

## Werk

**Titel:** Vom Anfang der Philosophie

**Autor:** Rickert, Heinrich

**Jahr:** 1925

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?51032052X\\_1925\\_0014|log15](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?51032052X_1925_0014|log15)

## Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)  
SUB Göttingen  
Platz der Göttinger Sieben 1  
37073 Göttingen

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

## VOM ANFANG DER PHILOSOPHIE<sup>1)</sup>.

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG).

I.

### Die drei Begriffe des Anfangs.

»In neuern Zeiten erst ist das Bewußtsein entstanden, daß es eine Schwierigkeit sei, einen Anfang in der Philosophie zu finden, und der Grund dieser Schwierigkeit, sowie die Möglichkeit, sie zu lösen, ist vielfältig besprochen worden. Der Anfang der Philosophie muß entweder ein Vermitteltes oder Unmittelbares sein, und es ist leicht zu zeigen, wie es weder das Eine noch das Andere sein könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung.«

Mit diesen Worten beginnt Hegel das erste Buch seiner »Wissenschaft der Logik« und erörtert dann das Problem des Anfangs der Philosophie genauer. Wir haben keine Veranlassung, auf seine Gedanken weiter einzugehen, sondern heben nur die Behauptung heraus, daß der Anfang entweder ein Vermitteltes oder ein Unmittelbares sein müsse, und daß er weder das Eine noch das Andere sein könne. Läßt das sich sachlich begründen, oder entsteht die Schwierigkeit, von der Hegel spricht, nicht vielmehr dadurch, daß das Wort »Anfang« mehrdeutig ist, und daher ein vermittelter »Anfang« in der einen Bedeutung eventuell sehr wohl mit einem unmittelbaren »Anfang« in der anderen Bedeutung verbunden werden kann?

<sup>1)</sup> Die Abhandlung steht im engen Zusammenhang mit Gedanken, die ich unter dem Titel »Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare« in dieser Zeitschrift (Bd. XII, S. 235 ff.) veröffentlicht habe. Doch bildet sie nicht die Fortsetzung des dort Gesagten, sondern gibt, wie schon ihr Titel vermuten läßt, das, was dem früher Gedruckten begrifflich noch vorangeht, dort aber nur ganz kurz angedeutet werden konnte.

Jedenfalls wird man gut tun, genau anzugeben, was man unter Anfang versteht, bevor man das Problem des Anfangs der Philosophie behandelt, und da zeigt sich dann zuerst eine doppelte Bedeutung, welche mehr noch als in der deutschen Sprache im Griechischen und Lateinischen zum Ausdruck kommt. Unter »Arche« und »Prinzip« versteht man in der Philosophie nicht so sehr das zeitlich Erste, als vielmehr das, was begrifflich allem anderen »vorangeht«. Wir wollen das Fremdwort Prinzip ohne weiteren Zusatz, wie es üblich geworden ist, nur für ein begrifflich Erstes verwenden und davon den bloß zeitlichen Anfang trennen. Dann ergibt sich die Möglichkeit, zu sagen: der zeitliche Anfang der Philosophie müsse zwar etwas Vermitteltes sein, ihr begrifflicher Anfang oder ihr Prinzip könne dagegen trotzdem etwas Unmittelbares bleiben.

Doch ist mit dieser Unterscheidung die Zahl der Bedeutungen, welche das Wort »Anfang« haben kann, noch nicht erschöpft. Man muß, auch wenn man von einem bloß zeitlichen Anfang absieht, sich fragen, ob man an den Anfang der Welt oder an den Anfang des Systems denken will. Beide Anfänge können eine begriffliche Priorität haben und etwas Unmittelbares sein, aber die Art ihrer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit ist eventuell sehr verschieden. Das läßt sich vielleicht am einfachsten durch eine geschichtliche Erinnerung klarmachen. Das Suchen nach dem Prinzip der Welt ist so alt wie die Philosophie. Das Bewußtsein dagegen, daß es eine Schwierigkeit sei, für den Aufbau des Systems einen Gedanken zu finden, der begrifflich allen andern Gedanken vorangeht, ist, wie Hegel mit Recht bemerkt, erst in neueren Zeiten von maßgebender Bedeutung geworden.

Wenn z. B. die griechischen Philosophen nach der Arche fragten, wollten sie wissen, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. Sie suchten also nach dem Prinzip alles Seins oder, wie Hegel sagt, nach dem »objektiven Anfang aller Dinge«. Der wurde als Wasser oder als Luft, als Apeiron oder als Nus bestimmt. Diese »Arche« steht insofern am »Anfang« der Welt, als alles andere Sein aus ihr erst folgt, und sie muß zugleich als das Unmittelbare gelten, im Vergleich zu dem das übrige Sein zu etwas nur Vermitteltem herabsinkt. In solcher Weise hat dann jede umfassende Philosophie nach dem Weltanfang als dem Weltprinzip und damit nach dem Unmittelbaren als dem aus einem anderen Sein nicht mehr Abzuleitenden gesucht. Man kann das Weltprinzip dabei auch an die Spitze der Darstellung bringen und damit zum zeitlich Ersten machen, wie z. B. das Johannesevangelium es mit dem Satz: »Im Anfang war der Logos«, tut. Doch bleibt eine Koinzidenz von zeitlichem

Anfang und Prinzip des Seins etwas Zufälliges. Es ist für den Weltgrund selbst unwesentlich, ob die Darstellung faktisch mit ihm beginnt.

Gibt es nun außer diesen zwei Anfängen noch einen dritten? Was meinten die Philosophen der neueren Zeit, wie z. B. Descartes, wenn sie nach dem begrifflich notwendigen Anfang ihres Denkens suchten? Damit war nicht das zeitlose Prinzip alles Seins gemeint, aber auch nicht nur der erste Satz der Darstellung, sondern man fragte nach dem Gebilde, an das man zuerst zu denken hatte, wenn man das System der Philosophie aufbauen wollte. Der Gedanke an das logisch Unableitbare und insofern Unmittelbare sollte das erste Glied des Systems sein, der Grundstein, auf dem alle folgenden Gedanken ruhten. Er war daher zuerst festzulegen, konnte aber dem Grundprinzip des Seins noch sehr fernstehen. Daher muß die Frage, womit die Welt selbst »anfängt«, von der Frage, was bei ihrer Darstellung im System an den Anfang gehört, sorgfältig geschieden werden, obwohl beide Fragen sich nicht auf einen bloß zeitlichen Anfang, sondern auf eine begriffliche Priorität beziehen, ja beide etwas Unmittelbares meinen, da auch das erste Glied des Systems nicht aus andern Gliedern abzuleiten ist.

Wir haben im ganzen also drei Bedeutungen des Wortes Anfang auseinanderzuhalten: erstens den zeitlichen und zufälligen Anfang oder den Ausgangspunkt, mit dem der Philosoph *f a k t i s c h* beginnt, und der kein Unmittelbares zu sein braucht; zweitens den begrifflichen und notwendigen Anfang, der als das *l o g i s c h* Unmittelbare zum Anfang des Systems gemacht wird, weil alle folgenden Gedanken auf ihm ruhen sollen; endlich drittens den Anfang, der als Prinzip alles Seins oder als Grund der Welt das *s a c h l i c h* oder ontologisch Unmittelbare zu nennen ist, weil aus ihm alle übrigen Weltteile herkommen. Scheidet man diese drei Begriffe des Anfangs und die damit zusammenhängenden zwei Begriffe des Unmittelbaren nicht voneinander, dann wird man nie zur Klarheit darüber kommen, womit das System der Philosophie als mit seinem ersten Gliede zu beginnen hat, um das zu leisten, was man mit Recht von einem System verlangt. Wir wollen uns im folgenden, wenn wir nach dem Anfang der Philosophie fragen, auf den an zweiter Stelle genannten *A n f a n g* des *S y s t e m s* beschränken und geben vorher nur noch etwas genauer an, wie dieser Anfang sich zum ontologischen Weltprinzip einerseits, zum zeitlichen oder faktischen Anfang als dem Ausgangspunkt der Darstellung andererseits verhält.

