

nicht nur in dem verfeinerten Dualismus der erkenntnistheoretischen Form-Inhaltslehre (Rickert, Lask), sondern auch in beiden bisher bedeutendsten Versuchen eine gediegene, systematische und vollendete Darstellung des reinen Transzendentalismus zu geben (Cohen, MacTaggart¹⁾).

Auch heute noch kniet somit die Philosophie in dem zentralsten Punkte ihres Werdens, in dem Allerheiligsten ihres Seins vor der kritisch-unbesonnenen und bloß dogmatisch und abergläubisch behaupteten Tatsache. Diese Tatsache bedeutet für sie diejenige letzte Voraussetzung, gegen die sie sich bei all ihren Versuchen die Tiefen des Wesenden zu ergründen hilflos stemmt, dasjenige undurchdringliche Prinzip, von dem sie in all ihren Versuchen die Entäußerungen des Wesenden zu denken, notwendig ausgeht. Und als das Allererste und das Allerletzte scheint diese Tatsache ursprünglich und endgültig rätselhaft, mystisch und wunderbar in ihrem unwandelbaren Vorgezeichnetsein, in ihrer übermenschlichen Vorherbestimmtheit zu sein. Zu ihrem Verständnis, zu ihrem kritischen Bewußtwerden und zu ihrer kritischen Aufklärung findet die moderne Philosophie keine Wege und Mittel. Ein dogmatischer Konscientialismus — das ist ihr letztes Credo, der Grundparagraph ihres hochdifferenzierten Glaubensartikels. Im Zeichen der Vergötterung des menschlichen Bewußtseins ist sie in den Händen Kants geboren worden; im Zeichen des Dienens an diesem vergötterten Teile des Wesenden beharrt sie in ihrer heutigen Entwicklung; im Zeichen desselben Vorurteils ist es ihr augenscheinlich beschieden, ihr Grab zu finden. Eine vollkommene und endgültige Ueberwindung des naturalistischen Dogmas kann also auch sie nicht erreichen; denn das Bewußtsein, — wird es nur außer seiner mysteriösen Rätselhaftigkeit und intentionalistischen Selbstverzerrung aufgefaßt, — ist zweifelsohne immer ein Moment des Seins, d. h. etwas eigenartig Dinghaftes (das seelische Phänomen). Um auch diesen letzten Naturalismus vollständig zu überwinden, dadurch die Philosophie von jeglichem Dogmatismus zu befreien und der ihrerseits von allen Schemata und Anmaßungen der Philosophie (von allem Logismus, oder besser Philosophismus) befreiten Psychologie ihren wahren Ort und Gegenstand im Wesenden anzuweisen, muß man eine schonungslose und wurzeltiefe Reform des Bewußtseins unternehmen. Dieses aber ist nur bei einem allseitigen und entschlossensten Verzicht auf die intentionalistische Hinzupostulierung möglich.

Verlag in Leipzig). S. Frank, Predmet posnanija (Der Gegenstand des Wissens), Petrograd, 1915. A. Banfi, Principio di una teoria della ragione (Collezione Filosofica „Isis“, G. B. Paravia, 1926). S. Wust, Die Dialektik des Geistes (1928, Dr. Benno Filser Verlag, Augsburg). — 1) S. J. McTaggart Ellis McTaggart, The Nature of Existence 2 vol. (Cambridge, at the University Press, 1921-27).

„Ich“ und „Wir“.

(Zur Analyse der Gemeinschaft).

Von Simon Frank.

Die Realität, die unter „Ich“ verstanden wird, scheint auf den ersten Blick etwas Selbstevidentes und Allbekanntes zu sein. Wie schwierig die psychologische und metaphysische Ergründung seines „inneren Wesens“ auch sei, wieviel Kopfzerbrechen sie den Philosophen auch gekostet und wieviel Streit zwischen ihnen sie auch angestiftet hat, unmittelbar, für die empirische Auffassung und die lebendige Erfahrung ist das „Ich“ doch etwas sozusagen auf der Hand liegendes: es ist das Wesen der bewußten „Persönlichkeit“, so etwas, wie die konkrete Einheit des individuellen Bewußtseins, die irgendwie mit einem lebendigen Einzelleib verbunden ist oder an ihm haftet und die konkrete Realität des Einzelmenschen ausmacht. Praktisch kann es doch nie vorkommen, daß ein Mensch die Realität seines „Ich“ nicht genau einsehe, daß er es etwa mit einem fremden „Ich“ oder mit einem äußeren Gegenstande (einem „Nicht-Ich“) verwechsle. Wie schwierig es auch sei, logisch genau zu bestimmen, was eigentlich ein „Ich“ sei, daß es überhaupt ist und wo es ist — das spürt jeder ganz unmittelbar, denn es äußert sich mit solcher Evidenz und hat so scharfe Umrisse, daß ein Verfehlen seiner oder eine Verwechslung seiner mit etwas anderem hier ganz ausgeschlossen zu sein scheint.

Die Sache ist aber doch nicht so einfach, wie sie auf den ersten Blick erscheint; die gewöhnliche Meinung ist auch hier im Irrtum. Enthalten wir uns auch jeder tiefgehenden philosophischen Analyse über das „innere Wesen“ des „Ich“ und halten wir uns nur an das der unmittelbaren Erfahrung Vorliegende, so müssen wir doch zu dem Ergebnis kommen, daß wir nicht einen, sondern zwei verschiedene „Ich-Begriffe“ oder „Ich-Auffassungen“ haben, die aus der Zweiheit der Gesichtspunkte folgen, von denen aus wir das erfassen oder postulieren, was wir „Ich“ nennen. Einerseits ist nämlich für uns, sozusagen in äußerer Betrachtung, das Ich gleichbedeutend mit dem „psychischen Leben“ überhaupt, als einem „Inneren“ eines lebendigen Leibes; in diesem Sinne wird auch das „Ich“ in der populären Betrachtung der „Seele“ gleichgesetzt. „Ich“ ist in diesem Sinne die Erlebniseinheit eines lebendigen Leibes. Sein Hauptinhalt ist offenbar von organischen Empfindungen und den mit ihnen zusammenhängenden Vitalgefühlen erfüllt. Eben in diesem Sinne scheidet sich das „Ich“ von allem Übrigen gewöhnlich scharf ab: „meine“ Zahnschmerzen werde ich mit den Zahnschmerzen eines anderen Menschen offenbar niemals verwechseln, denn es ist eben das Schmerzen in meinem Körper, in dem einzigen, der mit „mir“ un-

mittelbar verbunden ist oder vielmehr dessen inneres Sein eben mein „Ich“ ist. Die verschiedenen „Ich“e sind in diesem Sinne räumlich scharf getrennt, da sie eben verschiedenen, räumlich unabhängigen und diskontinuierlich existierenden Körpern gehören; auch hat jedes leibliche Ich in den durch die Vermittlung seines Leibes, d. h. seiner Sinnesorgane erworbenen Wahrnehmungen und den mit ihnen zusammenhängenden Gefühlen, Gedanken und Willensbestrebungen, die sich im Gedächtnis anhäufen, eine gegenständliche Welt für sich, die sich um das Ich lagert und gewissermaßen zu ihm gehört oder es mitbestimmt. Das ist das „Ich“, als Einzelmensch, als Individuum, mit seinem eigenen Leben, seinen Interessen und Stimmungen, das eine sozusagen in die Augen springende abgesonderte Realität für sich besitzt und mit nichts anderem verwechselt werden kann.

