigungssystem seines Selbstgefühls zu erspähen, sei es, um sich *gegen* ihn besser wehren zu können, sei es dem Andern selber zu *Nutze*. *Dieser* Fall geht uns hier besonders an: dadurch, daß wir die übertriebenen Abwehrmaßnahmen des Kranken *erkennen*, kommen wir in die Lage, sie

<sup>1</sup> Vgl. auch v. GEBSATTEL: Nervenarzt Jg. 1, S. 282.

<sup>2</sup> Philos. Anz. 2. Jg. S. 255 ff.      <sup>3</sup> Siehe Anhang 24.

unschädlich und ihn selbst zur echten Hingabe fähig zu machen. Die innige Verwandtschaft zwischen *Erkenntnis* und Selbstbehauptung und somit der *Tat*-Charakter des Erkennens ist wiederholt zutage getreten. Für uns ist aber nur diejenige Art der Erkenntnis von Nutzen, worin der Bemächtigungsdrang, von der Gegenströmung des Hingabedranges getroffen, zur Bildung einer neuen lebendigen Struktur dient. An das Problem der *Distanz*, an die „gleichschwebende Temperatur“, in der wir die seelischen Abläufe des Kranken erfassen, sei hier noch einmal erinnert. Da wir aber wissen, daß wir diese Abläufe nur in *adäquater* Haltung erfassen können, so folgt aus jenem *spezifischen* Tatcharakter auch der spezifische Tatcharakter der Erfassung mit dem unmerklichen Übergang zur *heilenden Tat*.

Auch JASPERS sieht das *Wesen* des Seelischen in der *Entscheidung*, der *Tat*. Aber grade weil ihm wie in uns allen das säkulare Cartesische Erbe des isolierten wissenschaftlichen Erkennens übermächtig geblieben ist, sondert er eine Zone der *Psychologie* (trotz aller „Brücken“) von der Zone der „*Existenz*“ ab, wo nun freilich Entscheidung und Tun die Kräfte ungehindert entfalten können, denen der Eintritt in die „andere“ Sphäre verwehrt ist.

Wir wollen in der Psychotherapie auf jeden Fall die *Tat*, und das ist die kognitive wie die heilende *Tat*. Eine Psychologie, die nur „zuschaut“ (gesetzt, es gäbe sie) könnten wir als Wissenschaft nicht anerkennen. „Zuschauen oder Handeln?“ — diese Alternative stellt ein moderner Psychologe für die Psychologie überhaupt<sup>1</sup> und entscheidet sich für das Handeln. „Der Zugang zu einem Begreifen, das immer ein mit Händen Greifen, nicht ein Abstrahieren ist, geht nur vom eigenen Handeln aus“<sup>2</sup>.

Eine solche Auffassung muß dem Psychotherapeuten, der nach einem *wissenschaftlichen* Unterbau seiner praktischen Tätigkeit sucht, höchst willkommen sein. Liegt im *Wesen* des *psychischen Vorgangs* stets eine Spontaneität, eine Aktivität, eine Formung, eine „Synthese“, kurz ein *Handeln*, so kann auch nur der Handelnde es angemessen erfassen, begreifen, formen. Die *Tat* ist also schon am Werke, *bevor* sie zur heilenden *Tat* wird. Wo ist aber die Grenze? Es gibt keine. Erfassende und heilende Synthese sind organisch verflochten in der lebendigen Gemeinschaftsstruktur, die aus den seelischen Abläufen beider Partner gewoben ist. Das ist der *spezifische* Charakter des „Seinsentwurfs“ der Psychotherapie. Es ist der *angemessene* Seinsentwurf, und somit als *wissenschaftlich* anzuerkennen.

Auch auf andern Gebieten vollzieht sich eine allmähliche Überwindung des CARTES ischen Zeitalters der Wissenschaft; das spürt jeder, der in den geistigen Raum hineinhorcht. Daß jede *Erkenntnis* in einem *Sein* wurzelt, ist freilich keine neue „Erkenntnis“, ja im Grunde dürfte sie von

<sup>1</sup> SCHERNING, MALMSTEN W.: Zuschauen oder Handeln? Leipzig 1937.

<sup>2</sup> SCHERNING: S. 41.

jeher, mehr oder weniger bewußt, wirksam gewesen sein. KURT SINGER zeigt, daß schon für PLATON (der sonst als Gegenbeispiel angeführt wird!) Behauptung und Begründung *organische Funktion*, nicht intellektuelles Instrument sind, und daß hier kein A priori gilt, dem nicht eine bestimmte Art menschlichen Seins zugeordnet ist<sup>1</sup>. Aber in unsern Tagen ist die uralte Ahnung, daß auch die Erkenntnis ihre bluthaften Verwurzelungen, zumal im eigenen *Volkstum*, besitzt, zur unwiderstehlichen Überzeugung geworden. Sie ist geeignet, auch die Ordnungen der Wissenschaft, und nicht zum wenigsten der Psychologie, stark zu beeinflussen. Es ist sehr billig, dabei von *Konjunktur* zu sprechen. Der Psychotherapeut, zu dessen wichtigstem Handwerkszeug es ja gehört, den bewußten und unbewußten zweckhaften Selbsttäuschungen nachzuspüren, ist wahrscheinlich der letzte, der die hier liegenden Gefahren der Unechtheit verkennt. Aber wer das Problem, soweit es die Erkenntnis, die Wissenschaft betrifft, mit dem Schlagwort „Konjunktur“ glaubt erledigen zu können, der hat den Sinn der Zeit nicht — erkannt. Denn es handelt sich um ein *allgemeines* Problem; im gesamten europäischen Geistesraume ist es aufs neue lebendig geworden und zeigt innige Beziehungen zur *Psychotherapie*, — darum wird es hier berührt. Daß die Psychoanalyse in ihrer *Grundhaltung* (wenn auch nicht in dem *Material*, das sie gebracht hat) eigentlich bereits einem *verflossenen* Zeitalter angehört, liegt eben daran, daß sie das alte isolierte Erkennen des Positivismus als selbstverständlich, ja als Ziel und Endzweck aller Kultur voraussetzt. *Diese Anschauung wird heute gewissermaßen von einer existenzialen Haltung überrannt*. Die idealen Zielsetzungen (die die „Auswahlprinzipien“ der *Erkenntnis* bestimmen!) werden dem Menschen nicht lediglich durch den Zwang der Autorität als „Über-Ich“ aufgenötigt, sondern sowohl im einzelnen *Individuum* wie im *Volke* sind diese Ideale auch durch die eigene *Struktur* bedingt — das betont der in seiner weiten menschlichen Art (bei strenger wissenschaftlicher Haltung!) so sympathische *holländische* Psychologe und Psychotherapeut VAN DER HOOP<sup>2</sup>.

Hier, im praktischen Handeln, drängt sich das unmittelbar auf. Aber auch der bloß „Zuschauende“ rüttelt unwillig an seinen Ketten. Der *französische* Philosoph FONDANE bemüht sich in einem umfangreichen Werk<sup>3</sup>, den Nachweis zu erbringen, daß die eigentliche unwürdige Sklaverei des Menschen darin liege, daß er den Gesetzen der *Ratio* gehorcht, — dem „unglücklichen Bewußtsein“ HEGELS gibt F. einen entgegengesetzten Sinn. „Das *Wirkliche* in seiner Ganzheit läßt sich nicht *denken*“<sup>4</sup>. „Wo der Begriff *blüht*, ist etwas Konkretes *begraben*“<sup>5</sup>. Der *existenzielle*

<sup>1</sup> SINGER, KURT: Platon der Gründer. München 1927.

<sup>2</sup> Zb. Psychother. Bd. 8 (1935) S. 162.

<sup>3</sup> FONDANE, B.: La conscience malheureuse. Paris: Éd. Denoël. 1938.

<sup>4</sup> FONDANE: S. 193. <sup>5</sup> S. 42.

Gedanke sei das *Primäre*, aber sein Unglück sei es, daß er nicht eigentlich im Sinne der „Existenz“ zum Ausdruck kommen könne, da auch der Existenzphilosoph gegen seinen Willen von dem *tödlichen Gift unseres logischen Denkens* befallen sei<sup>1</sup>. Allen Denkern von „existenzialer“ Haltung — KIERKEGAARD, NIETZSCHE, BERGSON, SCHESTOW, vor allem aber HEIDEGGER, — macht er den Vorwurf, daß sie die ursprüngliche Haltung durch die rationalen Ordnungen, in denen sie sie zum Ausdruck brachten, *verfälscht* hätten. — Hier liegt das Paradoxe, ja Hoffnungslose einer solchen Kritik, soweit sie sich aufs „Zuschauen“ beschränkt: FONDANE zieht alle Register der entwerteten Ratio, um zu beweisen, daß es unwürdiger Frondienst sei, ihren Gesetzen zu gehorchen —, das gleiche Paradoxon, das er HEIDEGGER vorwirft. (FONDANE geht in der Entwertung des „Geistes“ noch über KLAGES hinaus, indem er nicht nur den Wert der Ratio leugnet, sondern auch den Zwang, sich ihren Gesetzen zu unterwerfen, für unwürdig, aber nicht für unverbrüchlich und, wie er hofft, nicht für *dauernd* ansieht. Es versteht sich fast von selbst, daß der französische Autor, ein ausgezeichnete Kenner der deutschen Philosophie, KLAGES mit keinem Worte erwähnt; wie sollte am dürren Holze geschehen . . .).

Geht man so anderwärts in dem Bestreben, die Herrschaft der unbehausten Ratio zu brechen, bis zur Paradoxie, so wird für die wissenschaftliche Psychologie eine solche Aufgabe doch erst recht lebendig auf dem Gebiete der *Psychotherapie*. Denn hier drängt sich das Bedürfnis nach Änderung der Blickrichtung am stärksten auf, — eben wegen des *Wesens* der seelischen Abläufe, deren Erfassung sich in der kognitiv-heilenden *Tat* am weitesten vom bloßen „Zuschauen“ entfernt. Vielleicht ist deshalb grade die Psychotherapie berufen, auf dem neuen Wege die Fackel voranzutragen. So könnte sie, bisher ein Aschenbrödel unter den Wissenschaften, endlich doch zu Glanz und Ehren kommen.

<sup>1</sup> FONDANE: S. 44.

## Anhang.

### Bemerkungen und Zusätze.

1 (Zu Seite 3.) Manche „reinen“ Philosophen sind allerdings keineswegs geneigt, die Erkenntnisphänomene von der Psychologie völlig abzutrennen. N. HARTMANN (zitiert S. 4) weist der „Gnoseologie“ zwischen der Logik und der Psychologie einen eigenen Bezirk zu, der seine Kräfte von beiden Seiten her bezieht. Diesen Bezirk verteidigt HARTMANN nachdrücklich nicht nur gegen den „Psychologismus“ sondern auch gegen den logischen Idealismus, der die apriorischen Erkenntnisstrukturen *jedem* psychologischen Zugriff entziehen will. Wenn er nun doch wieder den *Eigenwert* der logischen Strukturen stark betont und allein sie im Bereiche des Erkennbaren (im engeren Sinne) gelten läßt, so leitet ihn dabei gerade die Überzeugung von der unwiderstehlichen Macht des *Irrationalen* in allen Seinsbezirken, ja in den rationalen Erfassungsbezirken selbst (das Irrationale sogar im Satz vom Widerspruch!). Gerade diese Einsicht führt diesen Forscher zu dem großartigen Verzicht, der sich bewußt mit der faßbarsten, d. h. am stärksten rationalisierbaren Seite der Gegenstände begnügt (S. 272), unbeschadet der Überzeugung, daß selbst in der mathematischen Naturwissenschaft diese Art der Gegenstandserfassung an das „tiefste Innenwesen“ des Naturgegenstandes nicht heranreicht, ihn möglicherweise „auf niederster Stufe“ zeigt. — Wollten wir uns bei der Erfassung der seelischen Abläufe in gleicher Weise bescheiden, so hätte dieses Buch nicht geschrieben zu werden brauchen.

2 (Zu Seite 8.) Daß die KLAGESSche extreme Entwertung des Geistes und die auf der Hand liegenden Widersprüche, die sich daraus ergeben, vielfach zur Ablehnung des *ganzen* Klages geführt haben, soll uns nicht hindern, seine grundlegenden *psychologischen* Erkenntnisse hoch zu bewerten; ja man kann sagen, daß der so scharf wie nie zuvor gesehene (und so einseitig bewertete) Gegensatz von „Seele“ und „Geist“ ihm den Blick für Zusammenhänge geschärft hat, die niemand vor ihm sehen konnte. Vor allem muß die *Psychotherapie* ihm dankbar sein; denn für sie ist die KLAGESSche Auffassung des Symbols besonders fruchtbar.

3 (Zu Seite 9.) Auf BACHOFEN wieder aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst von KLAGES, der seinerseits im Schlußteil seines Hauptwerkes eine eingehende Darlegung der elementaren Symbolik im Anschluß an BACHOFENS Forschungsergebnisse gibt, insbesondere der Symbolik des Muttertums, der Erdnatur des Weibes als Mutter, „des Keimpunkts des pelagischen Symbolismus“.

4 (Zu Seite 10.) Kein Wunder, daß KLAGES, bei dem diese „Lebendigkeit“ des Symbols im Zentrum der Bemühungen steht, mit der berechtigten Einseitigkeit des produktiven Wegbereiters die Psychoanalyse gänzlich verwirft und bei ihr nur den äußeren geschichtlichen Zusammenhang ihrer Lehren sieht (der wahrscheinlich gar nicht besteht), so daß sie ihm als „unglaublicher Bastard“ aus einer „noch unglaublicheren Mißheirat“ erscheint: der Mißheirat nämlich von HERBARTS Vorstellungsatomistik mit NIETZSCHES Philosophie der Selbsttäuschung<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> KLAGES: Die Grundlagen der Charakterkunde, S. 227, Anm. 37. 5. u. 6. Aufl. 1928.

5 (Zu Seite 11.) Ich erinnere in diesem Zusammenhange noch einmal<sup>1</sup> an JUNG, dessen Schilderung der *Erbefruchtungszeremonie* der Waschandis<sup>2</sup> besonders deutlich das zwischen den verschiedenen Sphären unfaßbar Hin- und Hergleitende des Symbols, der „psychologischen Maschine“, aufzeigt. Diese Primitiven umtanzen eine entsprechend hergerichtete Grube im Erdboden, das Symbol des weiblichen Genitales, und stoßen ihre Speere, das Symbol des Phallos, hinein. Hierbei „suggerieren“ sie sich (durch den Rausch des Tanzes und durch Zurufe) die volle Wirklichkeit des Begattungsaktes; diese ihre „Libido“ wollen sie auf die Erde „überleiten“. — Könnte man in den Seelen dieser Menschen lesen, so würde man wahrscheinlich alle Übergänge vom wirklichen Sein zur bloßen Bedeutung des Symbols finden, obgleich das Gedankliche wohl bereits stark vorwiegt in der Bestimmung, daß keiner der Teilnehmer während der Zeremonie ein Weib anblicken dürfe (damit er nicht durch den Anblick der Realität in der Illusion der Wirklichkeit gestört werde). Daß aber der Begattungsakt als vertauschbar mit der Erdbefruchtung vorausgesetzt wird, zeigt, daß in tieferen Schichten, aus denen die Symbolwelt aufsteigt, beide eins sind: auf das „Analogon“ des Triebobjektes ist die symbolbildende psychische Triebenergie nur deshalb zu leiten, weil beide (ursprüngliches Triebziel und Analogon) in der hier in Frage kommenden Seelenschicht *ein und dasselbe* sind (zahlreiche Beispiele in Mythos, Märchen, Volksbrauch usw.).