Man kann, um von allem bloß Zeitlichen zunächst abzusehen, meinen, daß Weltgrund und Systemanfang in unaufhebbarer Beziehung zueinander

stehen. Die Gliederung des Systems muß doch irgendwie der Gliederung des »Gegenstandes«, der darin dargestellt werden soll, also der Gliederung der Welt, entsprechen. Insofern darf auch der notwendige Anfang des Systems oder das logisch Unmittelbare vom Prinzip der Welt oder dem sachlich Unmittelbaren nicht ganz unabhängig gedacht werden. Noch mehr: es gibt tatsächlich Systeme der Philosophie, die das Weltprinzip schon in das erste Glied ihrer Darstellung bringen. Ist diese Reihenfolge nur zufällig? Gewiß nicht. Wir werden später selbst zu zeigen haben, worauf die notwendige Beziehung zwischen Systemanfang und Weltanfang beruht. Doch lassen wir diese Frage zunächst beiseite. Es gilt festzustellen, weshalb von einem notwendigen **Z u s a m m e n f a l l e n** des logischen und sachlichen Anfangs keine Rede sein kann, und das zeigt schon die andere Tatsache, daß in manchen Systemen der Philosophie Systemanfang und Weltprinzip faktisch weit auseinander liegen.

Ja man kann noch mehr behaupten: es gibt eine Art des philosophischen Denkens, für die jedes Voranstellen des Weltprinzips als Systemanfang geradezu eine Unvollkommenheit des Systemaufbaus bedeutet. Damit stoßen wir auf den Gegensatz des Kritizismus zum Dogmatismus, wobei unter Kritizismus nicht nur die Philosophie Kants, sondern jedes philosophische Denken zu verstehen ist, das mit Hilfe logischer Begründung zum Weltprinzip allmählich vorzudringen sucht. Nur der »Dogmatiker« glaubt, es lasse sich das sachlich Unmittelbare oder der Weltgrund logisch unmittelbar beim Beginn des Welt Denkens erfassen. Der kritisch geschulte Philosoph wird im »Anfang« des Seins vielmehr das **L e t z t e** sehen, über das er sich am Beginn des Systems noch jedes Urteils zu enthalten hat. Insbesondere, ob das **A** zugleich das **O** ist, oder ob, wie manche lehren, Arche und Telos zyklisch verbunden werden können, muß zunächst völlig in der Schwebe bleiben. Erst dann bekommt der Schritt für Schritt sich vollziehende Aufbau eines Systems seinen vollen Sinn. Vom logischen Anfang aus soll der Weg allmählich zum sachlichen Anfang oder zum nicht weiter ableitbaren Weltgrund hinführen. Hielte man die beiden Anfänge oder Unmittelbarkeiten nicht auseinander, so verlöre die Entwicklung eines gegliederten Gedankengefüges ihr eigentliches Ziel, und ein System der Philosophie als eine mit Hilfe von Gründen fortschreitende Darstellung des Weltganzen könnte man entbehren. Mit dem Anfang hätte man zugleich das Ende erreicht. Deshalb ist der Anfang des Systems, jedenfalls begrifflich, streng vom Anfang der Welt zu trennen, wie berechtigt im übrigen auch die Meinung sein mag, es müsse schon bei der Bestimmung des Systemanfangs darauf Rücksicht ge-

nommen werden, daß durch die Entwicklung des Systems hindurch vom Anfang bis zum Ende der Weltgrund oder das letzte Prinzip alles Seins gesucht und schließlich gefunden werden soll.

Vollzieht man aber die Trennung der beiden Anfänge *v o l l s t ä n d i g*, so kann man fragen, ob das Problem des Systemanfangs dann nicht doch mit der Frage nach dem zeitlichen Anfang zusammenfällt. Ist es nicht möglich, die Darstellung der Welt in sehr verschiedener Weise aufzubauen und trotzdem schließlich in jedem Fall zu einem Gedankengefüge zu kommen, das der Gliederung der Welt selbst irgendwie entspricht, also den Zweck der Philosophie erfüllt? Bekommt dann der Systemanfang nicht etwas Zufälliges und sinkt zum bloß zeitlichen Ausgangspunkt herab, falls in ihm jeder Hinweis auf den letzten Weltgrund fehlt? Müssen wir daher nicht die zuerst angegebene dreifache Bestimmung des Anfangs wieder fallen lassen und uns damit begnügen, den zeitlichen Anfang der Darstellung, der zufällig sein kann, von dem notwendigen und zeitlosen Prinzip der Welt zu trennen?

Um hierüber zur Klarheit zu kommen, halten wir uns vor allem wieder an die Philosophie der neueren Zeit, soweit sie dem Weltproblem mit vollem Bewußtsein das *E r k e n n t n i s p r o b l e m* voranstellt. Sie braucht darum nicht zu meinen, daß die Frage nach dem Prinzip des Seins sich in die Frage nach dem Prinzip des Erkennens auflöse, oder die Ontologie *n u r* noch als Logik zu treiben sei. Sie glaubt nur, daß der Weg zur Erfassung des Weltgrundes allein durch die Klarheit über das Wesen des Welterkennens hindurchführt. Das System der Darstellung ist dann notwendig mit dem Subjekt verknüpft, das die Welt durch ein Gedankengefüge erkennen will, und die erste Frage, welche dies Subjekt sich stellt, muß daher lauten: was ist im System voranzustellen als das, was *f ü r d a s e r k e n n e n d e S u b j e k t* sich als das Unmittelbare erweist? Damit aber wird der Begriff des logisch Unmittelbaren zu einem selbständigen Problem für den Aufbau des Systems, und die Frage danach fällt nicht mehr mit der Frage nach dem bloß zeitlichen Ausgangspunkt zusammen.

Das läßt sich besonders so deutlich machen: das erkennende Subjekt sucht Wahrheit über die Welt und verlangt für sein Denken nach einem Wahrheitskriterium. Dieses findet es in der *G e w i ß h e i t*, und es wird vor allem für den Anfang nach Gewißheit suchen. Dem ersten Gliede des Systems aber muß die vermittelte Gewißheit fehlen. So nimmt das Unmittelbare des Systemanfangs die Form des unmittelbar Gewissen an. Falls der Anfang, der nicht durch vorangehende Teile des Systems be-

gründet sein kann, ungewiß bleibt, schwebt alles Folgende, also das ganze System, sozusagen in der Luft. Die Darstellung muß daher mit etwas unmittelbar Gewissem beginnen, d. h. mit einem Gedanken, der in sich ruht, ohne einer Vermittelung zu bedürfen. Ein solcher Anfang des Systems kann aber nicht mehr bloß zeitlich und zufällig heißen, sondern ist als logisch notwendig ausdrücklich zu erweisen. Worin das besteht, was ohne Vermittelung als logisch Erstes in sich ruht, ergibt sich in keiner Weise von selbst, so daß es auch ohne Vermittelung gesagt werden konnte. Es muß vielmehr erst gesucht werden, und um es zu finden, sind Vermittelungen nötig.