Daneben aber geht eine ganz andere Ichauffassung einher, die zwar mit der ersten sich eng berührt und einen Teil ihrer Erscheinungen gemeinsam hat, keinesfalls aber mit ihr sich deckt. Das ist die Sphäre, die das innere, intuitiv-erfaßbare Ich genannt werden kann. Ganz unabhängig von der Realität eines Einzelleibes und ihm keineswegs korrespondierend, erscheint ein „Inneres“, ein „Zentrum“, eine letzte primäre Einheit oder Tiefe, die als eigentlicher Träger, Besitzer und Lenker alles übrigen im Menschenleben gilt. Vom Standpunkte der ersten Ichauffassung aus gesehen, erscheint dieses Ich — wenigstens auf den ersten Blick — als Teil des leiblichen Ich. Nicht alle Erlebnisse und Inhalte meines leiblichen Ich gehören unmittelbar zu meinem intuitiven Ich. Ich betrachte im Gegenteil manche von ihnen als etwas mir Fremdes, das nur bei mir und für mich ist, nicht aber das Ich selber ist, — als etwas, das ich nur habe, ohne es zu sein — so etwa wie das leibliche Ich das Kleid hat, ohne es selber zu sein, — das also höchstens — um einen glücklichen Wortgebrauch Rehme's zu benutzen — zwar mir, doch nicht zu mir gehört. Dieses intuitive Ich fällt aber keineswegs mit dem abstrakten „Erkenntnissubjekt“ der Erkenntnistheorie zusammen, was weiter ausführlicher zu erweisen sein wird. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß das intuitive Ich nicht nur erkennt und „denkt“, sondern auch fühlt und will, daß es lebt und eine Lebensinstanz bildet. Seiner Funktion nach könnte es am besten als letzte Strebungs-, Wertungs- und Aktivitätsinstanz bezeichnet werden. Was im menschlichen Seelenleben vorkommt und geschieht, ist teilweise ein spontanes Erzeugnis dieses Ich, teilweise aber ein Material, das es schon vorfindet und bewertet, dem es zustimmt oder das es ablehnt. Eine Leidenschaft etwa, die das leibliche Ich beherrscht, kann vom intuitiven Ich als eine äußere, feindliche Macht erlebt werden, als etwas, das an dasselbe herantritt und von ihm bekämpft werden muß. Ein Gedanke kann als mein Gedanke, als der aus mir und durch mich geborene Gedanke, aber auch als fremder, mir nur gegebener Gedanke erlebt werden. Kurz, im leiblichen Ich gibt es eine Unterscheidung und oft einen Kampf zwischen dem wahren Ich und seinen Inhalten und Erlebnissen, die ihm gegenüber schon ein „Nichtich“ sind. Die Unterscheidung teilt das, was man ist, von dem ab, was man hat. Die tiefere Bestimmung für das intuitive Ich wäre also die, daß es eine (phänomenologisch) primäre Seinsinstanz ist, die sich selber offenbart, die also als Selbstinnerwerdung des Seins sich selber erfaßt. Sie darf natürlich nicht mit reflexivem Selbstbewußtsein im Sinne der „inneren Wahrnehmung“ verwechselt werden.

Das Sein wird hier nicht zum Gegenstande für sich selber — was nur in einer nachträglichen Intention teilweise verwirklicht werden kann; es gibt hier im Gegenteil keine gegenständliche Beziehung, keine Richtung des Subjekts auf das Objekt überhaupt, sondern nur reine und unmittelbare Selbstinnerwerdung, ein ganz primäres und unzerlegbares Fürsichsein. Das intuitive Ich ist der Punkt, an dem das Sein als Selbsterlebnis hervorquillt und seiner inne wird; für die konkrete Menschenpsyche ist es zugleich der Punkt, an dem der Mensch mit dem Sein verbunden, die Wurzel, mit der er im Boden des Seins befestigt ist. Es ist zugleich kein bestimmtes, fertig-ruhendes Sein, sondern eine schöpferische Quelle, die sich eben in Strebungs-, Aktivitäts- und Wertungstendenzen auswirkt, eine Potenz, die zur Aktualisierung strebt und nur in diesem Streben und Schaffen eben ihr wahres Wesen offenbart.

Nun erhebt sich die Frage: wie müssen wir das Verhältnis zwischen diesen beiden Ichbegriffen denken, zwischen dem empirisch-gegenständlichen, leiblichen Ich, das irgendwie am Leibe haftet oder im Inneren eines lebendigen Leibes seinen Sitz hat, und dem intuitiven Ich, als dem letzten metaphysischen Stützpunkte der Persönlichkeit? Auf den ersten Blick erscheint, wie gesagt, das intuitive Ich als ein Teil, gewissermaßen als innerster Kern des leiblichen Ichs. Genügt diese Bestimmung und ist sie überhaupt richtig? Die zweite Frage, die offenbar mit der ersten aufs engste zusammenhängt und sich hier uns aufdrängt, ist die: müssen wir überhaupt das intuitive Ich irgendwie als Punkt oder als ein abgeschlossenes, nur in sich seiendes, begrenztes Gebiet auffassen, oder ist es seinem Wesen nach etwas ganz anderes?

Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir zuerst das Verhältnis des intuitiven Ich zu dem, was „Erkenntnissubjekt“ genannt wird, genauer untersuchen. Die gewöhnliche Anschauung scheint die zu sein, daß das, was wir unter „intuitivem Ich“ verstehen, mit dem Erkenntnissubjekt entweder einfach zusammenfällt, oder jedenfalls wesentlich zusammenhängt. Aus dieser Anschauung folgt von selbst, daß das intuitive Ich irgendwie punktiert gedacht werden muß und daß es realiter als ein Teil oder Moment des empirisch-leiblichen Ich erscheint. Denn wenn auch dem Erkenntnissubjekt idealiter Überzeitlichkeit und Allgemeinheit oder Universalität zugeschrieben werden muß, so erscheint es doch im Gebiete der Realität an ein psychisches Wesen, an ein empirisches Bewußtseinsleben gebunden. Hat auch der Erkenntnisblick die Möglichkeit, über dem ganzen Sein zu schweben und es eben erkenntnismäßig zu umfassen, so geht doch dieser Blick von einem Punkte aus. Für die sinnliche Wahrnehmung liegt dieser Punkt im buchstäblichen Sinne innerhalb des Leibes (so für die Gesichtswahrnehmung — an dem Kreuzungspunkt des Gesichtaxen); für die übrige Erkenntnis kann aber dasselbe in irgend einem indirekten, symbolischen Sinne behauptet werden. Das Erkenntnissubjekt ist in der realen Welt jedenfalls irgendwie an die Menschenseele, mithin auch an den Menschenleib gebunden, ist innerhalb ihrer ein Punkt, von dem der Erkenntnisblick, die Richtung auf den Gegenstand ausgeht.

Ohne hier in die ganze Problematik des Begriffs eines „Erkenntnissubjekts“ genauer einzugehen, begnügen wir uns damit, daß wir den prinzipiellen Unterschied zwischen dem „intuitiven Ich“ und dem „Erkenntnissubjekt“ aufweisen. Dieser Unterschied erleuchtet aus folgenden zwei Erwägungen.