6 (Zu Seite 11.) Die *Sphinx* verkörpert für BACHOFEN, wie BERNOULLI<sup>3</sup> annimmt, die *Lebensfeindschaft des Gedankens*, ganz im KLAGESSCHEN Sinne.

7 (Zu Seite 14) BINSWANGER<sup>4</sup> meint mit dem „psychologischen Verstehen“ die Erfassung eines Erlebnisses in seinem *sinnvollen* Hervorgehen aus einem andern Erlebnis (S. 664). Dieses „Motivationsverstehen“ („auf Grund davon, wie ein Mensch, und *grade er*, sich von einem Motiv bestimmen läßt, geht mir das Verständnis für ihn auf“<sup>5</sup>), dieses Verstehen grenzt BINSWANGER in scharfsinniger Weise ab von den andern Arten des Verstehens: dem Ausdrucksverstehen, dem „Begreifen“ (aus einem bestimmten „Zug“), dem „hermeneutischen“ Verstehen (dem Verstehen eines Wesenszuges aus einem historisch-philologischen Zusammenhange). Am eingehendsten sind diese Verhältnisse historisch und phänomenologisch untersucht von HEINZ GRAUMANN<sup>6</sup>.

8 (Zu Seite 14.) Vgl. die HÖNIGSWALDSche Reihe: Ich weiß, daß ich weiß, ich weiß zu wissen, daß ich weiß usw.<sup>7</sup>

9 (Zu Seite 16.) H. SILBERER<sup>8</sup> bringt prägnante Beispiele für diese Art der Symbolik (S. 150/151). Er denkt über etwas nach und gerät dabei auf *Nebenwege*. Im Traum klettert er in den *Bergen* herum, von denen die näheren die ferneren, von denen er gekommen ist und von denen er zurückgelangen möchte, dem Blicke *verdecken*. Oder das *Grübeln über das dunkle Mütterproblem* im Faust II: im Traum steht er auf einem einsamen, in *das dunkle Meer vorgeschobenen Steinstrande*. Die *Wasser des Meeres verschmelzen* am Horizont fast mit der ebenso tief getönten, *heimnisvoll schweren Luft* usw.

Ein uraltes Symbol seelischer Haltungen des Einzelnen wie ganzer Völker, ist der *Weg, der Lebens- und Todespfad*. Nach OSWALD SPENGLER ist er z. B. das Ur-

<sup>1</sup> MEINERTZ: Z. Neurol. Bd. 147 S. 621 Anm.

<sup>2</sup> JUNG: Über die Energetik der Seele, S. 71 f.

<sup>3</sup> BERNOULLI, C. A.: Joh. Jak. Bachofen und das Natursymbol. S. 427.

<sup>4</sup> BINSWANGER: Verstehen und Erklären in der Psychologie. Z. Neurol. Bd. 107 (1927) S. 655.

<sup>5</sup> Mschr. Psychiatr. Bd. 80 (1931) S. 678).

<sup>6</sup> GRAUMANN, HEINZ: Diss. München, aus der PFÄNDERSCHEN Schule.

<sup>7</sup> HÖNIGSWALD: Die Grundlagen der Denkpsychologie, S. 293 ff. Berlin 1925.

<sup>8</sup> SILBERER, H.: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien u. Leipzig 1914.

symbol der gesamten Formensprache der *ägyptischen* Kultur. Ich bringe hier einen Traum<sup>1</sup>, der den *Weg* und seine Abenteuer als Bild der aus der eigenen Seele drohenden Gefahren besonders deutlich zeigt. Der Patient war ein älterer Arzt, in manchen Lebensbeziehungen enturzelt, aber durch Überkompensation leidlich lebensfähig; die JUNGSche Psychologie war ihm nicht unbekannt. — Traum: Ich war im Begriffe, einen Weg anzutreten; wohin er führte, weiß ich nicht. Es war mir beklommen zumute, da ich wußte, daß dieser Weg von Raubtieren, besonders von Löwen, unsicher gemacht wird (in einer illustrierten Zeitschrift hatte ich von dem Naturschutzgebiet in Südafrika gelesen, in dem die Löwen geschont werden; diese halten sich vielfach am Wege auf, lassen aber die durchkommenden Autos — den Weg zu Fuß zu betreten ist verboten — vorbeifahren, ohne sich darum zu kümmern). Sehr beruhigt war ich, als ich hörte, daß ich die Reise — mit anderen zusammen — in einem Auto machen sollte und daß eine Musikkapelle die Fahrt mitmachen würde. Ich riet nun, dafür zu sorgen, daß genügend Klarinetten und Oboen mitgenommen würden. Sie würden mit ihren hohen Tönen sicher die Löwen fernhalten, während diesen Tieren die tiefen Töne, z. B. der Posaunen, wenig imponieren würden, da deren Klang dem Löwengebrüll zu ähnlich sei. — Das Raubtier ist ein immer wiederkehrendes Symbol für ungebändigte und gefährliche Leidenschaften (vgl. STEKEL), das Orchester mit seinen vielfältigen Stimmen, Klangfarben und Ausdrucksmöglichkeiten ein Bild der Totalität der seelischen Abläufe; das ist dem Kundigen geläufig. Und daß die Klanggegensätze „hoch“ und „tief“, „licht“ und „dunkel“ den „unteren“ und den „oberen“ Seelenschichten entsprechen, kann nach allen Erfahrungen ebensowenig zweifelhaft sein. Alles das ist bei der vielfachen Determiniertheit der Traumsymbole nicht erschöpfend. Aber aus der erlebnishaften Erkenntnis, die wir vom Träumer und seinen Träumen gewonnen haben, leuchtet mit unmittelbarer Gewißheit (unter anderem) folgendes auf: Der Träumer ist ein Mensch, der vielfältige Sicherungen braucht, um ohne allzustarke Gefährdung durch ungebändigt Triebhaftes seinen Lebensweg gehen zu können. Ja er geht ihn eigentlich gar nicht selbst, sondern läßt sich, in einen geschützten, wenig angreifbaren, eng und bestimmt begrenzten Ordnungsraum eingeschlossen (Auto), dahintragen. Aber damit nicht genug; um die gefährlichen Mächte zu bannen, bietet er noch weitere Kräfte auf. Er weiß, daß diese aus der oberen, lichten Sphäre des Intellekts stammen müssen, wenn sie jene Bedrohung erfolgreich abwehren sollen. Alles was selber der unteren Sphäre entstammt, das seelische Schauen, das bildhafte Erleben, sei es auch voll Klang und Würde und nehme seine berechnete Stelle im harmonischen Zusammenstimmen des Seelenorchesters ein, ist wenig geeignet, das gefährliche Triebhafte abzuwehren, dem es irgendwie ähnelt wie der Klang der Posaune dem Gebrüll des Löwen! Schutz vor dem bedrohlichen Triebhaften durch überhellen Intellekt: wenn das gelingt, ist vielleicht auch ein harmonisches und ungestörtes Musizieren des ganzen Orchesters möglich. Das ist das Prospektive dieses Weg-Traumes.

10 (Zu Seite 16.) Ein lehrreiches Beispiel für diese Auffassung ist Frhrn. v. GEB-SATTELS Darstellung des *Fetischismus*<sup>2</sup>, jener abwegigen Haltung, in der die Abspaltung einer Teilwirklichkeit als Gegenstand der Liebeszuwendung auf die Spitze getrieben wird. Hier wird das fetischistische Objekt zur Abbildung der seelischen Struktur des Kranken, die Teilsetzungen des Fetischisten werden symbolischer Ausdruck für seine innere Zerrissenheit<sup>3</sup>.

11 (Zu Seite 17.) Von einem Traume (wieder einem Weg-Traum!), den ich an anderer Stelle<sup>4</sup> ausführlicher gebracht habe, sei in diesem Zusammenhange auf den

<sup>1</sup> Bereits Z. Neurol. 156, S. 102/103.

<sup>2</sup> Nervenarzt 1928, S. 8.

<sup>3</sup> Vgl. auch meinen Aufsatz: Neurotisches Symbol und psychische Kausalität. Z. Neurol. 126 (1930) S. 271.

<sup>4</sup> Z. Neurol. 147 S. 627—629.

„dritten“ Aspekt, den „physiognomischen“ hingewiesen, worin die Seelenstruktur durch einen *Wegweiser* verbildert wird. Es handelt sich um eine Patientin mit phobischen und zwangsneurotischen Zügen. Todeswünsche gegen ihren Mann, der ihr Selbstgefühl wiederholt tödlich verletzt hatte, spielten bei ihr eine Rolle, ferner die Neigung zu einem andern Manne: ihr krankhaft gesteigertes Geltungsbedürfnis trieb sie dazu, sich immer wieder der Liebe *beider* Männer zu versichern. Endlich gab sie sich Schuld am Tode ihres Kindes, dessen Dasein, wie sie meinte, hemmend auf die Entfaltung ihrer Persönlichkeit wirkte. Diese Patientin sah am Ende eines langen Traumes einen Wegweiser. Dieser Wegweiser mit Armen nach vier Richtungen ist ein Bild ihrer seelischen Haltung. Die vier Wege, zwischen denen sie wählen sollte, waren zwar unverkennbar der Weg zum Gatten, zum Freunde, zum Analytiker und zu der durch ihre Schuld (die durch das Grab des Kindes verkörpert ist) heraufbeschworenen Neurose, aber im weiteren und eigentlichen Sinne stellen die nach allen Himmelsrichtungen führenden Wege der Zustand ihrer Seele dar, ihr unsicheres Suchen in allen Richtungen nach Möglichkeiten des Glücks, des Halts und der Erneuerung, und die einzelnen Traumabschnitte sind Beispiele für diese Möglichkeiten; mit ihnen allen spielt sie gewissermaßen, ein gewagtes und oft bedenkliches Spiel, zu dem sie aber nur in der Phantasie den Mut aufbringt, während sie in der Realität in die Neurose flüchtet, allwo sie jenes Spiel in relativer Sicherheit weiterspielen kann: das ergreifende Bild einer zerrissenen, richtungslosen, nach Geborgenheit suchenden Seele.

12 (Zu Seite 19.) HEINRICH MATER suchte bereits vor 30 Jahren das kognitive Moment in allen seelischen Funktionen auf. Freilich schrieb M. einem psychischen Vorgang nur dann Erkenntniswert zu, wenn zu ihm der logische Akt mit seinem kategorialen Apparat hinzutritt. M. begründet also das erkenntnishafte Moment aller seelischen Abläufe in ihrer logischen Teilkomponente; wir dagegen erkennen dieser logischen Komponente grade nur dann wirklichen Erkenntniswert zu, wenn sie in unmittelbarer organischer Verbindung mit den gesamten übrigen Seelenkräften steht<sup>1</sup>.

13 (Zu Seite 20.) Auf den Zirkel, in den man gerät, wenn man die Logik aus der Psychologie herleiten will (denn in dieser Herleitung setzt man die herzuleitenden logischen Gesetze bereits voraus), ist bereits wiederholt aufmerksam gemacht worden, so von H. DINGLER<sup>2</sup>. Auch die Psychoanalyse zieht D. dabei heran: sie will die Wissenschaftserzeugung des Menschen analysieren, aber ihr Verfahren setzt die wissenschaftlichen Grundsätze bereits voraus<sup>3</sup>. Vgl. auch HÖNIGSWALDS Referat über BUMKES Vortrag über Psychoanalyse<sup>4</sup>.

14 (Zu Seite 21.) KARL BÜHLER hat bereits damals<sup>5</sup> gezeigt, wie sich Gedanken aus Erlebnissen z. T. bildhafter Natur *entwickeln*, wobei das „zwischen-gedankliche Wissen“ nicht den eigentlichen Inhalt der Gedanken trifft und verbindet, sondern nur zu den Gedanken *als Erlebnissen* etwas aussagt, sie *als Erlebnisse* verbindet. Auch erörtert B. bereits die Schwierigkeit der Auffassung des Gedankens als einer „Möglichkeit“ der Dispositionen des Unbewußten, gewissermaßen als eines Reflexes, den dieses ins Bewußtsein werfen soll. „Wir wollen eben grade wissen, was dieser Reflex ist“<sup>6</sup>.

15 (Zu Seite 21.) KLAGES will von der Psychotherapie nicht viel wissen und wird seinerseits von dieser vielfach „geschnitten“, wie von der Psychologie überhaupt, die seine Entwertung des „Geistes“ nicht ernst nehmen kann. Daß grundlegende Anschauungen von KLAGES für uns unentbehrlich sind, geht aus allem Ge-

<sup>1</sup> Vgl. des Verf. Vortrag Zb. Psychother. Bd. 10 S. 126—127.

<sup>2</sup> DINGLER, H.: Das System, S. 24. München 1930. <sup>3</sup> Ebenda S. 29/30

<sup>4</sup> Dtsch. Litzeitg. Bd. 52 (1931), II, S. 1286.

<sup>5</sup> 1907 u. 1908 S. Anmerkung S. 21. <sup>6</sup> Z. Psychol. Bd. 9, S. 326.



sagten hervor. (Über die geringe Neigung vieler Psychologen, sich mit KLAGES zu beschäftigen vgl. KUNZ<sup>1</sup>.)

16 (Zu Seite 22.) Beispiele für die *Wesenhaftigkeit* der Wortbedeutungsinhalte findet man bei KLAGES, Geist als Widersacher, im Kapitel: Symbolisches und begriffliches Denken S. 379 ff.).

17 (Zu Seite 22.) An das alte Prinzip rationaler Erfassung, die Definition von etwas durch das, was es *nicht* ist, an die „negative Theologie“ des Mittelalters, an SPINOZAS *Omnis determinatio est negatio*, die Bedeutung des Negativen bei HEGEL, an die Auswertung des „herkologischen“ Prinzips für die Charakterforschung durch FRITZ KÜNKELE sei hier nur erinnert.

18 (Zu Seite 23.) Ich habe mich an anderer Stelle darüber geäußert<sup>2</sup> und dort betont, daß ohne den von KLAGES so stark entwerteten „Geist“ weder gestaltliches Schauen, noch künstlerisches Schaffen, noch symbolisches Denken, noch überhaupt irgendwelche zwischenmenschlichen Beziehungen für uns denkbar wären, sondern nur die bewußtlosen vegetativen Vorgänge, die KLAGES tatsächlich als „schlafendes Schauen der Bilder“ hoch bewertet, obgleich es näher läge, auch die echten Gebilde der menschlichen Kultur, einschließlich der geistfunkelnden Ausführungen von KLAGES selbst, die nur durch die Hilfe des entwerteten Geistes ermöglicht werden (ob nun durch Spaltung, Störung oder sonstwie) in eine hohe (und freilich mit jener andern rein biologischen schwer vergleichbare) Wertklasse einzureihen.

19 (Zu Seite 24.) Von FREUD<sup>3</sup> wird die *Urteilsfunktion* zur *Verdrängung* in Beziehung gesetzt: etwas im Urteil verneinen ist intellektueller Ersatz der Verdrängung. Ein verdrängter Vorstellungs- oder Gedankeninhalt kann zum Bewußtsein vordringen unter der Bedingung, daß er sich verneinen läßt. Hier wäre die Art der Abhängigkeit der intellektuellen Funktion vom affektiven Vorgang besonders deutlich: mit Hilfe der *Verneinung* würde die *Folge des Verdrängungsvorganges*, daß dessen Vorstellungsinhalt nicht zum Bewußtsein gelangen kann, *rückgängig gemacht*.