Jetzt sehen wir unser Problem klar. Man braucht vor allem einen zeitlichen Ausgangspunkt, um von ihm zum eigentlichen Systemanfang zu kommen, und es ist zu beachten, daß man diesem Ziel in der Tat eventuell auf mehreren Wegen zustreben kann. Wenn nur das erreicht wird, was für das erkennende Subjekt sich als das logisch Unmittelbare erweist, so ist jeder Ausgangspunkt gerechtfertigt. Insofern kann der zeitliche Anfang der Philosophie zufällig genannt werden. Es hängt von der geschichtlichen Situation, eventuell auch von der individuellen Begabung oder Neigung des Philosophen ab, womit er faktisch sein Weltdenken beginnt. Gemeinsam aber bleibt allen kritischen Philosophen trotzdem die Aufgabe, ihre bloß zeitlichen Anfänge daraufhin zu prüfen, was in ihnen an unmittelbarer Gewißheit steckt, und was als vermittelt ausgeschaltet werden muß, falls man zu dem logisch Unmittelbaren als dem begrifflich notwendigen Anfang des Systems kommen will, der als erstes Glied des System-Ganzen in sich ruht und daher fähig ist, die folgenden vermittelten Glieder zu tragen.

Damit hat sich die Unterscheidung der drei Anfänge von neuem als in jeder Hinsicht notwendig erwiesen. Will man ein Beispiel, so kann man an Descartes denken. Sein Zweifel ist der zeitliche Anfang oder Ausgangspunkt, sein *Sum cogitans* der Anfang des Systems, und erst in der unendlichen Substanz findet er den Anfang der Welt. Das läßt sich dann so verallgemeinern: Von einem, wie wir auch sagen können, psychologischen Anfang, der sehr verschieden gestaltet sein kann, sucht der kritische Denker zunächst zum absolut Gewissen vorzudringen, um es als das logisch Unmittelbare an den Anfang des Systems zu stellen, und muß dabei das, was Anfang der Welt oder letztes ontologisches Prinzip ist, noch unbestimmt lassen.

## II.

## Das universale Minimum.

Von hier aus wird auch ein viel behandelter Begriff verständlich, durch den man oft versucht hat, den Anfang des Systems zu bestimmen, und dessen Erörterung in der Tat dazu dienen kann, unser Problem weiter zu klären.

Man sagt, die kritische Philosophie habe voraussetzungslos zu beginnen, und gewiß steckt darin etwas Richtiges. Aber das Wort ist zugleich mißverständlich. Wie will man zu denken auch nur anfangen, ohne irgend etwas vorauszusetzen? Ist der Anfang nicht vielmehr selbst schon Voraus-Setzung im eigentlichen Sinne, d. h. besteht das Anfangen des Systems nicht darin, daß man einen Gedanken allen anderen voraussetzt? Wollte man alle Voraussetzungen ausschalten, so käme man entweder in eine endlose Reihe oder zum reinen Nichts und könnte einen positiven Anfang des Systems nie erreichen. Jeder Anfang macht also notwendig irgendeine Voraussetzung, genauer: er ist selber Voraussetzung, d. h. der Philosoph nimmt bereits am Anfang etwas als feststehend an, und das allein kann man von ihm verlangen, daß seine Anfangs-Voraussetzung nicht auf einer weiteren Voraussetzung ruht oder durch sie erst vermittelt wird.

Will man trotzdem dem Begriff der Voraussetzungslosigkeit einen Sinn abgewinnen, so ist zu sagen: am Anfang der Philosophie dürfe nichts anderes als das Minimum dessen vorausgesetzt werden, was auch bei größter kritischer Vorsicht für das Denken der Welt unentbehrlich bleibt. So verstanden hat die Forderung der möglichst großen oder relativen Voraussetzungslosigkeit besonders dann Bedeutung, wenn man durch sie die Philosophie von den Spezialwissenschaften, d. h. von den Disziplinen, die sich auf Teile der Welt beschränken, unterscheiden will. Sie müssen spezielle Voraussetzungen machen, z. B. annehmen, daß es die Teilgegenstände, mit denen sie sich beschäftigen, als gesonderte Gebilde gibt. Sie brauchen nicht danach zu fragen, auf welchen Voraussetzungen solche Annahmen beruhen, ja sie können es nicht, falls sie nicht aufhören wollen, Spezialwissenschaften zu sein. So setzt die Physik die Körperwelt als einen für sich bestehenden Komplex ausgedehnter und aufeinander wirkender Dinge im Raum voraus, da sie sonst als Physik nicht anfangen könnte. Und mit andern Spezialdisziplinen steht es im Prinzip ebenso. Sie nehmen eine Reihe von Sätzen an, die nicht als unmittelbar gewiß in sich ruhen, ohne nach ihrer Begründung zu fragen. Bis zum



logisch Unvermittelten, nicht mehr durch andere Voraussetzungen Getragenen vorzudringen, haben sie als Teilwissenschaften keine Veranlassung. Sie schieben die Probleme, die in ihren Voraussetzungen stecken, zurück. Die Philosophie dagegen, welche Wissenschaft vom Weltganzen ist, darf so nicht verfahren. Gerade die vermittelten Annahmen der Spezialwissenschaften macht sie zum Problem, denn so allein vermag sie zu dem vorzudringen, was keiner Vermittlung mehr bedarf, weil es in sich ruht. Insofern ist die Philosophie in der Tat die voraussetzungsloseste aller Wissenschaften.

Das hat man oft erörtert, und es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Wohl aber ist der Begriff des Minimums an Voraussetzungen vor noch einem Mißverständnis zu schützen. Es muß nämlich nicht nur ein Minimum überhaupt, sondern ein *philosophisches* Minimum sein, und sobald man daran denkt, kann man zweifeln, ob die Philosophie unter den Wissenschaften in jeder Hinsicht der wenigsten Voraussetzungen bedarf. Die *speziellen* Voraussetzungen der Teildisziplinen freilich kann sie gewiß entbehren. Braucht sie aber als Wissenschaft vom Universum dafür nicht andere Voraussetzungen, die für die Teildisziplinen nicht notwendig sind? Sie will doch das Ganze der Welt erkennen, also mehr leisten als jede Spezialforschung. Diese Aufgabe muß sie sich von vornherein stellen, und schon damit sind gewisse Voraussetzungen verknüpft, welche die Sonderdisziplinen nicht machen. Ja, kann man nicht sagen, daß mit Rücksicht auf das Maximum an Erkenntnis, das die Philosophie sich zum Ziel setzt und für prinzipiell erreichbar halten muß, sie zugleich die voraussetzungsvollste aller Wissenschaften ist?

Hier sind wir an den Punkt gekommen, wo der Zusammenhang zwischen dem Anfang des Systems und dem Anfang oder Prinzip der Welt sich zeigt, d. h. wo das letzte Ziel der Philosophie, die Erkenntnis des Weltgrundes, schon das erste Glied des Gedankengefüges bestimmt, mit dem wir den Aufbau des Systems beginnen. Es setzen nämlich die Spezialwissenschaften nur die besonderen Teile der Welt voraus, mit denen sie sich beschäftigen, die Philosophie dagegen muß voraussetzen, daß es ein Welt Ganzes gibt, zu dem die Teile als Glieder gehören, daß also der Welt ein letztes Prinzip zugrunde liegt, welches alle Teile zu einem gegliederten Ganzen zusammenschließt. Was das Weltganze ist, und wie es sich gliedert, bleibt am Anfang des Systems nach wie vor dahingestellt. Aber daß es ein gegliedertes Weltganzes gibt, steht für die Philosophie von vornherein fest, und insofern ist sie in der Tat die voraussetzungsvollste aller Wissenschaften zu nennen.