Erstens. Das Erkenntnissubjekt ist kein Ich in dem Sinne, in dem wir hier diesen Begriff denken und in dem er irgendwie mit einem persönlichen Wesen zusammenhängt. Denn das Erkenntnissubjekt ist keine eigentümliche und irgendwie bestimmte Seinsinstanz. Das Erkenntnissubjekt — dasjenige, was denkt und erkennt — ist an sich ein idealer Punkt, der nur ganz abstrakt, eben als ein Beziehungspunkt gedacht werden kann. Im reinen Schauen, im kontemplativen Erkenntnis offenbart sich kein konkretes Ich; im Gegenteil, es verschwindet in diesem Zusammenhange. Entweder zerfließt in der Kontemplation der Erkennende und ist für sich selber überhaupt nicht da, oder mindestens bleibt er nur als reines geistiges Auge, als ein unpersönlicher Spiegel der Welt übrig. Diese Stellung ist für das indische Denken charakteristisch, das eben deswegen das Ich, als eine Seinsinstanz, verneint. Das Schauende fällt mit dem Geschauten in einer allumfassenden Einheit zusammen, in der Einheit des „Atmans“, des Weltgeistes, der zugleich der Weltgrund ist. Es gibt hier kein konkretes, lebendige Ich. Wenn also das konkrete intuitive Ich auch die Funktion des (realen) Erkenntnissubjekts erfüllt, so ist es ein wahrhaftes Ich, eine eigentümliche, für sich bestehende Seinsinstanz nicht infolge, sondern trotz dieser seiner Funktion. Sein Wesen und Sein besteht in etwas ganz anderem.

Zweitens. Insofern wir auch das Recht hätten, das Erkenntnissubjekt mit einem, irgendwie abstrakt gedachten Ich zu identifizieren, so ist es doch ganz klar, daß dieses Ich ein einziges bleiben muß. Ein fremdes, „zweites“ Ich sich vorzustellen, wäre hier widersinnig: es hieße ein Erkenntnissubjekt sich vorzustellen, das eben nicht Subjekt, sondern Objekt ist, das nicht erkennt, sondern erkannt wird, und zwar nicht nach der Art der Selbsterkenntnis, des intuitiven Innewerdens, sondern eben nach der Art der Objekterkenntnis. Das Ich als Erkenntnissubjekt ist eine allumfassende einzige Form, der gegenüber alles übrige nur Inhalt, Gegenstand, ein unpersönliches „Es“, keineswegs aber wiederum ein „Ich“ sein kann. Ganz anders das intuitive Ich. Zwar ist es auch, wie noch weiter zu zeigen sein wird, einzigartig und unwiederholbar, aber es kennt um sich ein „Du“ und ein „Er“, es erfaßt und hat sich als Mitglied eines lebendigen Reiches.

Betrachten wir nun das intuitive Ich in seiner wahren lebendigen Gestalt, in der sein Wesen keineswegs weder mit dem Erkenntnissubjekt zusammenfällt, noch durch es bestimmt wird, so erscheint es uns nicht als ein Punkt, sondern als eine Tiefe, die an sich unermesslich weit geht. Das Ich ist, wie gesagt, das Sein selber, insofern es für sich ist, seiner selbst gewahr wird. Es ist, wie gesagt, die Wurzel, an der alles Übrige im Menschenleben hängt und durch die es aus dem unermesslichen und unendlichen Boden des Seins hervorwächst. Verglichen mit dem leiblichen Ich, der dem äußeren, gegenständlichen Blick gegeben ist, erscheint es dem letzteren gänzlich inkommensurabel. Nur seine Peripherie, der Punkt, an dem es die gegenständliche Außenwelt berührt und in ihr zum Vorschein kommt, liegt irgendwo in der Sphäre des leiblichen Ich und ist an das letztere gebunden. Sein wahres Wesen, seine Tiefe, liegt sozusagen in einer ganz anderen Seinsdimension. Der Mensch, wie er uns äußerlich erscheint, ist ein kleines Wesen, das irgendwie mit seinem Leibe zusammenfällt, eine nichtige, untergeordnete Stelle im Weltganzen einnimmt und allen Wirkungen der kosmischen Kräfte unterworfen ist. Der Mensch aber für sich selber, in seinem intuitiven Ich, ist ein Kosmos für sich, eine Unendlichkeit, die in ihrer

letzten Tiefe an den Kern des Seins selber unmittelbar herantritt oder vielmehr in ihn einmündet. Das intuitive Ich steht zum leiblichen Ich ungefähr in demselben Verhältnis, in dem ein großer unterirdischer Schacht, der eine ganze Welt von Reichtümern und Menschenleben in sich birgt, zu der unmerklichen Öffnung steht, die ihn mit der Erdoberfläche verbindet. Das intuitive Ich ist mit nichten ein Teil des leiblichen Ich; im Gegenteil, das Letztere könnte vielmehr als ein Teil oder eine peripherische Erscheinungsform des Ersten betrachtet werden.¹⁾

Und nun entsteht die Frage, die uns unmittelbar an unser Hauptthema „Ich“ und „Wir“ heranführt: Wodurch wird eigentlich dieses intuitive Ich begrenzt? Denn es ist doch klar, daß das Ich nur dadurch überhaupt „Ich“ ist, daß es sich von etwas anderem abhebt, sich als von ihm begrenzt erscheint; sonst wäre es sozusagen verfließen, es müßte alles sein und wäre dadurch nichts. Wo ist die Realität, die das Ich begrenzt, ihm als ein „Anderes“, als der „Gegenwurf“ gegenübersteht und dadurch es selber zu einer bestimmten Lebensinstanz erst formt.

Für die Auffassung, deren Haupturheber Fichte ist und die das intuitive Ich mit dem Erkenntnissubjekt identifiziert, ist der Gegenwurf und das Korrelat des Ich — das „Nicht-ich“. Wir brauchen es nicht wiederholen und besonders ausführen, daß für uns diese Entscheidung unannehmbar ist. Wir formulieren sofort die These, die wir ihr entgegenstellen: das Ich wird durch die Beziehung zum „Du“ begrenzt und zugleich als Ich konstituiert. Um diese These zu beweisen, müssen wir uns von der herrschenden Auffassung das Verhältnis zwischen „Ich“ und „Du“, oder, wie gewöhnlich gesagt wird, zwischen „Ich“ und einem „zweiten Ich“ (einem „fremden Bewußtsein“) Rechenschaft geben und ihren Wahrheitswert prüfen.

Diese gewöhnliche Auffassung stellt sich die Sache bekanntlich so vor, daß das „fremde Bewußtsein“ für mich ein Objekt unter anderen, ein Erkenntnisgegenstand ist, den ich aus gewissen Merkmalen erkenne. Unter vielen Gegenständen meiner Erfahrung treffe ich sozusagen zufällig und ganz äußerlich gewisse besondere Gegenstände, die ich nicht als tote, unpersönliche Dinge, sondern als beseelte, bewußte, mir wesensähnliche anerkennen muß.

Dieser Auffassung setzt sich aber eine Schwierigkeit entgegen, die schon längst von der Erkenntnistheorie bemerkt wurde. Das „fremde Bewußtsein“, das „zweite Ich“ ist, als solches, uns niemals unmittelbar gegeben. Gegeben sind uns nur gewisse sinnliche Erscheinungen des Gegenstandes, die wir als das „fremde Bewußtsein“ unbegreiflicherweise auffassen, gewisse sinnlich-wahrnehmbare Verhaltensweisen, nicht aber das „fremde Bewußtsein“ selber. Die erste Hypothese, die zur Überwindung dieser Schwierigkeit uns aufdrängt, ist die, daß das „fremde Bewußtsein“ aus gewissen äußeren Erscheinungen indirekt erschlossen wird, und zwar nach der Analogie der Beziehung zwischen unserem eigenen „Innenleben“ und den ihm entsprechenden äußeren Erscheinungen, mit denen es verbunden und in denen es ausgedrückt wird. Es ist aber ganz klar,

¹⁾ Das Verhältnis zwischen diesen beiden Ichbegriffen und den ihnen entsprechenden Begriffen des Seelischen, das zu einer Dualität zwischen empirisch-gegenständlicher und intuitiv-metaphysischer Psychologie notwendigerweise führt, habe ich ausführlich in meinem russischen Buche „Die Seele des Menschen“ (1917) dargestellt, dessen Hauptidee im Aufsatz „Zur Metaphysik der Seele“ in den Kantstudien erscheinen wird.