20 (Zu Seite 26.) SEIFERT<sup>4</sup> zieht eine interessante Parallele zwischen dem *logischen* Widerspruch HEGELS und der *realen* Polarität JUNGS. Nur in dieser erkennt er den *echten* Gegensatz an und sieht in JUNGS Lehre von der „Individuation“ den Weg zur Realisierung (zur „Synthesis“ mittels des *Symbols*) des „von HEGEL im psychologischen Feld nur Geahnten“<sup>5</sup>.

21 (Zu Seite 28.) Es ist offenbar derselbe Gegensatz, der auch in der Psychoanalyse gemeint ist, wenn dort die „Ichtriebe“ von den „Sexualtrieben“ unterschieden werden. FREUD verlegt bekanntlich sogar den Tod in das Triebhafte und spricht vom „Todestrieb“. Aber grade durch dieses Nebeneinanderstellen der beiden Gefühlsarten als verschiedener *Triebe*, die aber nun doch in rätselhafter Weise zusammenwirken, wird der eigentliche *Gegensatz*, der bei KLAGES so scharf zum Ausdruck kommt, wieder verwischt. Der „Todestrieb“ der Psychoanalyse (mag er gegen die eigene Person oder gegen einen andern gerichtet sein) geht gar nicht auf den Tod, sondern auf ein *Überwältigen*, ein *Stärker-* und *Überlegensein*<sup>6</sup>, wobei der Tod mit unterlaufen mag, zumal da ja das Todbringen der stärkste und unwiderrufliche Ausdruck des Überwältigens ist: dieses Bedürfnis nach Überlegensein aber wurzelt wieder in dem Drange nach Selbstbehauptung, ist also *Abwehr* gegen Angriffe auf das eigene Selbstgefühl; und auch die stärkste Aggression ist im Grunde *Abwehr*

<sup>1</sup> KUNZ: Die Metaphysik von LUDWIG KLAGES. Zb. Psychother. Bd. 3, S. 665.

<sup>2</sup> Z. Neurol. Bd. 153 (1935) S. 130.

<sup>3</sup> FREUD: Werke Bd. 11, S. 4/5.

<sup>4</sup> SEIFERT: S. Anmerkung S. 26.

<sup>5</sup> Vgl. des Verf. Abhandlung Z. Neurol. Bd. 156 (1936) S. 96/97.

<sup>6</sup> KUNZ vertritt ebenfalls diese Auffassung; vgl. Anh. 25.

gegen einen solchen (inneren) Angriff. Ganz anders das „seelische“ Gefühl der *Liebe*: hier kann weder von Angriff noch von Abwehr die Rede sein.

22 (Zu Seite 29.) Dagegen lassen wir die „metaphysische“ Frage unerörtert, ob das Noëtische, irgendwie dem Strom des seelischen Erlebens immanent, nur an einer bestimmten Stelle die Augen aufschlägt, nämlich dort, wo „das Leben sich zu Geist besinnt“ (HERDER), oder ob der „Geist“, wie schon ARISTOTELES wollte, und worauf KLAGES sein ganzes metaphysisches System gründet, zum Seelischen im Menschen erst von *außen*, gewissermaßen zur Tür herein (*θύραθεν*) *hinzutrete*<sup>1</sup>. Diese Frage würde uns hier nur interessieren, wenn sie psychologisch ertragreich wäre; da sie das offenbar nicht ist, so lassen wir sie beiseite. — Nicht zu verwechseln damit ist die Frage, ob die dem einen wie dem andern Lösungsversuch zugrunde liegende *weltanschauliche Haltung* Gegenstand einer fruchtbaren psychologischen Erörterung sein kann; kein Zweifel, daß das in hohem Maße der Fall ist. Indessen soll hier keine „Psychologie des Psychologen“ gebracht werden, zumal da eine solche immer wieder das gleiche Verfahren gegenüber dem Schreibenden herausfordert usf. in infinitum; zudem ist ja eine psychologische „Erklärung“ einer bestimmten Haltung (was von manchen Psychologen immer wieder vergessen wird) keine sachlich ausreichende Würdigung der in dieser Haltung vorkommenden *Sinnbezüge*.

23 (Zu Seite 29.) Daß die Triebregungen zwar „Material“ des Erlebens sind, ihre Formung aber aus ganz andern Quellen erhalten, hat auch E. STRAUS<sup>2</sup> unter Darlegung der Inkommensurabilität des Triebhaften und des Geistig-Sinnhaften besonders hervorgehoben. Freilich ist damit wenig gewonnen; die Art der „Formung“ ist nur in Ansätzen bekannt. Vielfach müssen wir uns begnügen festzustellen, daß das Triebhafte mit dem Geformten „etwas zu tun hat“. Ein Bau geistiger Gestaltungen stürzt zusammen, wenn die in der Analyse aufgedeckten Triebgrundlagen erschüttert sind, neue geistige Strukturen wachsen in die Höhe, wenn eine Klärung, eine Umschichtung, eine Neuordnung des Triebfundaments möglich ist. Jenes „Zu-tun-haben“ können wir bei unsern Kranken irgendwie erleben; unbefriedigend ist die geringe Kenntnis, die wir vielfach von Art und Wert dieser Zusammenhänge haben<sup>3</sup>.

24 (Zu Seite 30.) Es ist, wie ich anderwärts<sup>4</sup> bereits betont habe, LÖWITZ zuzugeben<sup>5</sup>, daß auch die „Hingabe“ kein pures Hingerissenwerden, sondern ein *Sich-hingeben*, *Sich-freigeben*, also eine Art Selbsttätigkeit ist, daß auch im *Erleben* so etwas wie ursprüngliche Gestaltung, Befassung *mit* etwas, eine artikulierende Auffassung *von* etwas, eine *Erfassung* des in einer bestimmten (transitiven) Erlebnisweise Erlebten erfolgt. Aber unbeschadet der Möglichkeit, daß auch in der „Hingebung“ eine gewisse Spontaneität liegt, ist diese doch grund- und wesensverschieden von der in der Sphäre der Selbstbehauptung zutage tretenden Aktivität, die ja immer eine *hemmende* (die Hingabe hemmende!) Selbstbehauptung *gegen* etwas ist. Wie in den seelischen Strukturen Faden und Einschlag — Selbsthingabe und Selbstbehauptung —, in unerschöpflichen Abwandlungen verwoben und doch grundsätzlich trennbar sind, das ist für jeden, der einmal darauf zu achten gelernt hat, von immer neuem Reiz, — im Leben wie in den literarischen Werken großer Seelenkenner. — Ein hervorragendes Beispiel für einen Menschen, dessen maßlos

<sup>1</sup> KLAGES: Geist als Widersacher, S. 868.

<sup>2</sup> STRAUS, E.: Geschehnis und Erlebnis. Berlin 1930.

<sup>3</sup> Vgl. des Verf. Abhandlung Z. Neurol. 147 S. 642 ff.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 640.

<sup>5</sup> LÖWITZ, KARL: Nietzsche im Lichte der Philosophie von L. KLAGES. Reichs Philo. Almanach. Bd. 4, S. 330 f. Darmstadt 1927.

gesteigertes Geltungsbedürfnis (das aus seiner Kindheitsentwicklung psychologisch fein begründet wird) jeden Ansatz zur echten Selbsthingabe, zur wirklichen Liebe im Keime erstickt, ist der Held in STENDHALS bekanntem Roman „Le Rouge et le Noir“. Erst angesichts des Todes erwacht in ihm zur ersten Geliebten, die ganz Hingabe ist, eine echte Neigung. Die andere, seiner eigenen Natur verwandte Geliebte, bei der ihn nur das wechselnde Spiel von gegenseitiger Selbstbehauptung und Eroberung wechselnd reizt und gleichgültig macht, die wird ihm völlig fremd, als im Angesicht des Todes jede Selbstbehauptung weselos wird<sup>1</sup>.

25 (Zu Seite 30.) Vor allem von KLAGES ist das *Beherrschenwollen* als Quelle der Erkenntnis betont worden<sup>2</sup>. Besonders nachdrücklich hat HANS KUNZ<sup>3</sup> das Hereinbrechen des „Todes“ (der Aggressions- und Destruktionstendenzen. S. Anhang 21) in das Dasein in den *geistigen, intentionalen Aktbezügen* betont. Als „metaphysische“ (sich stark auf KLAGES und auch HEIDEGGER stützende) Haltung soll uns diese Auffassung nicht beschäftigen. Psychologisch gesehen kommt aber das *Erkennen* als *Bewältigen- und Herrschenwollen*, kurz als Selbstbehauptung, hier klar zum Ausdruck<sup>4</sup>. Die Angst als Antrieb zum Erkennen wird von E. JAENSCH als charakteristisch für seinen Typ des „Synästhetikers“ angesehen: Entlarvung des „trügerischen“ Sinnenscheins<sup>5</sup>.

26 (Zu Seite 33.) GRÜNBAUM<sup>6</sup> spricht von einer „Umzentrierung des Erkenntnisbegriffs“, nämlich einer Erkenntnis als „Seinsbildung“ im Gegensatz zur „Seinsabbildung“, von einer Erkenntnisweise, in der „Erkennen und Erleben, Wissen und Sein in einer originären Einheit gebunden“ sind. Allerdings meint G. das nur von der *Psychoanalyse*. Indessen wird diese Beschränkung auf einen Bezirk von Zusammenhängen, der, gemessen an der wirklichen Realität, diese vielfach nur in schematischer, fiktiver, „unwirklicher“ Weise zum Ausdruck bringt, dem Wesen der Erkenntnis vom Seelischen nicht gerecht: eine solche Erkenntnisart ist vielmehr spezifisch für *jede* adäquate Erfassung von seelischem Sein.

27 (Zu Seite 33.) Gründliche Auseinandersetzungen über „Deutungen“ und „Tatsachen finden sich bei KUNZ<sup>7</sup>, LÖWITZ<sup>8</sup>, BINSWANGER<sup>9</sup>. KUNZ betont mit Recht, daß es schon bei sinnlich wahrgenommenen Gegenständen durchaus nicht selbstverständlich sei, was daran reine „Tatsache“, was „Deutung“ sei, innerhalb der psychologischen Gegenstände aber gebe es grundsätzlich keine ungedeuteten „reinen Tatsachen“ (sondern nur nach spezifischen „Auswahlprinzipien“ gesehene und somit „gedeutete“). Daß schon jedem „schlichten Sehen“ eine *bestimmte Verständnisrichtung* immanent sein muß (die wieder von Anlage, fachlicher Vorbildung usw. abhängt), dafür bringt LÖWITZ ausgezeichnete Beispiele aus botanischen, kunsthistorischen und anderen Seinsgebieten. — Auch die analytische Empirie *deutet*, und es fragt sich hier wie überall nur, ob die Deutung — entsprechend dem Seinsentwurf des zugehörigen Seinsgebietes — mehr oder weniger angemessen ist. BINSWANGER hebt besonders den gemischten Charakter dessen, was FREUD „Deutung“ nennt, hervor: dieser Begriff enthält Bestandteile sowohl

<sup>1</sup> S. 640 der in der vorigen Bemerkung zit. Abhandlung des Verf.

<sup>2</sup> Z. B. KLAGES: Vom Wesen des Bewußtseins, S. 85/86. 2. Aufl. 1926.

<sup>3</sup> KUNZ, HANS: Die Psychoanalyse als Symptom einer Wandlung usw., S. 500ff.

<sup>4</sup> Vgl. des Verf. s. Äbhd. Ztschr. Neurol. 147, S. 637.

<sup>5</sup> JAENSCH, E.: Der latente Cartesianismus der modernen Wissenschaft, in: Über den Aufbau des Bewußtseins. Erg.-Bd. 16 zur Z. Psychol. 1930, S. 445; ferner JAENSCH: Grundformen menschlichen Seins, S. 460. 1929.

<sup>6</sup> GRÜNBAUM: S. Anmerkung S. 33.

<sup>7</sup> KUNZ: Zitiert S. 299 Anm.

<sup>8</sup> LÖWITZ: Theol. Rdsch. Bd. 2 (1930) S. 26, 233.

<sup>9</sup> BINSWANGER: Z. Neurol. Bd. 107 (1927) S. 655; Imago Bd. 12.

aus Erfahrungstatsachen als aus Akten rationalen Schließens, als auch endlich aus eigentlichen Akten des psychologischen (Motivations-) Verstehens. — Dadurch wird natürlich die Verständigung über das einschlägige „Tatsachenmaterial“ sehr erschwert. Ein hervorragender Psychiater erklärt, er habe bei seinen Patienten den „Ödipuskomplex“ nie gesehen, es „gebe“ ihn gar nicht, es handle sich um keine *Tatsache*, sondern um eine *Deutung*. Gewiß handelt es sich um eine *Deutung*, aber eine solche liegt im *Nichtsehen* genau so wie im *Sehen*. Warum sieht dieser Forscher den Ödipuskomplex nicht? Weil er ihn nicht sehen kann und will — auf Grund seiner lebensgeschichtlich und anlagemäßig bedingten Seinsart, wie der andere ihn sieht auf Grund der seinen. Aber *deuten* tut der eine wie der andere. Wichtig ist vor allem, daß der Deutung ein angemessener „Seinsentwurf“ zugrunde gelegt wird. Gegen diese Forderung verstößt ebenso der Psychoanalytiker, der nur die Entwicklung aus dem kindlichen Triebgeschehen im Auge hat, wie der Psychiater der älteren Schule, der die hierhergehörigen Zusammenhänge überhaupt nicht sieht. Beide erkennen nur das durch naturwissenschaftliche Mittel Erfasste an; die hier allein angemessene symbolisch-physiognomische Betrachtung ist ihnen fremd oder wenigstens wissenschaftlich anrühlich. So sieht der eine überhaupt nicht, was in naturwissenschaftliche Ordnungen nicht einzureihen ist, der andere bringt das sich ihm denn doch mit unwiderstehlicher Wucht Aufdrängende gewaltsam in diese Ordnungen und entfremdet es dadurch seinem eigentlichen Wesen. Aber ebenso fehlt der dritte, der zwar die Symbolik des Ödipuskomplexes sieht, sie aber in *einer* andern bestimmten Schicht festlegt, wie LEOPOLD ZIEGLER<sup>1</sup>, der meint, die Ödipusymbolik entspringe der Wiedergeburtsehsucht, also einer *religiösen* Haltung, und *damit* sei der Ursprung aus dem Geschlechtlichen ausgeschlossen. Hierbei wird der von mir wiederholt herausgestellte *dynamische* Charakter des Symbols verkannt, das sich ständig durch alle Schichten bewegt und in allen seine „Entsprechungen“ findet. Läßt man es in der religiösen Schicht *erstarren*, so entfremdet man es seinem Wesen ebenso wie es die Psychoanalyse tut, die das Symbol in einer rational-kausal erfaßbaren Triebsschicht „festmacht“<sup>2</sup>.

28 (Zu Seite 38.) SCHELER vertritt den Standpunkt, daß das „Haben von Dasein als Daseiendem“ überhaupt nicht auf intellektualen Funktionen (es sei der Anschauung oder des Denkens) beruhe, sondern auf dem im Akte des *Strebens* und der dynamischen Faktoren der Aufmerksamkeit allein ursprünglich erlebten *Widerstand* des Seienden<sup>3</sup>. Auch DILTHEY<sup>4</sup> nahm bereits an, daß in den Widerstandserfahrungen der Willensintentionen oder Impulse das Reale seine *volle* Realität gewinne. — Dabei ist aber nur die *eine* Seite betont. Ich möchte demgegenüber den Gesichtspunkt in den Vordergrund stellen, daß die „volle“ Realität gerade in der Spannung zwischen dem „Widerstandserlebnis“, einem *Selbstbehauptungsgefühl* also, und dem Bedürfnis nach *Hingabe* an die Person oder Sache gelegen ist. Vgl. auch PAUL HÄBERLIN<sup>5</sup>: Die Beschaffenheit *besteht* in seinem Interesse . . . Eigenschaft ist Interesse<sup>6</sup>.