Wollen wir über die Bedeutung dieses Umstandes für den Systemanfang zur vollen Klarheit kommen, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die kritische Forderung nach einem Minimum an Voraussetzungen in gewisser Hinsicht unangetastet bleiben kann. Das System braucht am Anfang keine Voraussetzungen über den Inhalt der Welt zu machen, sondern hat sich auf Voraussetzungen über die Form ihrer Erkenntnis zu beschränken. Nur daran, daß sie Erkenntnis des Weltganzen überhaupt zu geben hat, muß sie denken. Das aber hat sie dann freilich bei jedem ihrer Schritte, auch bei ihrem ersten, ja besonders bei ihm zu tun, und dieser Umstand ist für die Gestaltung ihres Anfangs nicht bedeutungslos. Sie muß so beginnen, daß ihr Anfang bereits auf das Ende, d. h. auf die Erkenntnis des Weltganzen hinweist, und daraus folgt: schon das erste Glied des Systems muß einen universalen Charakter zeigen, d. h. zwar noch nicht das Ganze, aber ein Ganzes sein.

Mit Rücksicht auf das, was wir bisher festgestellt haben, bedeutet das: soll der Systemanfang das im angegebenen logischen Sinn Unmittelbare umfassen, dann ist das Unmittelbare von vornherein als ein Ganzes oder als eine »Welt« zu behandeln, denn nur so gehört es als notwendiges Glied in das System der Weltwissenschaft. Das bestimmt dann den Begriff des kritischen Minimums näher. Die möglichst große Voraussetzungslosigkeit genügt für sich allein noch nicht. Das Minimum darf nicht ein, wenn auch noch so großer Teil des Unmittelbaren sein, sondern erst mit einem universalen Minimum, d. h. mit dem All des Unmittelbaren ist der volle Anfang des Systems erreicht. Jede Partikularität ist auszuschließen, oder genauer: solange man beim Partikularen bleibt, hat man noch keinen vollen Anfang der Philosophie, d. h. noch nichts, was als erstes selbständiges Glied des Systems gelten kann, sondern im günstigsten Fall einen bloß zeitlichen Anfang, den man dazu benutzt, um von ihm aus zum universalen Minimum vorzudringen.

So verstehen wir, weshalb eine universale Forderung in formaler Hinsicht ergänzend zur kritischen Forderung hinzutreten muß. Erst die Verbindung von Unmittelbarkeit und Allheit gibt dem Anfang die Tragfähigkeit, welche die Weltwissenschaft für ihr Fundament braucht. Schon bei der Festlegung des logischen Grundsteins muß man daran denken, welches Gebäude auf ihm errichtet werden soll. Deshalb ist das universale Moment nicht weniger als das kritische zu berücksichtigen, falls man wissen will, was es mit der »Voraussetzungslosigkeit« der Philosophie auf sich hat.

## III.

## I c h u n d N i c h t - I c h .

Nachdem die Aufgabe bestimmt ist, gehen wir dazu über, die Richtung zu erörtern, in der wir ihre Lösung zu suchen haben. Worin besteht das Minimum an Voraussetzungen, das tragfähig genug ist, um erstes Glied im Erkenntnismaximum zu sein? Bei der Beantwortung dieser Doppelfrage stellen wir die kritische Forderung nach möglichst großer Voraussetzungslosigkeit voran. Wir wollen also zunächst nur wissen: was ist unmittelbar in dem Sinne, daß es für das erkennende Subjekt unmittelbare Gewißheit besitzt?

Schon die Antwort darauf kann, wie wir sahen, nicht »aus der Pistole geschossen« werden, d. h. nicht mit dem zeitlich ersten Satz des Systems fertig vor uns stehen. Es gilt in der Philosophie nicht, auf irgendein beliebiges Unmittelbares hinzuweisen. Damit wäre im Prinzip nichts geleistet. Wir suchen vielmehr den B e g r i f f des Unmittelbaren, und zu seiner Bestimmung sind Vermittelungen nötig. Nur durch sie hindurch dringen wir zu d e m Unmittelbaren vor, das sich zum ersten Glied des Systems eignet. Es schadet daher auch nichts, wenn unser zeitlicher Anfang oder Ausgangspunkt sich später als sehr vermittelt erweisen sollte. Wir haben den Begriff des Unmittelbaren noch nicht und sind daher auch noch nicht in der Lage, die zufälligen Bedingungen auszuschalten, die uns als Individuen und als Kindern eines besonderen Zeitalters anhaften. In ihnen mag als dem nur zeitlichen Ausgangspunkt eine Fülle von Vermittelungen und unkritischen Voraussetzungen stecken. Um nach Möglichkeit wenigstens von unserer individuellen Person loszukommen, streben wir ausdrücklich Fühlung mit dem früheren Denken an, das sich um den Begriff des Unmittelbaren bemüht hat, und fragen, was bisher den Philosophen geeignet schien, zum Anfang des Systems gemacht zu werden. Die darin vorliegende Arbeit können wir für unseren Zweck benutzen.

Der Begriff des Unmittelbaren ist für sich betrachtet negativ. Er weist alles Vermittelte ab und enthält insofern lediglich ein Problem: was bleibt als unmittelbar übrig, wenn alles Vermittelte ausgeschaltet ist? Trotzdem denkt man dort, wo man die Beschränkung auf das Unmittelbare als kritische Forderung stellt, noch an etwas anderes als an die bloße Weglassung aller Vermittelungen, und zwar liegt ein Hinweis auf eine nähere Bestimmung bereits dann vor, wenn man das Unmittelbare, wie es allgemein üblich ist, das unmittelbar G e g e b e n e nennt. Das Wort »ge-

geben« verliert nämlich seinen Sinn ohne Voraussetzung eines Ich oder eines »Subjekts«, dem etwas gegeben ist. Unmittelbar gegeben kann nur das sein, was i c h unmittelbar habe, und mit dem m i r Gegebenen soll daher das Denken über die Welt beginnen, um alles, was ich erst durch Vermittlungen erfasse, auszuschalten.

Diese Bestimmung des logischen Anfangs wird den Meisten wohl als selbstverständlich erscheinen, und durch sie erhält die kritische Forderung in der Tat erst ihre Begründung. Aus dem Problem des Anfangs als eines Erkenntnisproblems ist das erkennende Ich nicht fortzudenken. Zugleich darf man die Tragweite dieser »Selbstverständlichkeit« nicht unterschätzen. In dem Begriff des »mir unmittelbar Gegebenen« steckt von vornherein ein *Doppeltes*: ein Ich als »Subjekt«, dem etwas unmittelbar gegeben ist, und ein dem Ich gegebenes »Objekt«, welches den Charakter der Unmittelbarkeit trägt. Beide Glieder dieser Alternative sind zu berücksichtigen, wo man zu einem Anfang des Systems kommen will, der a l l e unentbehrlichen Voraussetzungen einschließt. Das Unmittelbare als *G a n z e s* kann nicht etwa n u r als unmittelbar gegebenes Objekt gefaßt werden, wie man es oft gedankenlos tut, wo man vom unmittelbar Gegebenen spricht, sondern erst durch die Beziehung auf ein Ich als Subjekt wird dieser Begriff vollständig und wahrhaft denkbar. Wollen wir also das unmittelbar Gegebene in seiner *T o t a l i t ä t* zum Anfang der Philosophie machen, so dürfen wir den Begriff eines Ich schon im ersten Gliede des Systems nicht ignorieren.