und schon längst erwiesen worden,¹⁾ daß dieser Erklärungsversuch ganz trügerisch ist. Er versagt sowohl in psychologischer als in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Wir brauchen hier alle überzeugenden Argumente, die die Falschheit dieser Hypothese dartun, nicht zu wiederholen. Es genügt, den prinzipiellen Einwand zu erwähnen: ein Analogieschluß ist nur dann möglich, wenn es sich um Wiederholung von Fällen derselben Art, um mehrere Anwendungsfälle ein und desselben Begriffsinhalts handelt. Es muß also schon von vornherein bekannt sein, daß der Gegenstand einer Art in mehreren Exemplaren vorhanden oder wenigstens denkbar ist. Gehen wir also in unserem Falle von dem schon anerkannten Allgemeinbegriffe eines „Ich“ überhaupt aus, der wie alle Allgemeinbegriffe an mehrere Einzelexemplare anwendbar ist, — dann und nur dann ist es mindestens prinzipiell nicht unmöglich, durch Analogieschluß das Vorhandensein eines unmittelbar nicht gegebenen „Ich“ zu erhärten. Nun setzt aber der Allgemeinbegriff „Ich“ die Möglichkeit von mehreren „Ich'en“, also den „fremden „Ich'en“ offenbar schon voraus. Ist aber ein Ich nur unmittelbar, nur als einziges, eben als „mein Ich“ gegeben und zwar nicht zufälligerweise, sondern so, daß es zur Begriffsbestimmung des Ich gehört, ein einziges zu sein — nämlich das Innere, das vom Subjekt selber erlebt und sein Wesen ausmachende, im Gegensatz zu allem Äußeren, — so bleibt hier kein Raum für die Anwendung eines Analogieschlusses. Es ist also prinzipiell nicht ausgeschlossen, daß wir im Einzelfalle zur Konstatierung der Anwesenheit eines „fremden Ich“ durch Analogieschluß kommen; völlig ausgeschlossen aber, weil sinnwidrig, ist es, daß wir zu der Vorstellung überhaupt eines fremden Ich auf diesem Wege kommen könnten. Der Analogieschluß setzt hier eben das voraus, was aus ihm vermeintlich gefolgert wird. Hätten wir nicht irgend anderswoher diese Vorstellung eines „fremden Ich“, eines Ich, das nicht „Ich selber“ bin, überhaupt, so könnten wir durch keinen Schluß zu ihm gelangen.

Lipps hat den Versuch aufgestellt, diese grobe Trügerklärung durch eine andere, viel feinere zu ersetzen. Die Vorstellung eines fremden Ich soll uns durch eine Art „Einfühlung“ entstehen: wir werden durch psychische Erlebnisse eines Mitmenschen unmittelbar „angesteckt“, erfahren sie in einer Art von Nacherlebnis, aber mit dem spezifischen Bewußtsein ihrer Fremdheit, Nicht-zugehörigkeit zu uns selber und zugleich einer Zugeordnetheit an den Gegenstand, von dem wir dieses Erlebnis empfangen, was eben das Wesen der Vorstellung eines fremden Bewußtseins ausmacht.

Wie fein und wahr diese psychologische Beschreibung an sich auch sein mag, als Erklärungsversuch für den Begriff des „fremden Ich“ scheitert sie an der prinzipiellen Schwierigkeit, erkenntnistheoretische Probleme psychologisch lösen zu wollen. Nicht nur bleibt hier die wahre Realität eines „fremden Ich“ unerwiesen, weil es doch nicht erklärt wird, wodurch dieses Erlebnis von einer ästhetischen „Einfühlung“ sich unterscheidet, durch die wir etwa einem Bilde, einer Landschaft „Stimmung“ zuschreiben, also wodurch die reale Erfassung eines „fremden Ich“ sich von einer illusorischen „Beseelung“ unterscheidet. Aber auch davon ganz abgesehen, stößt diese Erklärung eigentlich auf dieselbe

¹⁾ Am besten durch Lipps in den „Psychologischen Untersuchungen“ und durch Wwedenskij¹⁾ in „Grenzen und Merkmale der Beseelung“ (in russischer Sprache).

Schwierigkeit, die die gewöhnliche Erklärung durch Analogieschluß betrifft. Ist einmal zugegeben, daß das Ichbewußtsein primär und unmittelbar uns nur als „unser eigenes Ich“, also in unmittelbarer Verbindung mit dem Erkenntnis-subjekt, als Ich der ersten Person gegeben ist, so ist es nicht abzusehen, wie man schließlich zu etwas ganz anderem und entgegengesetzterem kommt, zu einem „fremden Ich“, als Objekt, als Ich sozusagen in dritter Person. Keine „Einfühlung“ mag hier irgendwas aushelfen. Alles Fremde, Aeußere, Gegenständlichgegebene könnte entweder als nur „stimmungsvoll“, unpersönlich-seelenartig, nicht aber als ein Lebens- und Bewußtseins-subjekt, als ein wahres „zweites Ich“ empfunden werden, oder auch wäre eine anormale, sinnverwirrende Vorstellung möglich, nach der mein eigenes Ich — das einzige mir bekannte — sich entzweit und zugleich innen und nach Art eines Doppelgängers außerhalb meiner erscheint. Nicht aber käme es zu einer nüchternen sinnvollen Vorstellung eines mir gleichwertigen und ebenbürtigen „fremden Ich“, das sich zugleich von meinem eigenen Ich ganz klar unterscheidet und sozusagen nichts ihm wegnimmt.

Durch diese Erwägung sind schon alle Versuche überhaupt, von „meinem Ich“ ausgehend, die Erkenntnis eines „fremden Ich“ zu erklären, von vornherein als aussichtslos entlarvt. Es ist überhaupt ganz verkehrt und irreführend, von einem „zweiten“ „fremden“ „Ich“ zu sprechen. Es muß hervorgehoben werden, daß primär und unmittelbar „Ich“ tatsächlich nur ein einziges, sinngemäß unwiederholbares ist, oder vielmehr das Ich nur in der Einzahl bin. Was unter dem „fremden Ich“ gemeint ist, ist kein Ich, — oder vielmehr bin nicht ich, — sondern Er. Die rein objektive, gegenständliche Auffassung eines Lebenssubjekts außerhalb meiner Selbst ist die Erfassung dessen, was den Sinn der „dritten“ Person ausmacht. Die philosophische Reflektion hat sich von vornherein die Erklärung der Gemeinschaft, des Menschenverkehrs dadurch versperrt, daß sie statt vom unmittelbar lebendigen Ich in der ersten Person auszugehen und seine Beziehung zur wirklichen zweiten Person, zu einem „Du“ zu untersuchen, von einem abstrakten Ich, das gleichbedeutend einem „Er“ ist, ausgegangen ist. Daß „das Ich“ der Philosophen nicht das lebendige, unmittelbare Ich ist, daß es also nicht dasjenige ist, was ich wahrlich bin, ist schon daraus ersichtlich, daß sie von ihm sprachlich die Form der dritten Person gebrauchen, von „einem Ich“ sprechen, das da ist, statt einfach und unmittelbar von mir, der ich bin, zu sprechen.

„Mein Ich“ ist, als solches, einzig und unwiederholbar — oder, wie wir es von uns auch sagen müssen: ich selber bin einzig und unwiederholbar; und ein „zweites Ich“ — wenn wir von der unheimlichen Vorstellung eines Doppelgängers absehen — ist tatsächlich ein Uding, das nie und nimmermehr uns begegnen kann. Freilich, es ist mir möglich in der gegenständlichen Weltauffassung mehrere Menschenwesen vorzustellen, und betrachte ich mich selber in der gegenständigen Reflexion, so rechne ich mich selber auch zu den Menschen, oder betrachte alle Menschen als mir gleichartig. Es handelt sich aber hier, in dieser Reflexion, nicht um viele „Ich“, sondern um „Sie“, als viele „Er“, und in dieser nachträglichen Erkenntnisstellung bin ich selber nichts, als einer von vielen „Er“. Nicht die erste, sondern nur die dritte Person, als die sprachliche Form der gegenständlichen Erfassung von Lebenssubjekten, läßt sinnvoll eine Mehrzahl zu.