29 (Zu Seite 42.) Da sie zu dieser Entartung offenbar verführt, betrachtet KLAGES die Zeit überhaupt mit Mißtrauen, während seine ganze Liebe dem *Raume* gehört, dessen Wesen das *Stetige* ist, nicht etwa — wie es die dem „Geiste“ entspringende „Erkenntnis“ unterstellt — ein System auf einander beziehbarer

<sup>1</sup> ZIEGLER, LEOPOLD: Überlieferung, S. 235 ff. Leipzig 1936.

<sup>2</sup> Vgl. auch des Verf. Abhandlung (zit. S. 125 Anmerkung 3) S. 656—659; ferner Zb. Psychother. Bd. 10, S. 114/115.

<sup>3</sup> SCHELER: Die Formen des Wissens und der Bildung, S. 47. Bonn 1925.

<sup>4</sup> DILTHEY: Ges. Schr. Bd. 5, S. 98 ff. Berlin u. Leipzig 1927.

<sup>5</sup> HÄBERLIN, P.: Der Geist und die Triebe, S. 130/131.

<sup>6</sup> Vgl. ferner Anhang 24.

Punkte<sup>1</sup>. Der KLAGESSche Mensch lebt recht eigentlich aus der *Vergangenheit* genau wie der Mensch des psychoanalytischen Seinsverständnisses (das sich freilich durch seine enge Auffassung der Frage der *Entwicklung* seelischer Abläufe von einer „existenzialen“ Haltung unterscheidet). Diese Vergangenheit stellt sich dem Mann des Schauens, unter *räumlichem* Aspekt dar. KLAGES berührt sich hier mit BERGSON, dem ebenfalls die Erfassung seelischer Abläufe mittels einer Zeitvorstellung von meßbarer, mathematischer Natur unmöglich erscheint: die entsprechenden Faktoren müssen vielmehr organisch, intensiv, qualitativ sein. — Darin sind sich die beiden Psychologen einig. Im übrigen aber gehen ihre Auffassungen insofern weit auseinander, als BERGSON<sup>2</sup> den Grundirrtum, die Ursache der Verunlebendigung der Zeitvorstellung grade in der „Verräumlichung“ der Zeit sieht: denn BERGSON erblickt das Wesen des Raumes — eben im Gegensatz zu dem der Zeit — in der *quantitativen* Erfäßbarkeit (vgl. dagegen KLAGES!), der Abwesenheit aller Qualitäten. In der „Wirklichkeitszeit“ (die er *durée*, Dauer, nennt, während KLAGES unter „Dauer“ grade die Größe des Abstandes zweier Zeitpunkte versteht, in der Sphäre also der bereits begrifflich „verfälschten“ Zeit), in ihr sieht BERGSON eine *intensive* Größe, keine Quantität, ohne jede Ähnlichkeit mit der *Zahl*. Im Grunde ist ihm die Zeit nichts als eine *seelische Funktion* (aber anders als bei KANT grade eine irrationale!). Den Begriff der Dauer gewinnt BERGSON aus der *Aufeinanderfolge der seelischen Abläufe*<sup>3</sup>. Wie bei der *Melodie*, deren Töne sich *folgen*, obgleich sie sich doch irgendwie durchdringen, wird die Aufeinanderfolge unserer Bewußtseinszustände vom Ich gewissermaßen *organisiert*, so daß auch sie nicht *außereinander* sind, sondern sich durchdringen und eine organische Entwicklung, trotzdem aber keine anwachsende Quantität bilden<sup>4</sup>. Diese Form der Aufeinanderfolge der psychischen Zustände ist die *durée toute pure*. *Außerhalb* von uns aber sehen wir keine Dauer, sondern nur gegenwärtige Gleichzeitigkeiten, und folgen tun sie sich nur dadurch, daß unser Bewußtsein sich der vorangegangenen Zustände *erinnert*<sup>5</sup>.

30 (Zu Seite 43.) Vgl. Anhang 9: Wegtraum. Man könnte sagen, in diesem Traume ist der Weg das Symbol der *Zeit* unter dem Bilde des gerichteten *Raumes*; unter diesem Aspekt erhält die Zeitstruktur der verbilderten seelischen Lage die Form der *Gegenwärtigkeit*. S. auch Anhang 29.

31 (Zu Seite 43.) HÖNIGSWALD behandelt in seiner „Denkpsychologie“ das Problem der „erlebnisimmanenten“ und der „erlebnistranszendenten“ Zeit. Die fundamentale Veränderung des Zeiterlebnisses mit dem Stocken der „inneren“ Zeit zeigt E. STRAUS bei der endogenen Depression<sup>6</sup>. In ähnlicher Richtung bewegen sich die Ausführungen von FRHM. v. GEBSATTEL, der die Störung der normalen Zeitstruktur des Erlebens durch das zeitbezogene Zwangsdanken in der Melancholie, die Veränderung der *Zukunftsbezogenheit der Persönlichkeit* durch die endogene Gemhemtheit überzeugend darlegt<sup>7</sup>. — H. PLESNER<sup>8</sup> weist besonders nachdrücklich auf die Zukunftsbezogenheit von *allem* Lebendigen hin: der lebendige Körper hat „Kannqualität als Seinsqualität . . .“, ein im Jetzt stehendes Nochnicht, aber auch ein im Nochnicht stehendes Jetzt. Die Echidnablase trägt den Pluteus schon „in sich“, das Dreietagenhaus trägt das Vieretagenhaus nicht „in sich“: die Beziehung

<sup>1</sup> KLAGES: Geist als Widersacher, S. 34—57: Über das Eleatenproblem.

<sup>2</sup> BERGSON: Essai sur les données immédiates de la conscience. 25. éd. Paris 1926.

<sup>3</sup> BERGSON: Ebenda S. 76.      <sup>4</sup> S. 174.      <sup>5</sup> S. 174/175.

<sup>6</sup> STRAUS, E.: Mschr. Psychiatr. 68 (1928) S. 640.

<sup>7</sup> Nervenarzt 1 (1928) S. 275.

<sup>8</sup> PLESSNER, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. 1928.

zum Modus des Nochnicht ist nicht von gleicher Art<sup>1</sup>. Das Tier ist *ihm* selber vorweg, d. h. es lebt in echter Gegenwart, aber nicht in der Zukunft wie der Mensch, der *sich* selbst vorweg, „über sein ihm selber Vorwegsein hinaus, seinem Vorwegsein vorweg ist“<sup>2</sup>. — Auch SCHELER<sup>3</sup> nimmt an, daß unser *ursprünglichstes* Zeiterlebnis auf die *Zukunft* hingeht; diese Gerichtetheit sei der *Existenzart* des Lebens *wesentlich*. SCHELER spricht von der Zukunft als dem „Möglichsein spontanen Selbstwerdens durch spontane Selbstveränderung“. Trotzdem erscheint es fraglich, ob SCHELER die *echte* „Schwangerschaft des Augenblicks mit der Zukunft“ im Auge hat, wenn er das Leben sein *Lebenkönnen* (die Zeit als „Leerform“ des Werdenkönnens!) vor sich herwerfen läßt wie den Lichtkegel des Autos in der Nacht<sup>4</sup>.

32 (Zu Seite 45.) Den *Zeitcharakter* auch der *rationalen Modi der KANTSchen „Synthesis der Apperzeption“* hat HEIDEGGER in seiner Stellungnahme zu der KANTSchen Auffassung<sup>5</sup> besonders eindringlich herausgestellt. Diesen „inneren Zeitcharakter“ zeigen nach HEIDEGGER alle *drei* Modi dieses „Synthesis“: die Synthesis „der“ (d. h. im Modus der) „Apprehension“, die Synthesis der „Reproduktion“, und die Synthesis „der Rekognition im Begriffe“. Diese Modi der (apriorischen!) Synthesis beziehen sich auf Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft<sup>6</sup>. Die reine *apprehendierende* Synthesis *bildet* als Modus der transzendentalen Einbildungskraft Jetzt und Jetztfolge, „Bilden“ gleich „Anblick geben“ gemeint: nämlich Anblick des Jetzt als solchen, die *Gegenwart* selbst. Die reine Reproduktion („rein“ immer gleich apriorisch, nichtempirisch) bildet die Möglichkeit von Reproduktion überhaupt, dadurch, daß sie den Horizont des „Früher“ in den Blick bringt und als einen solchen im Vorhinein offenhält, sie bildet die Geweseneit als solche. Sie ist mit der reinen Apprehension *wesenhaft einig*; denn damit die reine Synthesis der Apprehension den jetzigen Anblick gerade in *einem* Bilde geben soll, muß sie das durchlaufene Mannigfaltige je als solches behalten können. — Der dritte Modus der Synthesis, die reine „Synthesis der Rekognition“, bildet die *Zukunft* (S. 175 f.) Die beiden ersten Weisen der Synthesis sind im Vorhinein orientiert auf das Seiende als ein in Selbigkeit Anwesendes (andernfalls müßte die zurückkommende Synthesis der Reproduktion das, was sie bringt, jederzeit mit einem je anderen gerade vorhandenen Seienden in Einheit setzen). Beiden liegt also schon führend zugrunde ein Einigen im Hinblick auf Selbigkeit, was KANT Synthesis im Begriffe nennt; diese Synthesis leitet die beiden ersten, springt ihnen gleichsam voraus, erkundet im Voraus („rekognosziert“), was im Vorhinein als das Selbige vorgehalten werden muß, damit die apprehendierende und reproduzierende Synthesis überhaupt einen geschlossenen Umkreis von Seiendem vorfinden können. Diese reine Rekognition wird also von der empirisch erkundend vordringenden Synthesis als *Möglichkeit für so etwas wie Identifizieren* vorausgesetzt. Sie erkundet den Horizont von Vorhaltbarkeit überhaupt, sie ist das reine Bilden des „Vorhaften“ d. h. der Zukunft (S. 178). Hier kommt grade das ursprünglichste Wesen der Zeit zum Vorschein: daß sie sich primär aus der Zukunft „zeitigt“. — Auch das „zugleich“ (seine Möglichkeit und Unmöglichkeit) im Satze vom Widerspruch (der Grundlage aller rationalen Identifizierung) braucht nicht die „Innerzeitigkeit“ von Seiendem zu bedeuten („Innerzeitigkeit“ bezieht sich auf die Zeit, *in* der alle Vorgänge selbstverständlich ablaufen müssen, der „innere Zeitcharakter“ dagegen auf die „ursprüngliche“ Zeit der seelischen Abläufe, die horizontbildende „Zeit-

<sup>1</sup> PLESSNER: S. 172—174.      <sup>2</sup> S. 319.

<sup>3</sup> SCHELER: Philos. Anz. 2. Jg. (1927/28) S. 308.      <sup>4</sup> Ebenda, S. 311.

<sup>5</sup> HEIDEGGER: Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929.

<sup>6</sup> HEIDEGGER: S. 171—180.

gung“, die auch in jeder lebendigen Symbolik so eindrucksvoll hervortritt). Dieses „zugleich“ drückt vielmehr den Zeitcharakter aus, der vorgängig (Rekognition s. o.) zu aller Identifizierung als solcher gehört<sup>1</sup>.

33 (Zu Seite 48.) Manche Züge wie das „Spielerische“ und das „Ironische“ bilden hier die rettende Gegenfarbe.

34 (Zu Seite 48.) Die phänomenologische Analyse der mit der „inneren“ Zeitlichkeit des Daseins innig zusammenhängenden „Grundbefindlichkeit“ der *Angst* als einer ausgezeichneten Erschlossenheit des Daseins ist ein Kernstück von HEIDEGGERS Existenzialontologie. Diese Angst ist nach HEIDEGGER nicht Furcht vor etwas innerweltlich Begegnendem, vielmehr ängstigt sich das Dasein vor dem „In-der-Welt-sein“ als solchem. Die Befindlichkeit der Angst vermag die ständige aus dem eigensten vereinzelt Sein des Daseins aufsteigende *Bedrohung seiner selbst* offen zu halten. Im „Vorlaufen“, im „Sein zum Tode“ ängstigt es sich vor dem „Nichts“; grade in diesem Vorlaufen und der darin liegenden Vereinzelung wird es erst der *Ganzheit* seines Seinkönnens gewiß, indem sich ihm darin die „Verlorenheit an das Man“ enthüllt: das „Sein zum Tode“ ist wesenhaft *Angst*. Das „uneigentliche“ Dasein dagegen *verdeckt* sich grade dieses Sein zum Tode, indem es sich ständig darüber zu beruhigen sucht. („Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen“.) Aber auch diese „uneigentliche“ Haltung hat die mögliche „Eigentlichkeit“ zum Grunde. — Kein Zweifel, daß diese Ausführungen HEIDEGGERS über Angst und Tod<sup>2</sup> zum Tiefsten und Eindrucksvollsten gehören, was uns die phänomenologisch-ontologische Darstellungsweise gebracht hat. Ebenso deutlich ist aber auch, daß nur auf Grund einer bestimmten Persönlichkeitsartung diese Phänomene einen so starken Akzent tragen können. Sicher ist es zutreffend, daß die Erschließungsmöglichkeiten des *Erkennens* zu kurz tragen gegenüber dem *ursprünglichen stimmungsmäßigen* Erschließen, worin „das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist“<sup>3</sup>. Aber nur wer den *Lastcharakter* des Daseins und des „*Unzuhausse*“ als *ursprünglicheren* existenzialen Modus gegenüber dem beruhigt-vertrauten „In-der-Welt-sein“<sup>4</sup> stimmungsmäßig so empfindet wie HEIDEGGER, kann Tod und Angst in solcher Perspektive sehen. Das ändert aber nichts an der außerordentlichen *psychologischen* Bedeutung dieser Auffassung der Angst. Daß alle Angst im Grunde *Todesangst* ist, das geht uns grade in den Konflikten unserer Neurotiker immer wieder auf. (Auch W. STEKEL kommt auf Grund rein *triebpsychologischer* Erwägungen zu diesem Ergebnis.) H. KUNZ legt überzeugend dar<sup>5</sup>, daß FREUD selbst mit seiner Annahme eines „Todestriebes“ (deren Unhaltbarkeit KUNZ eingehend erörtert) vor dem Tode *zurückgewichen* ist, wobei also das „Verfügbarmachen“ des Todes mittels „Herleitung“ dieses „Triebes“ aus umweltbedingten Kindheitserlebnissen ganz den Verdeckungsversuchen des „uneigentlichen“ Daseins HEIDEGGERS entspräche! — Daß die Lebensangst als Todesangst krankhafterweise groteske Formen annehmen kann, zeigt v. GEBSATTEL sehr eindrucklich in seiner Darstellung eines zeitbezogenen Zwangsdenkens in der Melancholie<sup>6</sup>. Hier hatte die Patientin bei ihrer unerträglichen Angst vor dem im ständigen Vergehen näherrückenden Tode die Vorstellung, *sie könne durch Selbstmord gesund werden* („das ist ganz verrückt“ sagte sie selbst). v. GEBSATTEL nimmt an, daß der *lebensimmanente* Tod, den wir beständig leben<sup>7</sup>, an den wir aber nicht „denken“, grade von dieser Patientin *nicht* gelebt wird (indem sie gewissermaßen wegen des Fehlens des Werdedrangs und der Selbsterfüllung schon tot ist), und diese Ohnmacht, das immanente Streben zu realisieren, erkläre grade die Allmacht

<sup>1</sup> S. 185/186.      <sup>2</sup> HEIDEGGER: Sein und Zeit, S. 184—191 u. S. 246—267.