Ein Blick auf die Vergangenheit der Philosophie kann das bestätigen. Das Ich wird für das im angegebenen Sinne kritische Denken nicht selten von geradezu entscheidender Bedeutung. Man braucht nur daran zu erinnern, welche Rolle es dort gespielt hat, wo man in der neueren Zeit systematisch nach dem logischen Anfang des Systems suchte. Ausführungen von Descartes dürfen in dieser Hinsicht als klassisch gelten und haben eine übergeschichtliche Bedeutung. Der große Denker beginnt zwar faktisch, wie wir sahen, mit dem Zweifel. Aber der ist für ihn nur Vorarbeit. Er braucht den, wie seine Schriften zeigen, in jeder Hinsicht zeitlich bedingten Ausgangspunkt als Mittel, um mit seiner Hilfe zu dem zu kommen, was unmittelbar gegeben ist, und er findet dann den eigentlichen Anfang des Systems in sich selbst. Deshalb setzt er das »ich bin« an die Spitze, ohne die Absicht, damit schon etwas über den Anfang der Welt auszusagen. Der Zweifel hat diese erste positive Wahrheit aus allem Vermittelten als das unmittelbar Gewisse herausgelöst. An ihr zu zweifeln, ist schon deshalb unmöglich, weil ich, auch

um zu zweifeln, als Ich existieren muß und daher nicht einmal zweifeln könnte, wenn der Satz »Ich bin« falsch wäre. Von der näheren Bestimmung, die das »Ich bin« zu einem »Sum cogitans« ausgestaltet, sehen wir dabei ab. Descartes ist uns nur ein Beispiel für jenen Typus der kritischen Philosophie, der in der neueren Zeit maßgebend wird. Wir können uns daher auf das Ich als den logischen Anfang des Systems beschränken.

Werden nun auch wir im Einklang mit weit verbreiteten Ansichten von »uns selbst« ausgehen, um den Begriff des Unmittelbaren näher zu bestimmen, und dann das Ich an den Anfang des Systems setzen? Als zeitlicher Anfang scheint es auf jeden Fall geeignet. Es gibt nichts Gewisseres als das eigene Ich und insofern keinen besseren Ausgangspunkt für eine Philosophie, die kritisch mit etwas absolut Gewissem beginnen will. Die Frage, ob wir damit schon das Ganze des Anfangs haben, lassen wir beiseite und nehmen nur an: das Ich ist ein Unmittelbares. Dementsprechend muß das Vermittelte als Nicht-Ich bezeichnet werden. Damit sind wir vor die Aufgabe gestellt, die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich zu ziehen, falls wir wissen wollen, was in den Anfang des Systems aufgenommen, und was von ihm ausgeschlossen werden soll.

Doch sofort ist darauf hinzuweisen, daß die Gegenüberstellung von Ich und Nicht-Ich nicht in jeder Beziehung als eindeutig gelten darf. Wie im unmittelbar Gegebenen finden wir auch im Ich als Totalität etwas Doppeltes, und das wird insofern wesentlich, als das eine Glied, welches als Objekt dem Ich-Subjekt gegenübertritt, ebenfalls Nicht-Ich genannt werden kann. D i e s Nicht-Ich aber gehört so gut zum Unmittelbaren wie das Ich, ja es ist das unmittelbar Gegebene selbst. Wir müssen daher zwei Arten des Nicht-Ich unterscheiden und dementsprechend von einem Ich im engeren und im weiteren Sinne reden.

Das eine Nicht-Ich bleibt mit dem Begriff des Ich notwendig verknüpft, und das ist aus dem Wesen des Ich leicht zu verstehen. Ein Ich ohne jedes Nicht-Ich läßt sich für sich allein als ein Ganzes nicht denken. Zum Subjekt gehört ein Objekt, ja diese Begriffe werden nur in ihrer gegenseitigen Beziehung aufeinander verständlich. Daher muß auch das Ich am Anfang der Philosophie, falls damit der ganze Anfang gemeint sein soll, so verstanden werden, daß er sich in ein Ich im engeren Sinne und ein Nicht-Ich spaltet. Das dem Ich unmittelbar Gegebene und notwendig mit ihm verknüpfte Nicht-Ich wollen wir das i m m a n e n t e Nicht-Ich nennen. Das Ich im weiteren Sinne als ganzer Anfang umfaßt dann also das Ich im engeren Sinne und das ihm immanente Nicht-Ich als Doppeltheit von Ich-Subjekt und Ich-Objekt.

Dieser Totalität der Ich-Welt, die wir dem Unmittelbaren gleichzusetzen und zum Anfang der Philosophie zu machen *v e r s u c h e n*, tritt ein anderes Nicht-Ich gegenüber, das jenseits jeder Beziehung auf ein Ich, also außerhalb der Ich-Welt liegt, und das wir daher als das *t r a n s z e n d e n t e* Nicht-Ich bezeichnen. Erst mit ihm ist das Gebiet bestimmt, das, weil es nicht mehr in die Ich-Welt fällt, am Anfang problematisch bleiben muß. Zuerst haben wir es nur mit dem Ich und dem ihm immanenten Nicht-Ich zu tun und zu fragen, wie dieser Doppelbegriff zu bestimmen ist, falls er die Forderungen erfüllen soll, die wir an den Anfang des Systems stellen.

Die kritische Forderung nach einem Minimum an Voraussetzungen scheint durch ihn restlos erfüllt. Dem eigenen Ich kann niemand die unmittelbare Gegebenheit absprechen und ebensowenig dem, was diesem Ich als immanentes oder von ihm »vorgestelltes« Objekt, wie man zu sagen pflegt, gegenübertritt. Beide Seiten einer solchen Ich-Welt scheinen mit Rücksicht auf ihre unmittelbare Gewißheit in sich zu ruhen. Die Existenz des Ganzen kann nicht weiter begründet werden, und sie bedarf der Begründung durch andere Voraussetzungen auch nicht. Die Wahrheit der beiden Sätze »Ich bin« und »Das mir unmittelbar Gegebene ist« leuchtet ohne weitere Vermittelungen ein. Das sagt aber nicht, daß dieser Doppelsatz eine in jeder Hinsicht bestimmte und nur *e i n e* Bedeutung hat. Wir müssen daher noch näher auf ihn eingehen, weil sonst die weitere Frage sich nicht beantworten läßt, ob er auch in dem Sinne *u n i v e r s a l* ist, wie wir es vom Anfang verlangen. Dabei kommt es vor allem auf den Begriff des Ich-Subjekts an, denn von seiner Bestimmung hängen die anderen Begriffe ab. Was unter dem immanenten Objekt verstanden werden muß, wird unzweideutig, sobald wir wissen, was wir unter dem Ich zu verstehen haben. Kennen wir seinen Begriff genau, dann können wir über den Begriff des ganzen Anfangs nicht mehr im Zweifel sein. Wir stellen daher zuerst die Frage, was ist in unserem versuchsweise angenommenen Anfang mit dem Worte Ich gemeint?

In gewisser Hinsicht wird man auch das für selbstverständlich halten. Jeder weiß, was er meint, wenn er Ich sagt, denn niemand verwechselt sich selbst mit einem anderen. Von hier aus läßt sich ohne Schwierigkeit das Nicht-Ich bestimmen, und zwar sowohl das immanente wie das transzendente. Einen Zweifel darüber, was Ich und was dementsprechend Nicht-Ich sei, gibt es höchstens bei gewissen Formen der seelischen Erkrankung, und diese haben bei der Behandlung unseres Problems keine Bedeutung. Genügt es also nicht, wenn wir feststellen: unter dem Ich

ist die eigene Person oder das »Selbst« zu verstehen und unter dem immanenten Nicht-Ich alles, was ihm unmittelbar gegeben ist? Dann brauchen wir uns über den Begriff des transzendenten Nicht-Ich nicht weiter den Kopf zu zerbrechen. Es kommt hier lediglich auf dessen negative Bestimmung an. Alles, was nicht zur Welt des Ich gehört, ist am Anfang als ungewiß auszuschalten.