So wie aber „das Ich“ in objektivierter Form, also gleichsam in dritter Person, nicht das primär-unmittelbare, sondern nur das Produkt einer nachträglichen gegenständlichen Reflexion ist, so ist auch „das zweite Ich“, „das fremde Bewußtsein“, mithin wiederum in objektivierter Form, als dritte Person (als ein „Er“), keineswegs die primäre Form, in der ich in einer Verkehrs- oder Gemeinschaftsbeziehung zu einem Anderen stehe. Die primäre Beziehung kann nur die zwischen Ich und Du — oder vielmehr zwischen mir und dir sein. Du und keineswegs ein abstrakter „Er“, ist der Gegenpart, der in einer Gemeinschaftsbeziehung mir gegenübersteht. Aus einem unmittelbar-erfahrbaren Du wird erst nachträglich, in der objektivierenden Reflexion, ein „Er“, ein (objektiv gedachtes) „fremdes Bewußtsein“ oder „zweites Ich“.

Die Du-Erfassung ist aber keine gegenständliche Erkenntnis, es ist eine primäre Lebensbeziehung. Versucht man das „Du“ gegenständlich zu bestimmen, so wird die Rätselhaftigkeit, die in der Möglichkeit einer Erfassung des „fremden Bewußtseins“ überhaupt liegt, noch potenziert. Wir stehen hier nämlich vor einem Regressus ad infinitum, der die Erkenntnis des Du, als Gegenstand förmlich unmöglich macht. In der Tat, was meinen wir unter einem Du? Es ist nicht nur das „fremde Bewußtsein“, das ich, als solches, erfasse, sondern ein Bewußtsein, das zugleich mich erfaßt, und zwar wiederum nicht als ein fremdes Bewußtsein überhaupt, sondern als den, der da ihn selber erfaßt, und wiederum nicht nur einfach ihn selber, sondern auch seine Erfassung meiner, als den ihn erfassenden, usw. in infinitum. So wie zwei Spiegel, gegeneinander gestellt, eine unendliche Zahl von gegenseitigen Abbildungen ergeben, enthält die „Ich-Du-Beziehung“, in gegenständliche Erkenntnisakte zerlegt, einen unendlichen Erkenntnisprozeß. Nun ist aber an sich nichts einfacher, unmittelbarer, als die unreflektierte, in der lebendigen Intuition vollzogene „Ich-Du-Beziehung“. Wie ist sie also möglich und worin liegt ihr wahres Wesen, wenn sie keine gegenständliche Erkenntnis ist?

Sie wäre überhaupt unmöglich, wenn sie dem Ich gegenüber erst nachträglich, sozusagen zufällig, auf Grund einer äußeren Begegnung entstünde. Denn dann wäre nicht abzusehen, wie sie ohne ein gegenständliches Bemerkens, eine „äußere Wahrnehmung“ zustande käme, da doch alles rein „Äußere“ für uns primär in einer gegenständlichen Intention allein gegeben sein kann; und andererseits kann sie sich zugleich, wie schon dargetan, nicht auf eine gegenständliche Erkenntnis stützen. Daraus wird es unwiderlegbar klar, daß die Beziehung zu einem Du dem Ich nicht zufällig „gegeben“ ist, sondern ihm von vornherein innewohnt. Dem Ich, als einer fertigen, abgesondert seienden, in sich ruhenden Instanz bliebe ein Du ewig unerreichbar, mithin auch ein Er und das ganze Reich der Gemeinschaft. Die Voraussetzung allein, daß dem Ich die Beziehung zum Du primär innewohnt (vulgär-psychologisch gesprochen ihm angeboren ist), oder, genauer gesagt, daß das Ich ohne die Du-Beziehung überhaupt undenkbar ist, weil es sich in dieser Beziehung erst konstituiert, aus ihr gewissermaßen geboren wird, kann uns hier das Rätsel lösen.

Diese Behauptung kann auch anders ausgedrückt werden, was uns zugleich wiederum einen Schritt weiter in der Erkenntnis des behandelten Problems führt. „Ich“ und „Du“ sind nicht in einer äußeren Begegnung, sondern nur in der Einheit eines „Wir“ denkbar, und zwar offenbar so, daß das Wir nicht eine nach-

träglich hinzukommende Synthese, sondern eine ebenso primäre, urwüchsige Einheit ist, wie das Ich selber. Das Ich selber ist nur als Glied eines „Wir“ denkbar, und kann außer diesem Zusammenhange schlechterdings nicht sein.

Die ganze neuere Philosophie, nicht nur in sozialphilosophischer, sondern auch in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Betrachtung, geht seit Descartes mehr oder minder bewußt vom „Ich“ aus. Es scheint ihr evident zu sein, daß das Primäre, das ganz unmittelbar Evidente, nichts anderes sein kann, als das individuelle Selbstbewußtsein, das sich im Ichbewußtsein, mithin in der Ichrealität ausspricht. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, inwiefern dieser Ausgangspunkt für die Erkenntnistheorie und Ontologie berechtigt ist.¹⁾ Aus dem Vorhergehenden ist es aber klar, daß man auf diesem Wege zu einer Erkenntnis der Gemeinschaft, der lebendigen Beziehung zwischen Mensch und Mensch schlechterdings nicht gelangen kann. Eine fast unüberwindlich starke, nicht auf theoretischen Gründen, sondern auf einem unmittelbaren Lebensgeföhle sich aufbauende Tendenz stützt bis jetzt diese Auffassung und versperrt mithin die Möglichkeit einer philosophischen Durchdringung des Wesens des sozialen Lebens. Zwar hat es merkwürdigerweise trotz der Vorherrschaft des subjektiven Idealismus und des allgemeinen „Subjektismus“ in der neueren Philosophie keinen einzigen ernstlich meinenden Solipsisten gegeben — so unwiderstehlich drängt sich uns die Auffassung eines „Du“ auf. Zugleich aber bleibt dieser letzte Begriff und mit ihm die Möglichkeit einer Gemeinschaft philosophisch bis jetzt doch unaufgeklärt.

Dieser ganzen Geistesrichtung, die als „Ich-Philosophie“ bezeichnet werden kann, muß entschieden und radikal eine „Wir-Philosophie“ entgegengesetzt werden, die auf dem Bewußtsein des primär-ursprünglichen Charakters der Gemeinschaft und ihrer unmittelbaren ontologischen Evidenz sich aufbaut. Um sie zu begründen helfen, müssen wir zuerst den Begriff des „Wir“ genauer untersuchen. Es ist ein höchst seltsamer Begriff, der phänomenologisch bis jetzt fast ununtersucht geblieben ist.