<sup>3</sup> S. 134.      <sup>4</sup> S. 189.      <sup>5</sup> KUNZ, H.: Zb. Psychother. IV, S. 494—512.

<sup>6</sup> Nervenarzt Bd. 1 (1928) S. 275.      <sup>7</sup> Vgl. HEIDEGGERS „Sein zum Tode“.

und Allgegenwart des andern, des äußeren, des dem Leben transzendenten Todes, der nicht die Erfüllung, sondern die Negation des Lebens bedeute (ein Phantasiebild, in dessen Konzeption der Mensch eines Stückes eigener Totheit und Erstorbenheit innewerde): hinter dem Selbstmordimpulse aber stehe das innige Verlangen nach dem *gelebten* Tode, die Beseitigung jener besonderen Unfähigkeit, sterbend zu *werden*<sup>1</sup>. Auch diese Auffassung ist ohne Zweifel im Lebensgefühl des Verf. fundiert; KUNZ lehnt diese Unterscheidung der beiden Tode aus seinem eigenen Existenzideal heraus ab und wittert auch in ihre eine „Flucht“, — die übrigens streng genommen wohl in *jedem* Reden über den Tod zum Ausdruck kommt. So sieht KUNZ<sup>2</sup> überhaupt in der Beschränkung auf die *psychologische* Sphäre eine ausweichende Flucht vor dem faktischen Tode und nimmt an, daß alle lebensgeschichtlich bedingten *Angstinhalte*, vor allem des Neurotikers, das in der Angst durchbrechende *Nichts*, ihre „Gegenstandslosigkeit“, grade *verdecken*: das ist eben HEIDEGGERS fehlender „Mut zur Angst“ vor dem Tode<sup>3</sup>. Für uns ist psychologisch wichtig das Existenzial der Angst als Todesangst, das in der Struktur des Daseins liegt (wenn auch mit verschiedenem Gewicht) und nur in der aus *adäquater* Haltung erwachsenden Gemeinschaftsstruktur lebendig erfaßt werden kann, während die begrifflich fixierte Aussage darüber erst „dechiffriert“ werden muß.

35 (Zu Seite 49.) Den umfassendsten Angriff auf die Position HEIDEGGERS unternimmt A. STERNBERGER<sup>4</sup>. Er findet, daß HEIDEGGERS Untersuchung des „Verhältnisses“ des Todes „zum“ menschlichen Dasein — das aber nach HEIDEGGER menschliches Dasein grade nur *darin* sein soll, daß es „zum“ Tode<sup>5</sup> ist —, wenn man sie streng phänomenologisch nachprüft, Widersprüche in sich birgt, die das ganze Resultat gefährden. Das mag sein, und es ist durchaus nicht meine Aufgabe HEIDEGGERS Auffassung zu verteidigen. Mit allem Nachdruck aber muß bestritten werden, daß durch den Versuch STERNBERGERS, die phänomenologische Position HEIDEGGERS auszuhöhlen, deren ungeheure *psychologische* Grundlage, auf die es hier allein ankommt, entwertet werden könnte. In den HEIDEGGERSchen Ausführungen über den Tod wird das gleiche *Erlebnis* erfaßt, das durch unzählige Erfahrungen des Psychologen und besonders des Psychotherapeuten *bestätigt* und *vertieft* wird. Für die psychologische Relevanz der Gesamthaltung HEIDEGGERS ist STERNBERG blind; da er als „reiner“ Philosoph die Lebensbezüge, in denen die „existenziale“ Haltung HEIDEGGERS in fruchtbarer Weise Geltung gewinnt, gar nicht *kenn*t, so treffen alle Einwände trotz des darauf verwandten Scharfsinns, ja trotz ihrer „Richtigkeit“ nicht die eigentliche *Substanz* (wenigstens was als solche für uns Bedeutung hat). Daß HEIDEGGER selbst die von ihm „gemeinte“ seelische Realität in die „existenzialontologische“ Sphäre „erhebt“ und hier zu blutarmen Definitionen für das in dieser Sphäre Unfaßbare greifen muß, die nun leicht dem Zugriff einer hier heimischen Dialektik und noch subtileren Begriffsspaltung verfallen, das erscheint uns demgegenüber wenig belangvoll, ja in der Sphäre der „seelischen Wirklichkeiten“ (die uns hier allein angeht), ungeheuer gleichgültig<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> GOETHE: Und so lang du das nicht hast . . .

<sup>2</sup> KUNZ: Zb. Psychother. IV, S. 506.

<sup>3</sup> Vgl. NIETZSCHE: *Furcht* als Motiv des *Erkennens*: der Wille, am Fragwürdigen etwas Bekanntes aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt. S. Anhang 25.

<sup>4</sup> STERNBERGER, A.: Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu MARTIN HEIDEGGERS Existenzialontologie. Leipzig 1934.

<sup>5</sup> STERNBERGER: S. 105/106.

<sup>6</sup> Ausführlicher in des Verf. Abhandlung Zur Wissenschaftsstruktur usw. Z. Neurol. Bd. 156 (1936) S. 77—81.



36 (Zu Seite 57.) Vgl. die SCHELERSche Darstellung des Charakters des hl. Franziskus<sup>1</sup>: dessen Eigentümlichkeit sieht SCHELER in der einzigartigen „Begegnung von Eros und Agape“ in einer urtümlich heiligen und genialen Seele und eine restlose Durchdringung beider. Die seelische Haltung wäre also durch das gewissermaßen *zufällige* Zusammenfließen und Zusammenwirken zweier aus denkbar verschiedensten Quellen stammender Emotionen erzeugt.

37 (Zu Seite 58.) Vgl. E. ROTHACKER<sup>2</sup>, der die gröbere „untere“ Skala im Verhältnis zur feineren „oberen“ in einem drastischen Bilde darstellt.

38 (Zu Seite 59.) Die Stellungnahme zu der JASPERSschen Auffassung habe ich bereits einmal<sup>3</sup> gebracht. Sie erfolgt hier in etwas abgeänderter Form.

39 (Zu Seite 65.) Auch TH. HAERING, gewiß unverdächtig einer Haltung, wie sie für die Erfassung psychotherapeutisch relevanter Zusammenhänge im Vordergrund stehen muß, lehnt für die Psychologie das *kausale* Erkennen als alleinige „Grundkategorie“ des Erkennens ab, nimmt vielmehr außerdem ein teleologisches, ein ganzheitliches (Glied und Ganzes) und ein gesetzliches (Spezialfall-Gesetz) Erkennen als *inkommensurable* und nichtrückführbare Grundkategorien an. Je nach dem vorliegenden Fall brauchten wir bald die eine, bald die andere und bald vielleicht sogar noch eine Reihe ganz *neuer* kategorialer Beziehungen zur Erfassung des Psychischen. Auch die Wissenschaft habe soviel Grundbeziehungen anzunehmen wie die Wirklichkeit verlange; nichts *Unwissenschaftlicheres*, als anzunehmen, daß die Wissenschaft sich auf einige wenige akkreditierte einengen lasse<sup>4</sup>. HAERING macht dabei die wichtige Bemerkung<sup>5</sup>, daß das *Unbewusste* nicht einseitig als kausale Erklärung angenommen werden dürfe: vorherrschend sei es vielmehr *gliedhafte Ergänzung* eines Ganzen<sup>6</sup>.

40 (Zu Seite 68.) Daß hier nicht nur fertige Strukturen, sondern auch *Entwicklungsstufen* wesentlich sind, sehen wir in der *Kinderpsychologie*. CHARLOTTE BÜHLER hat mit ihren Mitarbeitern gezeigt, wie das Kind sich mit fortschreitendem Alter in jeweils typischer Weise der Umwelt aktiv formend bemächtigt. Es *erkennt* also die Umwelt in verschiedener Weise, um sich ihrer in verschiedener Weise zu *bemächtigen*, entsprechend der *jeweiligen Seinsstufe*. (Das Erkennen als Bemächtigungsdrang s. S. 30 und Anhang 25.)

41 (Zu Seite 68.) HEUN hebt hervor<sup>7</sup>, daß in der Wissenschaft die desintegrierte Struktur, auch traditionell und autoritativ gebunden, vorherrscht. „Und wenn im Arzte integrierte Strukturen stärker angelegt sind, so wagt er gewöhnlich nicht, sein Denken von diesen bestimmen zu lassen, um nicht dem Urteil der Unwissenschaftlichkeit oder gar der Lächerlichkeit anheimzufallen.“

42 (Zu Seite 69.) JUNG ist z. B. der „integrierte“ Typus, dem Erkennen und Sein ineinanderfließen, der sich nun aber („kompensatorisch“) nach Formulierung, nach Objektivität, nach Begriffsbildung sehnt. JUNG hat die Psychoanalyse mit Begier ergriffen, weil ihm hier zum erstenmal eine Möglichkeit geboten zu sein schien, diese Objektivierung und Formulierung an den auch von ihm erfaßten seelischen Abläufen als „Gegenstand“ durchzuführen; aber nach Ausnutzung dieser Möglichkeiten ist er zur ursprünglichen integrierten Haltung zurückgekehrt. Weil

<sup>1</sup> SCHELER: *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 108—110. 3. Aufl. Bonn 1931.

<sup>2</sup> ROTHACKER, E.: *Die Schichten der Persönlichkeit*, S. 106/107. Leipzig 1938.

<sup>3</sup> MEINERTZ: *Z. Neurol.* Bd. 153, S. 147—152.

<sup>4</sup> HAERING: *Über die verschiedenen Erkenntnisweisen in der Psychologie*. *Z. Psychol.* Bd. 124 (1932) S. 27.

<sup>5</sup> HAERING: S. 41/42.

<sup>6</sup> Vgl. das „Kompensatorische“ von Bewußtem und Unbewußtem bei JUNG.

<sup>7</sup> HEUN: *Zb. Psychother.* V, S. 264.

er dieser seiner erb- und eigentümlichen Haltung sicher ist, fürchtet er die Formulierungen nicht (und beachtet vielleicht zu wenig die Gefahr, die sie für andere „Typen“ bilden); er spricht vom Psychischen unbedenklich in Begriffen wie „Energie“, „Kompensation“, „psychologische Maschine“, da er weiß, daß es „Chiffren“ für Nichtobjektivierbares sind. JASPERS dagegen, der „desintegrierte“ Typus, strebt nach „Existenz“. In deren Sphäre weist er jede scharfe Formulierung, jede Möglichkeit des „Objektwerdens“ von der Hand, weil darin die Gefahr des Zurückgleitens in die für ihn ursprünglichere Sphäre der „Weltorientierung“, der „Wissenschaft“, der „Psychologie“ liegt. So behält seine „Existenz“ etwas Reaktives, Sekundäres.

43 (Zu Seite 70.) HANS LEISEGANGS Aufstellung von „Denkformen“<sup>1</sup> ist für uns insofern von Bedeutung, als er den Zusammenhang der verschiedenen Arten der Erfassung mit der „weltanschaulichen“ (und das ist für uns hier der psychologischen) Grundlage im Einzelnen nachweist. Hierbei zeigt er — in ungewöhnlicher Vertiefung in ein ungeheures historisches und philologisches Material —, wie sich die verschiedenen Seinsarten, und so auch das Sein der seelischen Abläufe, mittels verschiedener Arten der Verknüpfung, verschiedener „Logiken“, erfassen lassen, die ihre ontische Grundlage in verschiedenen seelischen Strukturen haben. Unsere (wissenschaftliche) Logik „ist vom Verhalten toter Dinge zueinander abgelesen; sie ist statisch, duldet keine Übergänge, sondern fordert Grenzen, die unüberschreitbar sind“. Beim „Kreidenker“ dagegen, der nicht die *lineare kausale Verknüpfung* mit ihrem Regressus in infinitum (oder bis zu einem willkürlich gesetzten Haltepunkt) sieht, dem vielmehr alles Geschehen nach dem Lebensgesetz eines ewigen Kreislaufs erfolgt, ist das Denken „dynamisch und bewegt sich dem in der Natur herrschenden Lebensrhythmus gemäß“. Es ist lehrreich zu erfahren (was LEISEGANG z. B. an den Briefen des Apostels PAULUS nachweist), daß in der einen „Denkform“ als harter logischer Widerspruch erscheint, was in der andern seinen guten Sinn hat. — LEISEGANG (der kein Psychologe ist) nimmt an, daß die einzelnen „Denkformen“ auf verschiedene Individuen verteilt sind (wenn auch gelegentlich in einem Menschen wie z. B. PLATO, *zwei* Denkformen vereinigt sein können). Für uns ist es dagegen wichtig zu betonen, daß in jedem Menschen grundsätzlich *alle* „Denkformen“ vorhanden und „kompensatorisch“ auf das Bewußte und das Unbewußte verteilt sind, wenn auch in der organischen Gesamtstruktur je nach persönlichem und rassenmäßigem Erbgut, nach Erleben, Konvention und Erziehung der eine oder der andere „Typus“ ganz zurücktreten kann.

44 (Zu Seite 74.) Wenn hier der „klassische“ Experimentalphysiker<sup>2</sup> die Ausstattung des Atoms mit „menschlichen“ Eigenschaften, mit der „Fähigkeit der Rückerinnerung an vorausgehende Lagen“, einer „Voraussicht späterer Lagen“ und einer „Entschlußfreiheit für die Wahl einer Aufenthaltsverteilung“ als besonders anstößig rügt, so wäre darauf hinzuweisen, daß es sich wohl nur um Versuche handelt, sich die Ergebnisse der neuesten physikalischen Forschung in mehr oder weniger bildhafter Weise *plausibel* zu machen, da sie nun einmal (nach Ansicht dieser Forscher) mit den alten Theorien der streng determinierten Stoßwirkungen nicht zu vereinigen sind.

45 (Zu Seite 81.) *In unsere Aussagen gehe nichts von der Qualität der Erlebnisse ein*<sup>3</sup>. Was wir Erleben nennen, sei Intuition; sie sei keine Erkenntnis, sie sei immant<sup>4</sup>. So ist auch für CARNAP jede wissenschaftliche Aussage eine *formale Struk-*

<sup>1</sup> LEISEGANG, HANS: Denkformen. Berlin 1928.

<sup>2</sup> STARK, JOH.: Fortschritte und Probleme der Atomforschung, S. 90. Leipzig 1931.

<sup>3</sup> SCHLICK, M.: Kantstudien 31 (1926) S. 146, 148—150.

<sup>4</sup> SCHLICK: S. 156.