Es läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß wir auf diese Weise einen bestimmten Begriff der Ich-Welt erhalten. Die Frage ist nur die: haben wir darin auch einen brauchbaren Anfang des Systems? Zu einer Antwort suchen wir dadurch zu kommen, daß wir nicht nur angeben, was in diesen Anfang gehört, sondern auch was wir ausschalten, d. h. als transzendentes Nicht-Ich problematisch machen müssen, um dann zu sehen, ob wir damit zu einem in sich klaren und logisch konsequent vollziehbaren Gedanken eines Ganzen kommen.

Soll das Ich ein Individuum sein, so wird auch das immanente Nicht-Ich in seiner Totalität als ein individuelles Gebilde bestimmt. Dementsprechend hat Schopenhauer den Satz »Die Welt ist meine Vorstellung« an den Anfang der Philosophie gesetzt. Beschränkt man aber den Anfang des Systems konsequent darauf, dann wird man notwendig zu jener Annahme geführt, die man früher Egoismus nannte und die heute Solipsismus heißt: es gibt allein mich selbst und das, was ich vorstelle. Da müssen wir fragen: kann man das, wenn auch nur versuchsweise oder vorläufig, für richtig halten? Noch mehr: ist das überhaupt denkbar? Wir sehen also davon ab, was der Solipsismus als endgültiges »System der Philosophie« bedeuten würde. In dieser Form wird er ja nur selten vertreten. Auch diejenigen, die mit ihm das Denken anfangen, geben in der Regel zu, ja versichern eifrig, daß man dabei nicht stehen bleiben könne. Als Ende der Philosophie sei das eine Absurdität. Doch darauf kommt es hier nicht an. Wir haben lediglich festzustellen, ob im Solipsismus überhaupt ein in sich klarer Begriff steckt, oder ob dieser »Standpunkt« nicht vielmehr schon als bloßer Anfang untauglich ist, weil er sich durch seine eigenen Konsequenzen aufhebt.

Will man hierüber Klarheit, so ist vor allem auf die Ausnahmestellung zu achten, die dabei das eigene Ich erhält. Alles soll in mein Selbstbewußtsein fallen. Daraus folgt unausweichlich, daß jedem fremden Individuum eine Existenz von der Art, wie ich selbst sie besitze, als unmittelbar gewiß abgesprochen werden muß. Das Du verwandelt sich mit andern Worten restlos in meine Vorstellung und hört damit auf, das zu sein, was man sonst unter einem Du versteht. Ein Du gibt es für diesen

Standpunkt überhaupt nicht mehr. Da müssen wir von neuem fragen: kann man das Selbstbewußtsein als etwas denken, das mit seinen ihm immanenten Objekten für sich allein als Welt des unmittelbar Gewissen besteht?

Vielleicht wird man sagen, daß daraus begrifflich keine Schwierigkeit erwachse. Kann ich doch sogar faktisch »allein« sein. Warum soll ich mich also am Anfang der Philosophie mit meinen Vorstellungen nicht allein denken? Gewiß vermag ich das, aber es kommt alles darauf an, was man unter »allein« versteht. Allein kann ich nur in einem Sinne sein, der zugleich den Gedanken des Solipsismus ad absurdum führt. Allein bedeutet dann nämlich soviel wie einsam, und dieser Begriff verliert seinen Sinn, wenn man dabei nicht an eine Gemeinschaft denkt, von der man sich getrennt hat. Ja, grade das Ich, das sich »allein«, d. h. einsam weiß, muß eine Gemeinschaft von anderen, ihm in ihrem Sein koordinierten Individuen voraussetzen. Ein einsames Ich als »Welt« gibt es nicht und kann es nicht geben. Ein eigenes, individuelles Ich läßt sich nicht einmal denken, ohne daß der Gedanke an eine fremde Person ergänzend hinzutritt. Setzt man das eigene Ich als existierend voraus, so hat man damit implicite ein Du vorausgesetzt. Es kommt nur darauf an, das ausdrücklich zur Klarheit zu bringen: zum Wesen des »ipse« im Sinne des Solipsismus gehört es, nie »solus« sein zu können.

Wir stoßen damit auf dasselbe Prinzip, das schon einmal seinen Ausdruck fand, als wir von der unaufhebbaren Beziehung des Ich-Subjekts auf ein ihm gegebenes Objekt sprachen. Das Wesen des »heterothetischen« Denkens braucht in seiner Allgemeinheit nicht genauer erörtert zu werden. Es genügt, wenn wir kurz darauf hinweisen: manche Begriffe verlieren jeden Sinn, falls man sie nicht zusammen mit andern Begriffen denkt. Der eine fordert den andern als notwendige Ergänzung, und erst das aus beiden bestehende Ganze ist wahrhaft denkbar. Gewiß können wir das eine Glied einer solchen Korrelation begrifflich von dem andern trennen, aber wir müssen es dabei zugleich auf das andere beziehen, weil sonst nicht einmal die begriffliche Trennung möglich wäre. In der Regel sind solche Begriffe Glieder einer Alternative und bilden zusammen eine Totalität, in der weder das eine noch das andere Glied fehlen kann. Zu ihnen gehört auch der Begriff des »Selbst« als der des eigenen, individuellen Ich. Er hat Bestand lediglich als Glied des umfassenderen Begriffs einer Ich-Du-Korrelation. Gleichgültig ist, welche Seite man zuerst nennt. Die Entscheidung darüber betrifft die Frage nach dem zeitlichen und zufälligen Ausgangspunkt. Logisch ist das eine Glied so notwendig wie



das andere, und keines von beiden besitzt eine Priorität. Damit leuchtet die logische Absurdität des solipsistischen Anfangs ein. Er versucht, in einem Ganzen, das aus zwei notwendig zusammengehörigen Gliedern besteht, dem einen eine Vorzugsstellung vor dem andern einzuräumen, durch die es seinen Bestand verlieren würde. Das Du kann man sowenig ausschalten wie das Ich, und das Du als bloße Vorstellung des eigenen Ich ist nicht mehr das Du der Ich-Du-Korrelation, deren beide Glieder logisch zu koordinieren sind.

Wollen wir trotzdem das Ich an den Anfang setzen und nur das ihm immanente Nicht-Ich anerkennen, so ist die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich in neuer Weise zu ziehen. Das immanente Nicht-Ich darf nicht nur aus den dem eigenen Ich unmittelbar gegebenen Objekten oder aus »meinen« Vorstellungen bestehen, d. h. das Ich darf nicht nur das eigene Ich oder Selbst bleiben. Der versuchsweise angenommene Anfang hat sich also als unbrauchbar erwiesen. Sein Begriff läßt sich nicht konsequent zu Ende denken, ohne über sich hinaus zu führen.

#### IV.

#### Gemeinschaftsbewußtsein und Inhaltsbewußtsein.

Welchen Weg aber werden wir dann einschlagen, um zu dem Ich zu kommen, das wir zur Bestimmung einer neuen Ich-Welt brauchen, die so weit ist, daß in ihr auch das unmittelbar gewisse Du Platz findet?