Die gewöhnliche Auffassung, die sich auch auf die herrschende Sprachlehre stützt, betrachtet bekanntlich das „Wir“, als die Mehrzahl „erster Person“, also als eine Mehrheit von „Ich'en“. Die Falschheit dieser Auffassung folgt schon aus dem vorher Gesagten. „Ich“ im primären, unmittelbar lebendigem Sinne, nämlich als „erste Person“ hat überhaupt keine Mehrzahl. Es ist einzig und unwiederholbar. Ich bin meinem Wesen nach einzig, und kann kein „zweites Ich“ denken. Die sogenannte Mehrzahl von (objektivierten) „Ich'en“ ist, wie schon gesagt, eigentlich eine Mehrzahl von „Er“ — also „Sie“ und kein „Wir“, und nur inwiefern wir uns sozusagen von außen her, als eine gegenständliche Realität betrachten, also uns selber schon als gewisse „Sie“ erscheinen, die aus einzelnen „Er“ bestehen, entsteht für uns die Gleichartigkeit von Einzelwesen, die hier in eine Einheit zusammengefaßt sind. Auch kann es eine Mehrzahl der

¹⁾ In meinem Buche „Der Gegenstand der Erkenntnis“ (1915, Petrograd, in russischer Sprache) habe ich zu zeigen gesucht, daß dieser Ausgangspunkt ganz falsch ist, und daß die Erkenntnistheorie und Ontologie nur von der unmittelbaren Evidenz des Seins überhaupt ausgehen kann. Vgl. in deutscher Sprache meinen Aufsatz „Erkenntnis und Sein“, Logos, 1928, Bd. XVII, Heft 2.

zweiten Person, viele „Du“ geben, was die Sprache durch „Ihr“ bezeichnet. Sowohl die zweite, als die dritte Person kann mit ihresgleichen in eine Mehrheit zusammengefaßt werden, nicht aber die erste. Sowohl „Ihr“ als „Sie“ ist nichts, als eine mechanisch-summenhafte Einheit von gleichartigen Teilen, ein Zusammenfassen von Einzelexemplaren derselben Art, wobei sich das Ganze von seinen Teilen qualitativ nicht unterscheidet. „Wir“ aber ist keine Summe, sondern eine organische Einheit zwischen Ungleichartigem, zwischen verschiedenen Gliedern. „Wir“ ist also überhaupt keine „Mehrzahl“, sondern eine wahre Einheit. Es ist zugleich hier der einzige Fall, wo Personalpronomina verschiedener Person, wo prinzipiell Ungleichartiges, verschiedenen Kategorien Zugehöriges, eine neue Einheit bildet.

Dazu gesellt sich eine andere merkwürdige Eigentümlichkeit des Wir. Es ist prinzipiell oder potentiell unbegrenzt, es kann alles Seiende überhaupt erfassen. Alle übrigen Seinskategorien, die in den Personalpronomen ausgedrückt werden, bleiben sozusagen unverbrüchlich fest an den Platz gebunden, der ihnen einmal zugewiesen ist. „Ich“ kann doch für mich kein „Du“ werden, und „Du“ — kein „Ich“, und „Er“ und „Sie“ ist wiederum etwas anderes, als sowohl „Ich“, als auch „Du“ und „Sie“. Freilich kann dieselbe Realität, die einmal als Ich erscheint, in nachträglicher, anderer Intention als ein „Er“ gegeben sein, wie wir es schon gesehen haben; und in einem Selbstgespräch kann ich meine eigene Person eventuell auch als Du anreden. Aber indem etwas „Er“ oder „Du“ wird, hört es eben damit auf, in dieser Beziehung zugleich „Ich“ zu sein; ebenso hört eine Instanz, die vorher mir ein „Du“ war, auf, „Du“ zu sein, insofern ich sie gegenständlich als ein „Er“ betrachte. „Wir“ aber läßt „ich“ und „du“ in seinem Schoße nicht ersterben, es drängt sie garnicht zurück. Und eben in dieser seiner Qualität, in der „ich“ und „du“ oder „ich“ und „ihr“ erhalten bleiben, kann es sich unbegrenzt erweitern und alles Seiende in sich potentiell schließen. Zwar setzt jedes praktisch verwirklichte „Wir“, als sein Korrelat, ein außerhalb stehendes „Ihr“, das Nicht-umfaßte, Fremde, Feindliche voraus: ob wir unter „Wir“ eine Familie, einen Freundeskreis, eine Klasse, ein Volk meinen — überall ist es notwendigerweise von der Vorstellung eines Ihr oder Sie — aller übrigen, an der Gemeinschaft unbeteiligten, ihr fremd gegenüberstehenden Menschen begleitet. Aber jede „Ihr“ und „Sie“ können zugleich auch in die Gemeinschaft eingehen, Mitglieder eines „Wir“ werden. Nicht nur die ganze Menschheit kann ein „Wir“ werden — und zwar nicht durch die Utopie einer realen Umwälzung in der Richtung auf den Kosmopolitismus, deren mögliche Verwirklichung in eine nebelhafte Zukunft verlegt wird, sondern ganz unmittelbar in jedem Bewußtsein, das die Worte „Wir, Menschen“ ausspricht — sondern alle Lebewesen, ja alle Kreatur überhaupt kann als „Wir“ gedacht werden, wie etwa in den Worten: „Wir, kreatürliche Wesen“. Und noch weiter hinaus kann auch die Einheit meiner, als Menschen, mit Gott selber als ein „Wir“ gedacht werden. Ja, jedes religiöse Bewußtsein, jedes religiöse Erlebnis, in dem Gott mir gegenüber als ein Du notwendigerweise erscheint und angeredet wird, ist schon eo ipso die Verwirklichung des großen Wir, in dem Ich und die ganze Kreatur mit Gott eine Einheit bilden. Auch ist das „Wir“ keineswegs, wie es vielleicht auf den ersten Blick scheinen möchte, an irgend eine Liebes- oder Solidaritätsgemeinschaft gebunden; im Gegenteil, jeder Menschenverkehr, jede Beziehung zwischen Menschen —

auch die des Hasses, der Feindschaft, des Antagonismus — ist eben als Verkehr schon die Verwirklichung eines „Wir“. Neben dem „wir lieben uns“, „wir sind Freunde, Gesinnungs- oder Volksgenossen“ geht das „wir hassen uns“, „wir sind Feinde“, „wir sind einander fremd“, „wir können nicht einig werden“ usw. einher. Sowohl die Solidaritäts- und Liebesgemeinschaft, als auch der antagonistische Verkehr fällt unter die formale, kategoriale Beziehung, die durch das „Wir“ ausgedrückt wird; auch der Streit, der Haß, der Kampf ist eben im formalen Sinne eine „Gemeinschaft“, eine Beziehung zwischen „ich“ und „du“, die notwendigerweise die Form des Wir-Bewußtseins und des Wir-Erlebnisses voraussetzt. Nur sowohl die Abwesenheit jeglicher Beziehung, als auch die kategorial ganz andersartige Beziehung des Menschen zu einer toten Sache, eben als zu etwas Totem, Unpersönlichem, einem reinem „Es“ fällt nicht unter die Kategorie des „Wir“.

Betrachten wir nun näher die „Ich-Du-Beziehung“, die wir als die „Wir-Beziehung“ bestimmt haben. Wie schon gesagt, kann diese Beziehung nicht als eine „äußere“, aus einer äußerlichen Begegnung stammende sein. Das „Wir“ als Ganzes setzt sich nicht nachträglich aus seinen Teilen zusammen. Denn es hat überhaupt keine „Teile“, sondern nur Glieder, die nur im Zusammenhang des Ganzen möglich sind und außer dieser Einheit gar nicht sein können. Das „Wir“ ist keine äußere Zusammensetzung von „Ich“ und „Du“, weil „Ich“ und „Du“ erst zugleich mit dem „Wir“ entstehen und ohne dasselbe gar nicht denkbar sind. Eben das müssen wir jetzt genauer nachweisen.