*turaussage* auf Grund einer streng rationalen „Konstitutionstheorie“, einer „neuen Logik“ als dem Instrument zur „Konstitution“ der Gegenstände<sup>1</sup>. Allerdings wird dabei vorausgesetzt, daß ein „*intuitiv*“ vollzogener Aufbau der Wirklichkeit bereits vorhanden sei, damit eine „*rationale Nachkonstruktion*“ in Form des „Konstitutionssystems“ erfolgen könne<sup>2</sup>. Die intuitiven Komponenten der Gegenstandsbestimmung sollen dabei nicht etwa ausgeschaltet, sondern rational *gerechtfertigt* werden: die „Reinigung“ und Rationalisierung der dem täglichen Leben entnommenen Erkenntnisbestände sei die Aufgabe des Wissenschaftsprozesses<sup>3</sup>. Im Grunde sind die Sätze der „neuen Logik“ *Tautologien* wie die der Mathematik, wie CARNAP selbst sagt. Sie lehren uns also nichts *Tatsächliches*; das sollen sie offenbar auch gar nicht, denn die Erfassung des Neuen ist ja bereits *intuitiv vorangegangen*. Aber das sei keine Erkenntnis; diese entstehe vielmehr erst durch formale Ordnung der zugehörigen Aussagefunktionen. Welcher Art ist die „Erkenntnis“, die wir dabei gewinnen? Beispielsweise diese: „Zwei Qualitäten können dann und nur dann durch eine Reihe von Qualitäten, die stets nur von einer Qualität zu einer ähnlichen fortschreitet, verbunden werden, wenn sie demselben Sinnesgebiet angehören“ (S. 155). — Das ist wirklich nicht zu bezweifeln; zwei Schattierungen von rot können nur durch dazwischen liegende Farbschattierungen verbunden werden, aber nicht z. B. durch Klavierklänge. Wenn wir aber zu *dieser* Erkenntnis eine „neue Logik“ nötig haben, so muß wenigstens der Psychologe eingestehen, daß sie ihm Steine statt Brot bietet und grade die Frage nicht ins Auge faßt, die ihm die wichtigste wäre, auch wenn er der Auffassung zustimmte, daß „zunächst“ eine „intuitive“ Erfassung erfolgte und dann deren „Reinigung“ mittels „Konstitution“ durch die „neue Logik“. — Ein anderes Beispiel aus CARNAP für die Art von Erkenntnissen, die uns die „neue Logik“ vermittelt, bezieht sich auf die *Eigenschaft* als „Aussagefunktion“<sup>4</sup>. Aus dem Satz „Berlin ist eine Stadt in Deutschland“ erhält man durch Streichung des Gegenstandsnamens „Berlin“ die Aussagefunktion mit *einer* Argumentstelle „... ist eine Stadt in Deutschland“ oder „X ist eine Stadt in Deutschland“; sie stellt die Eigenschaft, eine Stadt in Deutschland zu sein, dar, oder kürzer den Begriff „Stadt in D.“. Da dieses ungesättigte Zeichen durch den Namen „Hamburg“ zu einem wahren Satz ergänzt wird, dagegen durch den Namen „Paris“ zu einem falschen Satz und schließlich durch den Namen „Mond“ zu einer sinnlosen Wortreihe, so sagen wir: Hamburg fällt unter den Begriff „Stadt in Deutschland“, Paris aber nicht; von dem Gegenstand „Mond“ gilt weder, daß er unter den Begriff fällt, noch, daß er nicht mehr unter ihn fällt; denn der Mond ist auch nicht, wie Berlin und Paris, ein zulässiges Argument der Funktion. — Ein zweites Beispiel, von mir bereits an der gleichen Stelle<sup>5</sup> angeführt<sup>6</sup>, bringt eine verhältnismäßig einfache Zusammenordnung von Beobachtungstatsachen (Aufstellung bestimmter Arten von Qualitätsbezeichnungen der Farben in der räumlichen Ordnung des Sehfeldes) durch die Ausdrucksmittel der „neuen Logik“ in eine so ungeheuer komplizierte Formel, daß sie sich gar nicht abschreiben, sondern nur mittels Photokopie bringen läßt! (was von mir an der genannten Stelle geschehen ist). — Die Leere, ja das Nichtsagende solcher Festsstellungen drängt sich dem lebensnahen Arzt und Biologen ohne weiteres auf. Der *eigentliche* Aufbau der „Wirklichkeit“ erfolgt ja auch nach dieser Auffassung „*intuitiv*“. Aber in welcher Weise denn? Das wollen wir grade wissen. Erhalten wir *darauf* eine Antwort, so mag die „neue Logik“ weiterhin schalten; es kümmert uns nur noch wenig. Über die *Bruchstelle* zwischen der (doch irgendwie bereits vollzogenen) intuitiven Erfassung und der „rationalen Nachkonstruktion“ wird gar zu unbekümmert hinweggegangen.

<sup>1</sup> CARNAP, R.: Der logische Aufbau der Welt, S. IV. Berlin 1928.

<sup>2</sup> CARNAP S. 139.      <sup>3</sup> S. 252.      <sup>4</sup> S. 38.      <sup>5</sup> Z. Neurol., Bd. 156 S. 90.

<sup>6</sup> CARNAP: Zitiert S. 159.

46 (Zu Seite 84). Neuerdings wird wieder von ausgezeichneten Kennern der Hirnpathologie hervorgehoben, daß das Gehirn nur wenige Formen von (anatomisch faßbaren) Reaktionen auf die (hypothetischen) Noxen der verschiedensten geistigen Störungen hat<sup>1</sup>, daß daher der pathologischen Anatomie der Psychosen enge Grenzen gezogen sind. Wieviel hoffnungsloser mag diese Lage erst sein, wo die groben Störungen *fehlen!*

47 (Zu Seite 84.) In diametralem Gegensatz zu dieser Auffassung steht die „Gestaltpsychologie“ WOLFGANG KÖHLERS, die sich bemüht, die „Isomorphie“ der psychischen und der zugehörigen physiologischen Prozesse nachzuweisen. Sehe ich z. B. einen Punkt *zwischen* zwei anderen, so entspricht dieses anschauliche „Zwischen“ einem funktionellen „Zwischen“ im konkreten zugehörigen physiologischen Hergange<sup>2</sup>. Kurz: anschauliche Raumordnung ist die getreue Wiedergabe einer entsprechenden Ordnung im zugrundeliegenden dynamischen Prozeßzusammenhang. Und entsprechend verhält es sich mit den Lautstärken der Töne, mit dem ein Erlebnis formenden sprachlichen Ausdruck usw. Überall handelt es sich um die Tendenz der gleichen einheitlichen Organisation eines „Feldes“ in der einen wie in der andern Sphäre. — Bei allem Respekt vor den *Leistungen* des Psychologen KÖHLER bin ich nicht imstande, diesen *Spekulationen* einen greifbaren Sinn abzugewinnen. Anderen geht es ebenso (JAENSCH, E. STRAUS). KÖHLER sagt<sup>3</sup>: „In der Naturphilosophie ist man freilich noch nicht an die Vorstellung gewöhnt, daß Kausalität innerhalb eines Feldganzen dasselbe bedeuten dürfte wie sachlich verständlicher Zusammenhang in der Psychologie.“ Man könnte statt dessen sagen: In der spekulativen Gestaltphilosophie ist man noch nicht an die Überzeugung gewöhnt, daß ein gewaltsames Zusammenzwingen kategorial wesensverschiedener Seinssphären uns nicht vorwärts, sondern rückwärts bringt, indem sie eine *fruchtbare* Problemstellung verunmöglicht<sup>4</sup>.

48 (Zu Seite 85.) Ähnlich RIEZLER<sup>5</sup>. Vgl. B. BAVINK<sup>6</sup> . . . „zufrieden mit den Formeln will er (der Positivismus) die Dinge zu früh los sein.“ — O. J. HARTMANN<sup>7</sup>: „Weite Regionen moderner Wissenschaftlichkeit können unter der Tendenz zusammengefaßt werden: Wie schaffen wir uns die Phänomene vom Halse?“ (S. 49). — Auch HEINZ HARTMANN, der beste Theoretiker der strengen Psychoanalyse, glaubt für diese den Rang der „Wissenschaftlichkeit“ nur so retten zu können, daß er alle *Qualitäten* des Erlebens aus der „genetischen“ Psychologie ausgeschaltet wissen will, so daß wie in der mathematischen Physik lediglich eine qualitätslose Kausalkette quantitativ abgestufter dynamischer Wirkungen übrigbleibt. MÜNSTERBERG sagt: „Der psychologische Wille, der noch will (d. h. das Erlebnis des Wollens hat), ist nicht besser als das physikalische Atom, das noch duftet und leuchtet“. Diesen Satz zitiert HEINZ HARTMANN und bringt damit seine eigene Auffassung bezüglich des „wissenschaftlich“ erfaßbaren Anteils der seelischen Vorgänge zum prägnanten Ausdruck<sup>8</sup>. — Wenn das Atom duftete und leuchtete, so hätte es wirklich seinen Beruf verfehlt. Beschränkt es seine Wirksamkeit auf sein eigenes Feld, das ihm angemessene Seinsgebiet, so wollen wir ihm mit Respekt begegnen. Sonst aber muß es überall versagen — infolge mangelhafter Vorbildung gewissermaßen.

<sup>1</sup> v. BRAUNMÜHL: Kongr. der D. Ges. f. inn. Med. 1939.

<sup>2</sup> KÖHLER, W.: Psychologische Probleme S. 40. Berlin 1933.

<sup>3</sup> KÖHLER: Ebenda, S. 240.

<sup>4</sup> Vgl. die „Verfehlung der Schichtengeltung“ von N. HARTMANN.

<sup>5</sup> Naturwiss. 16 (1928) S. 705.

<sup>6</sup> Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften S. 226. Leipzig 1930.

<sup>7</sup> HARTMANN, O. J.: Der Kampf um den Menschen. München und Berlin 1934.

<sup>8</sup> HARTMANN, HEINZ: Die Grundlagen der Psychoanalyse. Leipzig 1927.

49 (Zu Seite 86.) Bei vielen Forschern kommt noch die lebensgeschichtlich bedingte (und aufs stärkste „verdrängte“) Besorgnis hinzu, ob die eigene so nachdrücklich proklamierte Anschauung wirklich *ganz* echt sei. In diesem Falle führt das Bedürfnis, sich die eigene Haltung ständig zu bestätigen, zu möglicher Entwertung der anderen. So sieht FRANK in einer Haltung, die seiner eigenen Anschauung von der Wirklichkeit nicht entspricht, nur „primitiven Animismus“.

50 (Zu Seite 87.) Es ist hier nicht der Ort, das Problem der „Ganzheit“ auch nur in seinen biologischen Bezügen aufzurollen. Für den Arzt liegt hier am nächsten das Beispiel des Zentralnervensystems<sup>1</sup>, wo wir nach den lokalistischen Triumphphen der vergangenen Epoche uns immer mehr dem Vorstellungskreise nähern, innerhalb dessen wir mit SHERRINGTON, BUJTENDIJK, v. WEIZSÄCKER u. a. geneigt sind, in den biologischen Akten die Spontaneität, die geheimnisvolle Originalität, die schöpferische Tat, wie v. WEIZSÄCKER sagt, anzuerkennen, „an die man mit der Funktionsanalyse so wenig herankommt wie mit der Aufklärung der anatomischen Struktur“<sup>2</sup>. Wie diese „Ganzheitsbetrachtung“ sich auf das gesamte leibseelische Geschehen ausbreiten muß — keineswegs als Spekulation, sondern als unmittelbar praktisch-therapeutisch wichtiges Beobachtungsergebnis — dafür bringt v. WEIZSÄCKER ein besonders eindrucksvolles Beispiel<sup>3</sup>; hier waren die endokrinen Vorgänge und das davon abhängige übrige Körpergeschehen der Ausdruck der gesamten seelischen Haltung, das physiologische wie das psychische Geschehen gemeinsame Folge „veränderter Zielsetzung des Lebens in bezug auf seine letzte Bestimmung“. Und zwar wurde im Traum „zur geistigen Entscheidung gebracht“ (wenn auch in Bildern verhüllt), „was biologisch durch Halbheiten im Gleichgewicht bleibt“. Diese „Ganzheitseinsicht“ (so könnte man es nennen) wurde durch v. WEIZSÄCKER aus dem Traumleben des Kranken geholt. „Es gibt keine wissenschaftliche Vorschrift, wonach diese Träume geringeren Rang als Erfahrungsgegebenheiten haben sollen wie der Ausschlag der Waage“<sup>4</sup>. — Das Buch von HEYER: Der Organismus der Seele, ist der konsequenteste Ausdruck einer solchen unspekulativen, auf dem Boden der „Tatsachen“ (= angemessenen Deutungen, s.o.) stehenden „Ganzheitsauffassung“<sup>5</sup>.

51 (Zu Seite 89.) Daß es sich in der psychoanalytischen Auffassung der seelischen Vorgänge im Grunde um *Sinnzusammenhänge*, um „verstehende“ Psychologie handelt, nicht wie FREUD selbst meint, um *kausale* Erklärung, das hat JASPERS richtig gesehen<sup>6</sup>. Auch BINSWANGER betont, daß FREUD *in praxi* grade den geistigen *Motivationsprozeß* mit bisher nie erreichter Konsequenz berücksichtigt hat<sup>7</sup>.

52 (Zu Seite 90.) Die Verwendung der Bezeichnungen Subjekt, Seele, Bewußtsein, Geist, Person geht, wie HEIDEGGER sagt, immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein des so bezeichneten Seienden zu fragen. „Jede Idee vom ‚Subjekt‘ macht noch — falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung erläutert ist, den Ansatz des subjectum (*ὀποκειμενον*) ontologisch mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die Seelensubstanz oder die Verdinglichung des Bewußtseins zur Wehr setzen mag. Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit

<sup>1</sup> Vgl. des Verf. Aufsatz Med. Welt 1936 Nr. 10/11: Was bedeuten . . . körperlich und seelisch bedingte Krankheitserscheinungen usw.

<sup>2</sup> v. WEIZSÄCKER: Verhdl. D. Ges. f. inn. Med. 1931; Nervenarzt 1931 S. 433 u. 526.

<sup>3</sup> v. WEIZSÄCKER: Über Träume bei sog. endogener Magersucht. D. med. Wchschr. 1937 S. 253 u. 294.

<sup>4</sup> S. 295. <sup>5</sup> Vgl. auch Anhang 27.

<sup>6</sup> Allgem. Psychopathol. 3. Aufl. S. 330. 1923.

<sup>7</sup> BINSWANGER: Mschr. Psychiatr. Bd. 68 (1928) S. 71.

gefragt werden kann, was *positiv* denn unter dem nichtverdinglichten *Sein* des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei<sup>1</sup>.

53 (Zu Seite 90.) Wenn dagegen *Gent*<sup>2</sup> die (andersartige) weltanschauliche Fundierung als „sachlich kaum fördernd“ HEIDEGGER zum Vorwurf macht, so kann ein so summarischer (und ausnahmslos „passender“) Einwand an sich unmöglich etwas Wesentliches bedeuten, auch wenn ihn *Gent* in der Weise spezialisiert, daß sich für HEIDEGGER eine ungewöhnlich vielseitige weltanschauliche Grundlage ergibt, nämlich ein „moralistisch-mystisch-anthropologisch-metaphysischer Idealismus mit stoischem Einschlag“, wozu noch katholisches Christentum kommt (vgl. Anhang 49).

54 (Zu Seite 93.) Das Mißtrauen GOETHEs gegen die reine „Selbsterkenntnis“ („Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt . . . Am allerförderlichsten aber sind unsere Nebenmenschen . . . damit ich in und an ihnen, wie an so viel Spiegeln, über mich selbst und über mein Inneres deutlicher werden könnte“) dieses Mißtrauens gegen das isolierte Ich und das Bedürfnis, erst im Andern „zu sich“ zu kommen, dürfte ebenfalls einer *religiösen* Grundhaltung entsprechen<sup>3</sup>.