Fassen wir das Resultat noch einmal zusammen. Der Solipsismus ist ein Unbegriff, d. h. ein logisch unvollziehbarer Gedanke. Ein »einziges« Selbst als Ganzes ist eine *contradictio in adjecto*. Das Selbstbewußtsein kann lediglich ein Teil des Ganzen sein, das wir suchen, denn das individuelle Ich oder die eigene Person ist nur als sozialer Begriff denkbar. Das Selbstbewußtsein muß daher zum Gemeinschaftsbewußtsein erweitert werden, falls wir nicht bei ihm als einem Gedankenfragment stehen bleiben wollen, und das kann nicht unsere Absicht sein, wo der Anfang des Systems in Frage steht. Wir dürfen nie vergessen: nicht ein Stück, sondern ein Ganzes brauchen wir. Daraus scheint sich zu ergeben, daß, falls wir überhaupt das Ich als Ausgangspunkt beibehalten wollen, wir das System mit dem Gemeinschaftsbewußtsein zu beginnen haben. Was notwendig zu ihm gehört, wäre dann als das unmittelbar Gewisse zu bezeichnen, und die ganze übrige Welt bliebe problematisch. Kommen wir damit zu einem brauchbaren ersten Gliede des Systems?

Die Frage, ob auf diese Weise die kritische Forderung erfüllt wird, brauchen wir nicht zu stellen, d. h. es kann unerörtert bleiben, ob der Inhalt der Ich-Du-Korrelation das Gebiet des unmittelbar Gegebenen nicht transzendiert. Uns interessiert jetzt die universale Forderung, d. h. die Frage, ob das Gemeinschaftsbewußtsein in Wahrheit das Ganze des unmittelbar Gegebenen zu umfassen vermag. Dabei nehmen wir dies Bewußtsein so weit wie möglich, denken also das eigene Ich im Zusammenhang mit allen Wesen, die ihm als Du-Persönlichkeiten gegenüber treten können. Das bedeutet im Prinzip keinen neuen Schritt über das bisher Gesagte hinaus, und unter den so gewonnenen Begriff fällt dann gewiß ein sehr großer Teil der unmittelbar gewissen Welt. Ja, es läßt sich nicht leugnen, daß ein solches Gemeinschaftsbewußtsein für einige Gebiete der Philosophie den Rahmen abgeben kann, über den hinauszugehen keine Veranlassung besteht. Es umschließt die soziale Welt der Persönlichkeiten, in der wir selbst als Persönlichkeit leben, und auf die sich weitaus das meiste in unserem Wollen und Handeln bezieht. Die »praktische Philosophie« könnte damit also vielleicht beginnen.

Auch die Philosophie überhaupt, die von vornherein daran denkt, daß sie universale Wissenschaft im weitesten Sinne ist? Die Antwort darauf ist einfach. Wir haben eine Fülle von unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalten, die sich nicht auf Personen und ihr Verhältnis zueinander beziehen, und damit sinkt auch der Inhalt des zum Gemeinschaftsbewußtsein erweiterten Selbstbewußtseins zu einem partikularen Gebilde im Umkreis des unmittelbar Gegebenen herab. Wir würden uns noch immer auf einen zu engen Kreis beschränken, wenn wir versuchten, die Welt des Unmittelbaren in ihrer Totalität vom Gemeinschaftsbewußtsein her begrifflich zu bestimmen. Dazu eignet es sich im Prinzip nicht besser als das Bewußtsein des Selbst. Für eine wahrhaft umfassende Philosophie wird die Ich-Du-Relation auch in der denkbar weitesten Form zu einer speziellen Angelegenheit.

Dieser Umstand muß uns daran zweifeln lassen, ob das Ich als Selbst im Anfang der Philosophie noch eine maßgebende Rolle spielen darf. Schon jetzt sollte einleuchten: in der scheinbar so selbstverständlichen Bevorzugung des individuellen Ich am Anfang einer Theorie des Weltganzen steckt eine philosophische Gefahr. Wir dürfen nie hoffen, von einem bloßen Stück des unmittelbar Gewissen zum universalen Minimum vorzudringen. Wir verbauen uns, sobald wir dem eigenen Ich eine theoretische Ausnahmestellung einräumen, von vornherein den Blick auf die Fülle der unmittelbar gegebenen Welt. Dafür wären noch andere Gründe

als die genannten anzuführen, aber schon das, was wir an der Ich-Du-Korrelation zeigen konnten, berechtigt uns, zu sagen: es ist einfach nicht wahr, daß ich meiner selbst gewisser bin als der übrigen Welt. Ist einmal der Widersinn des Solipsismus durchschaut, dann ergibt sich eine Erweiterung des Bewußtseinsbegriffs, die den Beziehungspunkt für das Unmittelbare über die eigene Person oder das Selbst hinausverlegt, als kritisch ebenso gerechtfertigt, wie sie im Interesse der universalen Forderung notwendig ist.

Werden wir nun aber darum das Ich als Ausgangspunkt für die Bestimmung der Welt des Unmittelbaren ganz aufgeben? Auch das ist unmöglich, solange wir sagen, daß das Unmittelbare das unmittelbar Gegebene ist, und daran müssen wir festhalten, damit der Begriff des Unmittelbaren im Zusammenhang mit dem des unmittelbar Gewissen bleibt und nicht völlig leer wird. Dann aber brauchen wir auch ein Ich oder Subjekt, für welches das Unmittelbare als gegeben besteht. Kommen wir also jetzt zu einer unlösbaren Schwierigkeit?

Wir konnten bisher nur zeigen, daß das *i n d i v i d u e l l e* Ich oder die eigene Person sich zur Bestimmung der Totalität des Unmittelbaren nicht eignet. Läßt sich das Wort Ich nicht noch anders verstehen als so, daß es das Selbstbewußtsein bedeutet? Schon die vorher angestellte Ueberlegung, nach welcher das eigene Ich dem Du und dann beide zusammen der unpersönlichen und asozialen Welt der Sachen, soweit sie unmittelbar gewiß sind, logisch koordiniert werden müssen, weist, falls man diese Totalität in ihrer Gegebenheit nehmen will, auf ein Bewußtsein hin, für welches auch das eigene Selbst sich von vornherein als ein Bewußtseins*i n h a l t* neben anderen Bewußtseinsinhalten darstellt. Darf dies Bewußtsein nicht als Beziehungspunkt für jeden beliebigen Bewußtseinsinhalt gelten, so daß es sich dazu eignet, die Totalität des Unmittelbaren in sich aufzunehmen? Dann ließe sich immer noch als die eine Seite des Anfangs ein Bewußtsein denken, und ihm wäre die Totalität der unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalte als die andere Seite der Ich-Welt zuzuordnen. Damit könnten wir das Begriffspaar Ich und immanentes Nicht-Ich anders bestimmen als vorher. An die Stelle des Selbstbewußtseins hätten wir ein *I n h a l t s b e w u ß t s e i n* *ü b e r h a u p t* zu setzen, und das unmittelbar Gegebene wäre das, was diesem Bewußtsein als sein Inhalt gegeben ist.

Doch darin haben wir selbstverständlich nur den Hinweis auf ein Problem. Was ist unter einem solchen »Bewußtsein überhaupt« oder unter einem Subjekt zu verstehen, für welches auch das Ich, soweit es eine

individuelle Person ist, ebenso wie seine Gemeinschaft mit anderen Personen, nur noch ein Objekt unter anderen Objekten wird, also einen bloßen Teil des umfassenderen, unmittelbar gegebenen Weltinhaltes darstellt? Hat dies Bewußtsein, das wir jedem unmittelbar Gegebenen hinzuordnen, noch etwas mit jenem Ich gemein, von dem wir zuerst versuchsweise im Anschluß an die Tradition ausgingen, weil es das einzige unmittelbar Gewisse zu sein schien? Auf diese Frage brauchen wir eine unzweideutige Antwort. Durch sie erst wird der Begriff des universalen Minimums unzweideutig bestimmt. Wir haben genau anzugeben, welchen Begriff wir bilden, wenn wir ein Ich als »Inhaltsbewußtsein überhaupt« im Unterschied vom Selbst- und Gemeinschaftsbewußtsein zum Ausgangspunkt nehmen, um dann die Totalität des Unmittelbaren als Korrelation eines solchen Ich und des ihm unmittelbar gegebenen Inhalts an den Anfang der Philosophie zu bringen.