Wir haben gesehen, daß das „intuitive Ich“ einerseits eine Strebungs- und Aktivitätsinstanz, andererseits zugleich ein Absolutes, Unendliches ist, das mit dem Sein selber, insofern es unmittelbar für sich selbst, sich selber offenbar ist, zusammenfällt. Wie sind diese zwei Bestimmungen unter sich zu vereinigen? Sie enthalten unmittelbar einen Widerspruch; das Absolute als solches kann doch keine besondere Instanz, kein „Einzelnes“, kein eigentümlicher Punkt sein, weil es eben allumfassend ist. Das „Ich“, die „Persönlichkeit“, kann als Absolutes gar nicht gedacht werden; sie setzt notwendigerweise einen besonderen Ausgangspunkt und eine besondere, ihr allein eigentümliche Strebungs- und Aktivitätsrichtung voraus und kann deshalb mit dem „All“, mit dem Absoluten nicht zusammenfallen; als eine besondere Instanz, ist sie notwendigerweise ein Relatives, ein Teil von etwas Umfassenderem. Zugleich aber ist ihr ganzes Wesen im Absoluten gegründet, sie ist sich ihrer selber, als sozusagen eines Ausflusses des Absoluten bewußt. Sie ist keine Accidenz, die an etwas Anderem haften müsste, auch kein Erkenntnisinhalt, der für jemand Anderen da ist; sie ist eine wahre Substanz, ja, die einzige eigentliche Substanz — das, was da nicht gehabt wird, sondern wahrlich ist.

Diese unmittelbar einander widerstreitende Doppelheit der Bestimmungen kann nur auf eine einzige Art gedacht werden: das „Ich“ ist ein innerlich-organisches Glied eines Ganzen, und zwar so, daß das Ganze ihn nicht nur von außen umfaßt, sondern es innerlich durchflutet und sein inneres Leben ausmacht. Das Ich als Strebungsinstanz, als „eigentümliches Ich“ setzt das ihm entgegengesetzte, das Korrelat seiner voraus; und zwar muß hier, wie im physischen Sein, Wirken und Gegenwirken sich gleich, mindestens qualitativ gleich sein. Nicht ein „Nicht-Ich“, als rein-formal logischer kontradiktorischer

Gegensatz des Ich, sondern nur die auf mich wirkende und mir gleichartige ontologische Instanz bildet das Korrelat, durch das ich erst ein „Ich“ werde und mich als solches erfasse. Diese „Gleichheit“ aber zwischen der Wirkung und Gegenwirkung gründet sich für mich darauf, daß ich beides als Ausfluß einer und derselben Kraft, eines einzigen absoluten Seins erfahre, das mich selber durchflutet. Das ist eben der Sinn der „Wir-Beziehung“, in dem mir ein mir entgegenstehendes und wirkendes „Du“ erscheint, durch die Beziehung zu dem ich selber erst zu einem Ich, zu einer Persönlichkeit, also zu einem begrenzt Absoluten werde. Das Erste, das gegeben ist und wahrlich ist, ist nicht das Ich, auch nicht ein Wir, sondern das allumfassende, das Absolute, das nicht nur an sich, sondern auch für sich ist. Dieses Absolute wird aber sich selber bewußt, als eines Ichs, indem es sich als von einem Du begrenzt und zu ihm in Beziehung gesetzt bewußt wird. Psychogenetisch betrachtet: aus dem dumpfen, unbestimmten und unpersönlichen, potentiell-allumfassenden Lebens- und Seinsgefühl erwacht der Säugling zu einem Ich, indem er den auf ihn gerichteten Blick der Mutter — sowohl den liebevollen, als den drohenden — erfaßt und sich selber, als eine Gegeninstanz, dieser auf ihn gerichteten geistigen Wirkung entgegensetzt. Diesen Blick selber aber kann er erfassen, weil die Seele der Mutter ihm nicht etwas Fremdes, nur „äußerlich Gegebenes“ ist, sondern von vornherein ihm nicht nur wesensgleich, sondern auch sozusagen seinsidentisch ist; oder, mit anderen Worten, weil die Zweiheit hier nicht aus einer Zusammensetzung von unabhängigen Einzelnen, sondern im Gegenteil aus einer Differenzierung einer allumfassenden Einheit entsteht. Diese hier nur hypothetisch und hilfsweise herangezogene Entstehungsgeschichte ist zugleich als phänomenologische Analyse der Wesensstruktur des Ich- und Wir-Erlebnisses zu denken. Es ist eine gegenseitige Korrelation, die nicht als eine äußere, sondern als eine innerlich-organische gedacht werden kann. Daß das „Du“ dem „Ich“ „äußerlich“ ist, ist nur in dem Sinne wahr, daß hier eben eine gegenseitige Begrenzung stattfinden, daß also zur Wesensbestimmung des Ich gehört, daß es eben kein Du ist, und vice versa; aber indem das Ich eben, als ein „Nicht-Du“ (und zugleich das „Du“ als das einzige wahre „Nicht-Ich“) bestimmt wird, wird ihre gegenseitige Abhängigkeit voneinander und Zugehörigkeit zueinander offenbar. Und diese Zugehörigkeit ist nicht nur eine äußere, sondern zugleich eine innere: Nicht nur bezieht sich das „Ich“ auf das ihm gegenüberstehende „Du“, und wird beides von einem „Wir“ umfaßt, sondern, damit diese Beziehung statfinde, muß beiden Korrelationspunkten das Ganze, also auch jedem von ihnen das Andere, innewohnen. Das „Ich“ lebt notwendigerweise im „Wir“, nur weil das „Wir“ schon im tiefsten Grunde des Ich enthalten ist. Die Glieder sind im Ganzen auf die Art, daß das Ganze sie nicht nur umfaßt, sondern innerlich jedes von ihnen durchdringt.¹⁾

¹⁾ Vielleicht wird man unsere Behauptung, die Persönlichkeit, das Ich könne niemals, als etwas Absolutes und Selbstgenügsames, sondern nur als Korrelationspunkt gedacht werden, mit dem Hinweis auf die Gottesidee zu widerlegen versuchen. Gott sei doch als das Absolute und zugleich als Persönlichkeit gedacht. Die tiefere Betrachtung zeigt aber, daß auch hier das von uns Gesagte gilt. Für die metaphysisch-tiefste Gottesvorstellung, die in der Trinitätslehre ausgedrückt ist, ist nur jedes Glied der Dreieinigkeit eine „Hypostase“, eine „Person“, wogegen die Einheit als solche nur die Einheit des Wesens ist. Die Einheit ist hier also nicht

Hier müssen wir zu der Unterscheidung zwischen leiblichem und intuitivem Ich zurückkehren, von dem wir ausgegangen sind. Nichts stört so sehr das Eindringen in die Beziehung zwischen „Ich“ und „Wir“, als die ständige Orientierung an der rein-gegenständlichen Vorstellung des „Ich“, als einer zu einem Einzelleibe zugehörigen „psychischen Sphäre“. Vom Standpunkte des „leiblichen Ich“ ist die gegenseitige Durchdringung von „Ich“ und „Du“, die konkrete Alleinheit, die wir als das Wesen der betrachteten Beziehung aufzuweisen versuchten, eine pure Unmöglichkeit. Jedes „Ich“ ist doch an seinen eigenen Leib angewiesen, mithin von jedem anderen Ich ganz offenbar geschieden; die Beziehung kann hier eben nur als eine rein-äußerliche gedacht werden.