55 (Zu Seite 93.) FEUERBACH in seiner Auseinandersetzung mit dem Idealismus 1866<sup>4</sup>: Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht, und das selbst einem andern Ich gegenüber Du, Objekt ist . . . Ich setze nur ein Objekt, ein Du, außer mich, weil an und für sich mein *Ich*, mein Denken *ein Du*, ein Objekt überhaupt *voraussetzt* . . . genau wie ein Mann nur ist, weil ein Weib ist . . . mein Wesen als Grund seines Daseins ein anderes Wesen voraussetzt . . . ich bin wesentlich ein mich auf ein anderes Wesen außer mir beziehendes Wesen, bin nichts ohne diese Beziehung.

56 (Zu Seite 94.) Wenn ich als stärksten Repräsentanten einer „existenzialen“ Haltung immer wieder HEIDEGGER heranziehe, so geschieht das, wie ich schon wiederholt betont habe, deshalb, weil hier die reichste *psychologische* Ausbeute zu holen ist. Hält man an diesem Gesichtspunkt fest, so braucht man das Gewicht der Einwände durchaus nicht zu verkennen, die sich gegen die Möglichkeit dieser *begrifflichen Fixierung* einer bestimmten seelischen Haltung richten. Der Vergleich mit der Haltung eines anderen bedeutenden Bewegers im neueren geistigen Raume, nämlich DILTHEYS, liegt nahe. Tatsächlich hat sich MISCH, der Schüler DILTHEYS, dieser Aufgabe in ungemein umfassenden und tiefdringenden Ausführungen unterzogen<sup>5</sup>. Hierauf näher einzugehen, würde freilich unserm bescheideneren Rahmen überschreiten. Alle diese Kritik<sup>6</sup> läuft darauf hinaus, daß HEIDEGGER „in der begrifflichen Formalisierung des Lebenszusammenhanges zwar gewaltig vordringe“<sup>7</sup>, daß aber das Operieren mit dem Seinsbegriff alles, was er befaßt, gewissermaßen zum *Stehen* bringe, daß das „*Ist*“, das erst in der Aussage auftritt, also nur von hier aus faßlich zu machen sei, unbedenklich *zurückübertragen* werde in die „vorontologische“ Schicht des Wissens, die ursprünglich zu erreichen grade die Aufgabe sei.

<sup>1</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, S. 46.

<sup>2</sup> GENT, WERNER: *Das Problem der Zeit* S. 52—54. Frankfurt a. M. 1934.

<sup>3</sup> GOETHE: *Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort*. Werke COTTA Jub.-Ausg. 39, S. 48ff. Das „geistreiche Wort“ ist die Feststellung HEINROTHS, daß GOETHEs Denkvermögen *gegenständlich* tätig sei.

<sup>4</sup> Werke, neu herausg. von Bolin und Jodl, Stuttgart 1911. Bd. 10, S. 214ff.

<sup>5</sup> MISCH, GEORG: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Philos. Anzeiger Bd. 3 u. 4, 1928—1930.

<sup>6</sup> So auch die von LÖWITH: *Theol. Rdsch.* 2. Jg. (1930) S. 26 u. 333, der sich den Einwänden MISCHs im wesentlichen anschließt und außerdem eine Auseinandersetzung mit den *theologischen* Kritikern HEIDEGGERS bringt.

<sup>7</sup> MISCH, S. 353.

Tatsächlich stütze sich also die „Ontologie“ bereits auf die Sphäre der theoretischen Aussage, ja sie setze ein spezifisch onto-*logisches* Dasein voraus, „logisch“ insofern, als es philosophierenderweise theoretische Aussagen mache. Hinter diese logisch-ontologische Denkform müßte aber grade *zurückgegangen* werden, um die Grundbewegtheit des menschlichen Daseins in ihrer ursprünglichen Form phänomenologisch zu erfassen<sup>1</sup>. Andererseits wolle HEIDEGGER aber grade dadurch, daß er einen an sich unbesinnlichen Affekt, die *Angst*, zum Quell der Offenbarung von Sein und Nichts mache, dem *Logos* den Primat in der Philosophie sowie der Philosophie den Charakter einer geistes-geschichtlichen Hervorbringung *nehmen*<sup>2</sup>. Also ein nicht zu behobender Widerspruch! Bei DILTHEY dagegen<sup>3</sup> solle die logische Form (mit dem hindeutenden, „evozierenden“ Charakter der jene Lebensbewegung fixierenden Ausdrücke), die die Dinge selbst zum Sprechen bringen will, statt *über* sie zu reden, und *die die dichterische Macht des Wortes, das von ihm Berührte zum Erzittern zu bringen*, philosophisch fruktifizieren will, *diese* logische Form („die in die Wurzel der Dinge dringende logische Energie“<sup>4</sup>), solle es ermöglichen, die unerläßliche Richtung auf die *cognitio circa rem* festzustellen, und uns zu Wesensbegriffen zu verhelfen, die, weil sie die Linien im Fließenden zögen, sich selber beweglich zu halten vermöchten. Den Kernpunkt dieses Gegensatzes zweier seelischer Haltungen trifft aber MISCH mit der Feststellung (S. 263), . . . wenn HEIDEGGER es liebe, eine als wesentlich erkannte Bewegungslinie zu einer Aussage *über* das Wesen auszuformen, — z. B. „daß der Mensch als existierende Transzendenz überschwingt in Möglichkeiten“ in die These: „der Mensch ist ein Wesen der Ferne“<sup>5</sup> — so könne . . . eine solche Ausdrucksweise offen lassen, ob der Mensch nicht auch noch anderes sei. Aber HEIDEGGER *wolle* das eben nicht offen lassen, „*was uns* (DILTHEY und MISCH) *anstößig ist*“. — Das Gewicht dieser Einwände ist nicht zu bestreiten und ebensowenig die zusammenfassende Schlußfolgerung LÖWITHS<sup>6</sup>, daß HEIDEGGERS Analyse keine universale, das „Ganze“ des Daseins betreffende Seinsidee zur Grundlage habe, sondern einer ganz partikulären Daseins erfahrung entspringe und eine dem entsprechende *begrenzte* Seinsidee zur Voraussetzung habe . . . die sich aber durch ontologische Formalisierung des konkreten Gehalts zur *theoretischen Allgemeinheit* neutralisiere . . . während tatsächlich die „*existenzielle Ontologie*“ HEIDEGGERS nur *eine* historisch-anthropologische Möglichkeit auf *deren* ontologisch-existenzielle Möglichkeiten hin entwerfe. MISCH seinerseits<sup>7</sup> findet in HEIDEGGERS Haltung das Ideal des intuitus originarius, des *imaginären göttlichen Verstandes*, der in der reinen Einbildungskraft als bildender Gebung das Angeschaute *schaffen* möchte<sup>8</sup>. . . hier verrate sich das Ethos des reinen Theoretikers, dem das Ideal eines absolut gottgleichen Erkennens vom alten Monotheismus her im Blute stecke. — Kein Wunder, daß für *Przywara*, den Theologen, diese Haltung besonders anstößig erscheint<sup>9</sup>: dieser Weg (von HUSSERL über SCHLEIER zu HEIDEGGER) ist ihm der Weg zur *Usurpation göttlichen Schauens*; demgegenüber lobt er eine andere Haltung (die des dort besprochenen Buches der ebenfalls von der Phänomenologie herkommenden, aber ausgesprochen religiös gerichteten Frau CONRAD-MARTIUS), in der das „*unheimliche*“ Schicksal der phänomenologischen Metaphysik eines Lebensseins . . . grundsätzlich überwunden sei . . . durch eine aufwühlende *Destruktion des scheinbar „eigentlichen“* Daseins HEIDEGGERS, des vergöttlichten Lebens-Seins, „zur demuttiefen, restlosen Angewiesenheit der Kreatur auf Gott“. — In *psychologischer* Hinsicht liegt indessen

<sup>1</sup> MISCH: S. 244.    <sup>2</sup> S. 252.    <sup>3</sup> S. 263.    <sup>4</sup> S. 291/292.

<sup>5</sup> HEIDEGGER: Vom Wesen des Grundes, S. 40.    <sup>6</sup> LÖWITH: S. 356 Anm.

<sup>7</sup> MISCH: S. 275.

<sup>8</sup> KANT: produktive Einbildungskraft; vgl. JAENSCH, Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt, Bd. II, S. 235; Idealismus: Schöpferdunkel.

<sup>9</sup> Stimmen der Zeit, Bd. 115 (1928) S. 264.

hier kein entscheidender Gegensatz vor, oder genauer: der religiöse Einwand trifft die „existenziale“ Ebene gar nicht; die „leeren Horizonte“ HEIDEGGERS zeichnen sich grade dadurch aus, daß sie sich auch mit einem „metaphysischen“ oder religiösen Inhalt füllen lassen. (So geht PETER WUST ebenfalls von dem leeren Horizonte der „Insecuritas“ des menschlichen Daseins aus, aber um ihn in *religiöser* Haltung mit dem Gotteserlebnis zu füllen<sup>1</sup>.) Und ebensowenig können von der „Lebensphilosophie“ DILTHEYS und MISCHS her die *seelischen* Grundlagen der „Existenzontologie“ entwertet werden. Richtig ist, daß bei HEIDEGGER eine „partikuläre Daseinserfahrung“ (in der Formulierung) zur „theoretischen Allgemeinheit“ „neutralisiert“ wird. Das gilt aber für jede Daseinserfahrung, nicht zum wenigstens auch von der DILTHEYS und MISCHS. *Ja die Darlegungen MISCHS beweisen eigentlich nur diese eine Tatsache.* So fragt man bei diesen sich in den höchsten Höhen philosophischen Gedankenflugs bewegenden Ausführungen (bei denen dem schlichten empirischen Psychologen ständig ein wenig schwindelt), schließlich doch etwas bedrückt, ob einem solchen Aufwand von Geist, Wissen und Überschau großer Zusammenhänge das wirkliche Ergebnis entspricht, daß nämlich das erkennende *Wort*, je nach dem „Sein“ des einen und des andern Forschers, die Dinge, die es berührt, mit verschiedener Kraft und in verschiedener Art „zum Erzittern“ bringt. Das wußte man allerdings auch schon vorher; aber es ist immerhin bedeutsam, diese psychologische Tatsache auf solchem Niveau erneuert zu sehen. — Die „metaphysische“ Sphäre ist für uns einer allgemeingültigen Verständigung und damit der Diskussion entzogen (darin besteht grade ihr Wesen). Aber die psychologisch relevanten Zusammenhänge sind nun doch von jener Sphäre her gefärbt. Sofern wir (zugegeben behelfsmäßige) Formulierungen erhalten, die unser eigenes Erleben der seelischen Abläufe des Kranken „zum Erzittern bringen“, ja wie bei HEIDEGGER unzweifelhaft ins Schwarze treffen, so begrüßen wir diese Formulierungen, unbekümmert darum, von welchem „metaphysischen“ Boden her sie ihre spezifische Färbung erhalten haben. In logischen Widerspruch geraten können aber immer nur die Ergebnisse und Argumente der *gleichen* Ebene.

57 (Zu Seite 94.) Vgl. N. HARTMANN, *Kategoriale Gesetze*<sup>2</sup>. In dem gleichen Bande auch die Aufsätze von SCHELER, SESEMANN, v. WEIZSÄCKER, SCHESTOV. Auf TH. HAERING<sup>3</sup> und seine Inkommensurabilität der vier Grundkategorien wurde schon hingewiesen. Das klassische Beispiel für eine „Schichtenverfehlung“ ist die *Gestaltpsychologie*. (Vgl. Anhang 47.)

58 (Zu Seite 94.) E. SPEER<sup>4</sup> hat diese Kontaktschwierigkeiten seines einer bestimmten Landschaft zugehörigen „schizophrenen Menschen“ in lebendiger Darstellung behandelt.

59 (Zu Seite 94.) Es ist erstaunlich, immer wieder zu sehen, welches Maß von Gleichmut, Tapferkeit und lebenszugewandter Energie unsichere, ängstliche, scheue, kontaktlose Menschen bei Ereignissen zeigen können, denen gegenüber eine Selbstbehauptung gegenstandslos wird (Krieg, Gefangenschaft, Naturkatastrophen, Vermögensverlust durch Inflation usw.), so daß die gesamtan sonst zur Rettung des schwachen Selbstgefühls in unförderlicher Weise verbrauchten seelischen Kräfte nun ungestört für die Bewältigung der situationsbedingten Aufgaben eingesetzt werden können.

60 (Zu Seite 94.) Bemerkenswerter Weise wendet sich HEIM<sup>5</sup> zwar aus seiner *religiösen* Haltung heraus gegen HEIDEGGERS Ontologie: zum Begriffe der sitt-

<sup>1</sup> WUST, P.: Ungewißheit und Wagnis. Salzburg und Leipzig 1937.

<sup>2</sup> Philos. Anz. 1. Jg. 2. Halbbd. (1925/26) S. 201. <sup>3</sup> Z. Psychol. 124.

<sup>4</sup> SPEER, E.: Die Liebesfähigkeit. München 1935.

<sup>5</sup> Glaube und Denken, S. 355/356.



lichen Schuld kämen wir nicht, wenn wir nur das Verhältnis in Betracht zögen, „ein Gewissen haben zu wollen“, so wenig wie im Begriff des „öffentlichen Miteinander“ der Schuldbegriff entstehen könne; aber im Grunde kommt dem Autor doch wieder die böse Psychologie mit herein, wenn er feststellt, es gehöre zur ontologischen Struktur der sittlichen Schuld, daß sie ohne mein Zutun über mich komme, und *das Dasein sei seiner Struktur nach erschlossen* für Empfänge aus einer Richtung, über die es nicht selbst verfüge. (Aber auch nach HEIDEGGER ist es ja „geworfen“; erst wenn man fragt: *wer* hat es denn geworfen, und *wohin*? — beginnt die Sphäre der metaphysischen und religiösen Haltungen, in der die Fragen aufhören, all-gemeingültig lösbar zu werden.) — Ja, HEIM, der Theologe, betrachtet die ihm nicht gemäße „dialektische Theologie“ lediglich unter *psychologischem* Gesichtspunkt: mit ihrer Entgegensetzung von Gott und sündiger Kreatur sei sie *psychoanalytisch* zu erklären aus dem Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zu einem *verdrängten Komplex*, der dem Menschen dann „in unendlichem Abstand“ gegenüberzutreten scheint. „Ist also nicht der Jakobskampf um einen gnädigen Gott ein Kampf mit Windmühlen, bei denen ich mich nur mit krankhaften Gebilden meiner eigenen Phantasie herumschlage?“<sup>1</sup>

61 (Zu Seite 95.) Die projektiven *spezifischen* „Möglichkeiten“ sind nichts anderes als die JUNGschen Archetypen<sup>2</sup>; Nach E. JAENSCH wäre es besonders der „S-Typus“, der sein Innenleben in die äußere Welt *projiziert*, so daß ihm die Dinge „im Rhythmus der eigenen Seele zu schwingen scheinen“<sup>3</sup>. Was aber die Archetypen betrifft, so könnte man sagen: vom ewigen Du in der eigenen Brust getröstet oder erschreckt schwingt der Mensch in Bildern, die er nun auf den Himmel projiziert. Freilich könnte jemand mit dem „metaphysischen“ Einwand kommen, in den Kosmos würde die Seele wohl nichts *hinausstrahlen*, was nicht von dort irgendwie in sie *hereingestrahlt* wäre.