Wir haben nicht die Absicht, aus metaphysischem Hochmut diese empirisch-gegenständliche Betrachtungsweise, als eine nichtige, rein abzuweisen. Im Gegenteil, sie weist auf eine reale, philosophisch sehr wichtige Tatsache hin. Nur eins dürfen wir wohl zu Recht behaupten: diese Betrachtungsweise erschöpft eben das Wesen des Gegenstandes nicht; sie zeigt seine Peripherie allein, aus der es eben nicht erklärt werden kann und ein ewiges Rätsel bleiben muß, wie wir es schon vorher gesehen haben. Nur indem wir zu der unsichtbaren Tiefe des Menschenwesens und -lebens heruntersteigen, können wir ein adäquates Bild seiner erreichen. Wie schwerwiegend — in theoretischer wie praktischer Hinsicht — die Tatsache auch ist, daß die Menschen, in ihrem sinnlich-empirischen Leben an Einzelleibe gebunden, dadurch notwendigerweise von einander getrennt sind und sich nur äußerlich erfassen und von außen her aufeinander wirken können, — es besteht doch zugleich eine andere Schicht des Menschenseins, sozusagen eine andere Dimension — nämlich die Tiefendimension — wo es ganz anders zugeht. In dieser Tiefendimension, die eben der anderen, intuitiven Ich-Betrachtung zugänglich ist, wurzeln die Menschen in einem gemeinsamen Boden sind durch tiefe unterirdische Gänge oder Wurzeln miteinander verbunden, so daß durch sie alle ein Leben geht. Nun durch diese tiefere, unterirdische Lebens- und Wesenseinheit wird auch die äußere Begegnung und Wechselwirkung möglich, die die gewöhnliche Betrachtungsweise annimmt und die von ihrem Standpunkte aus ganz unerklärbar bleibt. Um ein althergebrachtes (von Plotin stammendes) Bild zu gebrauchen: wie die Blätter am Baume abgesonderte Wesen zu sein scheinen, die sich nur zufällig berühren, aber nicht innerlich durchdringen können, tatsächlich aber durch die Vermittlung der Zweige und Äste an einem Baume hängen und gemeinsame Wurzel haben, wodurch auch ein Lebenssaft, ein gemeinsames Leben sie alle durchdringt, so daß ein Blatt, vom Baume abgerissen, sofort hinwelkt und zu sein aufhört — ebenso gehören Einzelmenschen zu einer konkret-realen Einheit, sind in ihrer Vielheit Eines, und nur durch diese innere Einheit kann die äußere Zusammengehörigkeit und Wechselbeziehung entstehen, die ihr empirisch sichtbares Wesen beherrscht. Der Hinweis auf die räumliche Geschiedenheit der Menschenleiber, mithin auch der leib-

als Person, sondern als metaphysische Einheit von drei Personen, also als Einheit einer (absoluten) Gemeinschaft gedacht. Negativ hat der Pantheismus ganz recht: „Der Professor ist eine Person, Gott ist keine“ (weil Er eben mehr, als Einzelperson ist). Zugleich ist im christlichen Dogma des Gottmenschentums der auch in anderen Religionen schlummernde Gedanke, wonach Gott nicht ohne Beziehung zum Menschen gedacht werden kann, offen ausgedrückt, mithin auch die Idee eines Gottes, als einer absoluten in-sich-seienden Person, verneint.

gebundenen „Menschenseelen“ kann nicht die geistige Einheit widerlegen, in der und durch die die Menschen innerlich leben und die allein ihre äußere Vergemeinschaftung ermöglicht.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß hervorgehoben werden, daß die Einheit des Wir hier keineswegs eine ontologische Priorität über das Einzelwesen, das „Ich“ besitzt. Was wir behaupten, ist nur die strenge Korrelativität beider Instanzen. Weder entsteht das „Wir“ erst nachträglich, aus einer Zusammenfassung von zwei fertigen „Ich'en“, noch wird das „Ich“ aus einem (schon fertig gedachten) „Wir“ erst geboren. Im Gegenteil entsteht beides zugleich und ist nur in gegenseitiger Wechselbeziehung denkbar: weder das „Ich“ ist anders, als in einer Beziehung auf das „Du“, also als Glied einer „Wir“—Einheit denkbar, noch kann das „Wir“ anders gedacht werden, als eben in Form einer Einheit, die die Einheit von „Ich“ und „Du“ ist. Weder die Einheit, noch die Vielheit haben hier einen ontologischen Vorrang; primär ist hier im Gegenteil nur die konkrete Einheit, als Einheit der Einheit und der Vielheit, als ein gegliedertes Ganzes, daß sowohl Einheit, als Vielheit, sowohl „Wir“, als „Ich und Du“ zugleich ist.

Nur auf der Grundlage dieser konkret-organischen Einheit, die das „Ich“ von vornherein als lebendiges Glied des Seinsganzen auffaßt, nicht aber auf der die gewöhnliche Auffassung beherrschenden Grundlage eines abstrakt-punktartig gedachten absoluten „Ich“, kann sowohl eine adäquate Sozialphilosophie als auch eine ihrem Gegenstande wirklich entsprechende Philosophie des Geistes überhaupt aufgebaut werden.

Die Tragödie des Guten in „Brüder Karamasoff“.

(Versuch einer Darstellung der Ethik Dostojewskis).

Von *Sergius Hessen.*

1.

Besteht das Wesen jeder wahren Kunst in der symbolischen Mehrdeutigkeit ihrer Gebilde, wodurch sie ihre Tiefendimension erst erhalten und sich von der bloßen flachen Abbildung der Wirklichkeit unterscheiden, so hat diese Eigenart in den großen Romanen von Dostojewski ihren besonders prägnanten Ausdruck gefunden. Eine und dieselbe Handlung spielt sich hier in mehreren Plänen des Seins zugleich ab. Einmal — auf dem rein empirischen Plane, wo sie sich als ein Abenteuer-, ja als ein Detektiv-Roman abwickelt, wo seltsame Menschen auf eine sonderbare Weise vom Zufall hin- und hergetrieben und aneinander gestoßen werden; zugleich aber auch in einer tiefer liegenden psychologischen Schicht — als ein meistens vernichtender Kampf der in der Menschenseele ~~sich~~ zusammenstoßenden Leidenschaften. Und doch ist der Mensch bei Dostojewski keineswegs ein bloßer Spielball des Geschickes oder der eigenen Leidenschaft. Die beiden Wirklichkeitspläne weisen bei ihm immer auf eine tiefer liegende, reellere Realität hin — auf das metaphysische Sein der Ideen, die, weit davon entfernt bloße Gedankendinge zu sein, als echte bewegende Kräfte auftreten, deren innere Logik und tragischer Widerstreit über das Menschenschicksal zuletzt entscheiden. Ja, man könnte noch tiefer bohren und hinter dem metaphysischen Plan der Ideen die allerreellste Schicht entdecken, die mystische, von der Dostojewski einmal selber sagt: „Hier ringen Gott und Teufel, und der Kampfplatz — ist des Menschen Herz“. In der Art, wie alle diese Schichten miteinander verwoben und verwachsen sind, so daß das Jenseitige im Empirischen nicht nur versinnbildlicht wird, sondern es durchdringt, in ihm durchschimmert, besteht eben die Größe Dostojewskis als Dichter, das echt Symbolische und Prophetische seiner Kunst.

In den „Brüder Karamasoff“, die, trotz der ungeschriebenen gebliebenen Fortsetzung, das vollendetste Werk von Dostojewski bilden, ist jenes Verwachsensein der verschiedenen Weltpläne besonders sichtbar. Im Mittelpunkt des empirischen Planes steht hier die Frage nach dem Mörder des Vaters, — und die fatale Verwickelung dieser Frage in der Wirklichkeit, welche zu ihrer falschen Beantwortung durch das Gericht führt, läßt umso lauter ihren metaphysischen Klang vernehmen. Wer von den Brüdern Karamasoff schuld sei am Morde des Vaters? — um diese Frage dreht sich auch die metaphysische Handlung, die sich als eine ergreifende Dialektik des Guten entwickelt. Und ist auch empirisch keiner von den drei Brüdern der Täter, so erweist sich metaphysisch jeder von ihnen schuldig in seiner Art, während der empirische Mörder, der vermutliche außereheliche Sohn ihres Vaters, als bloßes Werkzeug ihrer gemeinsamen Schuld