62 (Zu Seite 96.) Wenn für DILTHEY sogar das *geschriebene* Wort (also gewissermaßen ein an niemand und an alle gerichteter Monolog — obgleich auch hier ein inneres Hören und Darauf-Antworten, die Feder führen kann), die einzige Möglichkeit ist, worin sich das Innere des Menschen ganz manifestieren könne (wogegen seine Handlungen ihn nur in sehr bedingter Weise zum Ausdruck brächten), so sieht LÖWITZ<sup>4</sup> mit Recht darin ein „Vorurteil der Wissenschaft“.

63 (Zu Seite 97.) In welchem Grade die lebensgeschichtlich gewordene Grundhaltung Wertlehre und Psychologie färbt und in ihrer Richtung bestimmt, ist bei SCHELER besonders deutlich. Seinem pantheistischen Weltgefühl, das in der Lehre vom allgemeinen Zusammenhang des „Lebens“ zum Ausdruck kommt, steht die christliche Überzeugung vom unverlierbaren und unvergleichbaren Eigenwert der einzelnen Seele gegenüber. So setzt er denn das „Personzentrum“ als höchsten Wert aufs Schärfste der *Lebenssphäre* entgegen und treibt den christlichen Dualismus (offenbar reaktiv gegenüber der „echten“ Grundhaltung) auf die Spitze. Daß KLAGES bei gleichem pantheistischen Weltgefühl grade *umgekehrt* wertet, ist bekannt. Daß, sobald man ins „Metaphysische“ gerät (nicht ins Reich der Werte, sondern der Wertbegründungen) die Antworten je nach der *Seinsart* des Forschenden zwangsläufig verschieden ausfallen müssen, dafür sind selbst Geister von solchem Range blind. Sie müssen es wohl auch sein; Blindheit gegenüber bestimmten Zusammenhängen scheint für ein wirkliches Vorwärtsschreiten im geistigen Raume sogar Bedingung zu sein.

<sup>1</sup> HEIM: S. 420.

<sup>2</sup> Vgl. JUNG Zbl. Psychother. Bd. 9 (1936) S. 259. Hier hat JUNG seine Lehre in besonders prägnanter Form noch einmal zusammengefaßt.

<sup>3</sup> JAENSCH: Grundformen menschlichen Seins. 1929 S. 453.

<sup>4</sup> LÖWITZ: Das Individuum usw. S. 104.

64 (Zu Seite 99.) HEIM: „wenn ich ein Du als ein Es behandle, so bin ich der Begegnung mit ihm aus dem Wege gegangen“<sup>1</sup>. In diesem Sinne beleuchtet HEIM auch die „tragische Lage“ der *Psychotherapie*. „Je mehr der Arzt mit allen Instrumenten seiner Kunst dem Es zu Leibe rückt, . . . um so mehr geht er der Begegnung mit mir selbst aus dem Wege.“ „Was für die Es-Betrachtung ein Spezialfall eines allgemeinpsychologischen Gesetzes oder die Auswirkung eines Kausalzusammenhanges ist, das ist vom Ich-Standpunkt aus gesehen etwas ganz anderes, nämlich die Objektivierung eines primären Tuns und Leidens, das den *Ursprung* der ganzen Es-Welt bildet . . .“

65 (Zu Seite 105.) Als stärkstes Beispiel dafür, daß „Sprache nur Hinleitung zum Mitsprechen der Existenz“ ist, kann uns NIETZSCHE gelten, wie JASPERS in seinem NIETZSCHE-Buch zeigt<sup>2</sup>. Vgl. auch die Ausführungen von E. JAENSCH<sup>3</sup>: die Ausdrücke verschiedener *Sprachen* als Ausdrücke verschiedener *Welten*; „die Sprache ist mit dem empirischen Seelenleben so eng verbunden, daß ihre Herauslösung aus den empirisch-psychologischen Zusammenhängen und ihre Zuweisung an eine davon verschiedene Logosphäre nicht in Betracht kommt“<sup>4</sup>.

66 (Zu Seite 107.) Am entgegengesetzten Pol zu dieser isolierten Haltung der positivistischen Wissenschaft steht O. J. HARTMANNS Bestreben, . . . die gewaltigen Willens- und Gemütskräfte . . . als Erkenntnisorgane in die innere Struktur der Wissenschaften eingehen zu lassen“<sup>5</sup>: „Der totale sittliche Selbsteinsatz inmitten des eigenen Schicksals, der Welt und der menschlichen Gemeinschaft ist das wahre Erkenntnisorgan und Forschungsmittel“. „Die höhere Wahrheit ist die jeweils bestimmte Existenzform, zu der sich konkrete Menschlichkeit verantwortlich prägt“<sup>6</sup>, und „wahre Erkenntnis ist nur dem ungeteilten Einsatz der menschlichen Existenz zugänglich“<sup>7</sup>. — Daß eine solche Haltung auch für den Akzent, den die sprachliche Formulierung der Erkenntnisse trägt, entscheidend sein muß, ist unbestreitbar.

67 (Zu Seite 107.) Daß grade HEGEL, der „Panlogist“, den Akzent nicht auf die Struktur des *Satzgefüges*, sondern auf die treffende Wucht des *Wortes* legte, die dem Gedanken zur Gegenständlichkeit verhilft, das hat GLOCKNER in seinem Hegelwerk<sup>8</sup> ausführlich dargelegt. „In einem *Satze* läßt sich die Wahrheit nicht aussprechen“ (dazu ist vielmehr, könnte man ergänzen, der *Heimatklang* des *Wortes* notwendig). GOETHE: Sobald man spricht, beginnt man schon zu irren (weil man in *Sätzen* sprechen muß)<sup>9</sup>.

68 (Zu Seite 109.) „Unwissenschaftlich“ in diesem Sinne könnte man vielmehr einen großen Teil der *biologischen* Forschungsarbeit nennen; man denke an die ungeheure Mehrzahl der *therapeutischen* Mitteilungen und daran, was von diesen „all-

<sup>1</sup> Glaube und Denken, S. 248.

<sup>2</sup> JASPERS, NIETZSCHE. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin u. Leipzig 1936.

<sup>3</sup> S. 502—504.

<sup>4</sup> Siehe auch Anhang 56, MISCH: Die Macht des Wortes, das Berührte zum *Erzittern zu bringen*.

<sup>5</sup> HARTMANN, O. J.: Der Kampf um den Menschen. München u. Berlin 1934 S. 48.

<sup>6</sup> HARTMANN, O. J.: Der Mensch im Abgrunde seiner Freiheit. Frankfurt a. M. 1932 S. 12 und S. 171.

<sup>7</sup> Kampf um den Menschen S. 73.

<sup>8</sup> GLOCKNER, HEGEL, I, Bd. 21 der Ges. Werke, hrsg. von Glockner. Stuttgart 1934.

<sup>9</sup> Vgl. KLAGES: Geist als Widersacher S. 73: die Wirklichkeit, „die streng genommen, die Form der Behauptung gar nicht verträgt“.

gemeingültigen“ Ergebnissen (ganz gleich, ob es sich um pharmakologische, immunbiologische oder „naturheilerische“ Erfolge handelt) nach fünfzig Jahren noch „objektive“ Geltung haben wird! Der Psychotherapeut dagegen wird zu scharfer Kritik schon deshalb ständig aufgerufen, weil er auf die Gefahr der offenen Grenze zum Bezirk des „Mythischen“ und überhaupt des Reiches der produktiven Phantasie ständig achthaben muß, — mehr als der methodologisch unbedrohte „exakte“ Beobachter auf die „kathymen“ Elemente der Urteilsfälschung.

69 (Zu Seite 113.) Die Überzeugung, daß die *ursprüngliche* seelische Struktur des Menschen das Erkennen nicht enthielt, bricht immer wieder durch, in den Mythen des indoarischen Bereichs, im fernen Osten (die „zweitlose Einheit“, aus der erst die Polung zwischen Erkennen und Sein erfolgt; JUNG und WILHELM), aber auch bei einem so bewußten abendländischen Geist wie HEGEL: das Erkennen als Aufhebung der natürlichen Einheit ist ihm der *Sündenfall*, „der keine zufällige, sondern die ewige Geschichte des Geistes ist“<sup>1</sup>.

70 (Zu Seite 114.) Bereits SCHELLING hat auf eine solche Gleichheit der das Bewußtsein und die Natur schaffenden Mächte hingewiesen. Ja, die reinen schaffenden, die Natur „wirkenden“ Potenzen *sind* nach SCHELLING eigentlich das Bewußtsein (Philos. der Mythologie I)<sup>2</sup>.

71 (Zu Seite 115.) Daß auch die exakteste Wissenschaft, die *Mathematik*, zu einer „existenzialen“ Untersuchung geeignet ist, zeigt O. BECKER in seinen Untersuchungen über die „mathematische Existenz“<sup>3</sup>. Man staunt schon über die unvermutete Fülle von *irrationalen* Elementen in der Mathematik, wie sie uns z. B. KOPPELMANN<sup>4</sup> zeigt. Aber O. BECKER unterzieht das „mathematisierende Dasein“ als eine lebendige Haltung des Menschen einer Analyse, die auf nichts anderes als eine (phänomenologische) *Psychologie* des Aufbaus der mathematischen Strukturen hinausläuft<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. des Verf. Vortrag, Zbl. Psychother. X, 1937 S. 106.

<sup>2</sup> Vgl. HARTMANN, O. J.: Der Kampf um den Menschen S. 249/250.

<sup>3</sup> Jb. Philos. u. phänom. Fschg Bd. 8 (1927) S. 439.

<sup>4</sup> Ann. Philos. Bd. 6 H. 1/3.

<sup>5</sup> Vgl. des Verf. Abhandlg. Z. Neurol. u. Psych. Bd. 147 S. 680/681.

# Autoren-Verzeichnis.

(Die Zahlen bedeuten die Seiten.)

- ADLER, A. 12.  
BACHOFEN, J. J. 9, 10, 11, 121.  
BAEUMLER, A. 48.  
BAGOTZKY, R. 15.  
BAVINK, B. 135.  
BECKER, O. 142.  
BERGSON, H. 41, 128.  
BERNOUILLI, A. 9, 11, 121.  
BINSWANGER, L. 13, 14, 15, 53, 54, 90,  
91, 92, 112, 113, 121, 126, 136.  
BOHR, N. 72, 78/79, 82.  
BOHN, M. 80.  
BOUTROUX, E. 74.  
v. BRAUNMÜHL, 135.  
BÜHLER, CH. 132.  
BÜHLER, K. 20, 21, 90, 96, 97, 102, 106,  
110, 113, 123.  
CARNAP, R. 81, 107, 133/134.  
CASSIRER, E. 5—8.  
CONRAD-MARTIUS, H. 138.  
DILTHEY, W. 25, 26, 87, 110, 116, 127,  
137—139.  
DINGLER, H. 123.  
EBNER, P. 93, 94.  
FEUERBACH, L. 93, 137.  
FISCHER, F. 90.  
FONDANE, B. 118, 119.  
FRANK, PH. 73, 75—78, 80 81 82, 85,  
86, 107, 136.  
FREUD, S. 53, 124, 126/127, 130, 136.  
v. GEBSATTEL, V. E., 13, 16, 90, 91, 116,  
122, 130.  
GEIGER, M. 103.  
GENT, W. 79, 137.  
GLOCKNER, H. 141.  
GOGARTEN, F. 93.  
GRAUMANN, H. 121.  
GRÜNBAUM, A. 33, 126.  
HÄBERLIN, P. 91, 112, 127.  
HAERING, TH. 26, 27, 132.  
HARTMANN, H. 135.  
HARTMANN, N. 4, 94, 110, 135, 139.  
HARTMANN, O. J. 78, 135, 141, 142.  
v. HATTINGBERG, H. 93, 98, 99.  
HEGEL, G. 25, 26, 27, 141, 142.  
HEIDEGGER, M. 2, 4, 32, 34, 35, 36, 37,  
41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,  
51, 59, 63, 88, 89, 90, 92, 105, 119,  
129, 130, 136, 137—139.  
HEIM, K. 93, 94, 139, 140, 141.  
HEINEMANN, F. 25.  
HEISENBERG, W. 72, 74.  
HEUN, E. 68, 132.  
HEYER, G. R. 53, 136.  
HÖNIGSWALD, R. 88/89, 121, 123, 128.  
v. D. HOOP, H. 118.  
JAENSCH, E. 66, 67, 68, 88, 114, 126,  
138, 140.  
JASPERS, K. 12, 59—65, 66, 70, 89, 104,  
105, 117, 133, 136, 141.  
JORDAN, P. 73, 83.  
JUHOS, 81.  
JUNG, C. G. 1, 11, 12, 18, 24, 53, 54, 55,  
58, 59, 66, 93, 106, 109, 121, 132, 133,  
140, 142.  
KANT, J. 31, 32, 129.  
KLAGES, L. 5, 8—11, 13, 15, 21—23,  
24, 25, 27, 28, 29, 30, 38, 40, 41, 42,  
52, 54, 64, 97, 98, 107, 116, 120, 123,  
124, 125, 126, 128, 141.  
KÖHLER, W. 96, 135.  
KOPPELMANN, 142.  
KRETSCHMER, E. 66, 105.  
KÜNKEL, F. 94, 124.  
KUNZ, H. 48, 90, 100, 124, 126, 130, 131.  
LAIBLIN, W. 9.  
LEISEGANG, H. 26, 66, 133.  
LÖWITZ, K. 90, 93, 96, 97, 98, 125, 126,  
137, 138, 140.  
MACH, E. 80/81.  
MAIER, H. 123.  
MAYER-GROSS, W. 72.  
MEINERTZ, J. 4, 6, 17, 24, 34, 38, 40, 45,  
50, 51, 63, 71, 100, 106, 116, 121, 122,  
124, 126, 127, 131, 132, 136, 142.  
MISCH, G. 137—139, 141.  
v. MISES, R. 74.  
NATORP, P. 105.  
NIETZSCHE, FR. 9, 28, 29, 56, 113/114,  
131, 141.

- NOHL, H. 26.  
PFÄNDER 104.  
PICHLER, H. 19.  
PLANCK, M. 72, 79, 85.  
PLESSNER, H. 128/129.  
PRZYWARA 138.  
REICHENBACH, H. 75, 80, 85.  
RIEZLER, K. 135.  
ROFFENSTEIN, G. 70.  
ROTHACKER, E. 103, 104, 132.  
RUSSELL, B. 83.  
SCHELER, M. 95, 97, 98, 102, 116, 127,  
129, 132.  
SCHELLING, F. W. 142.  
SCHERNING, M. 117.  
SCHILDER, P. 21.  
SCHLICK, M. 77, 81, 133.  
SCHRÖDINGER, E. 72, 74, 79.  
SCHULTZ, J. H. 2, 54.  
SCHULTZ-HENCKE, H. 109.  
SCHWARZ, O. 91.  
SEIFERT, F. 26, 124.  
SILBERER, H. 16, 121.  
SINGER, K. 118.  
SOMMERHELD, A. 74, 78, 79.  
SPEER, E. 139.  
SPENGLER, O. 121/122.  
SPRANGER, E. 66.  
STARK, J. 79, 133.  
STEKEL, W. 122, 130.  
STENDHAL, H. 125/126.  
STERNBERGER, A. 131.  
STÖRRING, G. 70, 71.  
STORCH, A. 89, 90.  
STRAUS, E. 13, 89, 90, 91, 122, 125, 128.  
STUMPF, C. 13.  
v. WEIZSÄCKER, V. 136.  
WERNER, H. 17, 44.  
WUST, P. 138.  
ZIEGLER, L. 127.