## V.

## Generalisierende und isolierende Abstraktion.

Wir kommen damit zu dem schwierigsten Problem, das unser Versuch uns stellt, und es empfiehlt sich, daß wir unsere Gedanken nicht nur positiv entwickeln, sondern, um jedem Mißverständnis nach Möglichkeit vorzubeugen, auch ausdrücklich sagen, was wir mit dem jetzt zu bestimmenden Ich-Begriff nicht meinen.

Fassen wir das Ziel, dem wir zustreben, noch einmal ins Auge. Wir suchen nach dem denkbar umfassendsten Begriff des unmittelbar Gegebenen und wissen, daß dies Wort seinen Sinn verliert, wenn nicht ein Ich oder Subjekt vorausgesetzt wird, dem das Unmittelbare gegeben ist. Das vorausgesetzte Ich darf aber nicht die eigene Person oder das Selbst sein, weil alles, was zu ihm in der Beziehung des Gegebenseins steht, einen zu partikularen Charakter trägt, um als universales Minimum zu gelten. Es kommt also darauf an, den Begriff des Subjekts oder Ich als der unentbehrlichen Voraussetzung so zu fassen, daß wir dabei von der eigenen Person oder dem Selbstbewußtsein loskommen. Wir suchen mit andern Worten nach einem *allgemeinen* Ich, da nur dieses als Beziehungspunkt für eine umfassende Welt des unmittelbar Gegebenen brauchbar ist.

Nun kann man glauben, es sei leicht, die Individualität des Ich auszuschalten, ja wir hätten das von vornherein schon getan, also ein *allgemeines* Ich an die Stelle des individuellen gesetzt. Eine neue Begriffs-

bildung sei daher nicht mehr nötig. Man brauche nur das implicite bereits Vorhandene ausdrücklich klarzustellen. Das Wort Ich — kann man dann sagen — bedeute in einer philosophischen Darlegung niemals nur die einmalige Person des Philosophen, wie etwa in einer Selbstbiographie, sondern müsse stets so verstanden werden, daß jeder beliebige Mensch, soweit er ein Ich ist, dafür eintreten kann. Von dem Ich, das einen Eigennamen trägt und unvertauschbar ist, spreche der Philosoph sogar dann nicht, wenn er als Solipsist ein Buch schreibt, denn er erwarte, daß jeder Hörer oder Leser sein eigenes Ich an die Stelle des Ich bringen werde, von dem das Buch redet. Insofern komme sogar das Ich des Solipsismus nur als etwas Allgemeines in Betracht. Allerdings wird man zugeben, daß der Solipsist damit eine Inkonsequenz begeht, denn er erkennt implicite andere Personen als mit sich selbst koordiniert an und hebt so das behauptete solus-sein des ipse wieder auf. Aber gerade das, wird man meinen, zeige: bei jeder philosophischen Ich-Betrachtung kommen wir mit Notwendigkeit zu einem allgemeinen Ich.

Was ist dazu zu sagen? In dem angegebenen Sinne mögen in der Tat die Gedanken meist gemeint sein, wo man mit dem Ich die Philosophie beginnt. Sehr charakteristisch wird vielfach dabei das Wort »wir« so gebraucht, daß es für »ich« steht, und schon das weist auf die Ersetzbarkeit des Selbst durch jedes beliebige Ich hin. Das »mir« Gegebene ist das »uns« Gegebene. Doch sind wir in Wahrheit gefördert, wenn wir an die Stelle der besonderen Person ein Ich überhaupt als ein »Wir« bringen? Wir vertauschen damit doch nur das einmal vorhandene Ich-Exemplar mit seinem allgemeinen G a t t u n g s b e g r i f f. Genügt es, daß wir in dieser Weise den Anfang der Philosophie in die Sphäre der Allgemeinheit heben?

Der Gattungsbegriff würde uns über das, was wir bisher erreicht hatten, in der Tat nicht hinausführen, aber die Schwierigkeiten, die wir aufzeigen konnten, auch in keiner Weise beseitigen. Er bleibt ein Begriff für individuelle Gebilde, die unter ihn als Exemplare fallen, und er kann deshalb nicht mehr leisten als das, was jedes Exemplar bei der Bestimmung des Anfangs uns gibt. Ja das beliebte »wir«, das im übrigen als Form der Darstellung durchaus berechtigt ist, wirkt geradezu irreführend, wenn es darüber hinwegtäuscht, daß das »uns« Gegebene nur das einem beliebigen Individuum Gegebene bedeutet. Mit dem allgemeinen Gattungsbegriff des Ich als Voraussetzung des Unmittelbaren bleiben wir nach wie vor auf einen Teil beschränkt. Wir müssen, falls wir zum Ganzen oder zu einem vollen Anfang kommen und dabei trotzdem vom Ich aus-

gehen wollen, unter dem allgemeinen Ich als dem Inhaltsbewußtsein überhaupt an eine Art der Allgemeinheit denken, die grade der Gattungsbegriff des Ich nicht besitzt. Gibt es eine solche Art, und worin besteht sie?

Bei der Beantwortung dieser Frage empfiehlt es sich, zunächst auf zwei verschiedene Arten der Begriffsbildung zu reflektieren, von denen wir die eine die generalisierende, die andere die isolierende Abstraktion nennen wollen. Jeder Begriff ist der Begriff *v o n e t w a s*, und der durch generalisierende Abstraktion gewonnene allgemeine Begriff bleibt schließlich der Begriff *v o n* etwas Besonderem, d. h. er ist als Gattungsbegriff zwar allgemein, aber es fallen unter ihn entweder andere Gattungsbegriffe oder, wenn das nicht mehr der Fall ist, deren besondere und insofern individuelle Exemplare. Dabei können wir nicht stehen bleiben. Wir haben nicht nur einen allgemeinen Begriff eines Individuellen, sondern einen allgemeinen Begriff eines Allgemeinen zu bilden, also die Möglichkeit einer anderen Art der Abstraktion zu erwägen, bei deren Erörterung jedoch zunächst eine terminologische Schwierigkeit entsteht. Es herrscht nämlich die Gewohnheit, alles »Begriff« zu nennen, was nicht eine besondere und individuelle oder eventuell auch »metaphysische« Realität ist, von der wir jedoch ganz absehen. So wird man auch bei einem allgemeinen Ich immer nur an einen »Begriff« Ich denken. Halten wir daran fest, dann sind jedoch die Begriffe und die Begriffe von diesen Begriffen zu trennen, d. h. wenn wir das gesuchte allgemeine Ich ebenfalls als Begriff bezeichnen, dürfen wir es nicht mit dem Begriff dieses begrifflichen Gebildes verwechseln. Doch weil ein solcher Sprachgebrauch leicht zu Mißverständnissen führt, ziehen wir es vor, nicht alles, was wir durch Abstraktion in seiner »Reinheit« als ein Allgemeines denken, Begriff zu nennen, sondern sprechen von Begriffen stets im Unterschied von dem, was unter sie fällt. Das durch begriffliche Abstraktion erfaßte Etwas, das allgemein sein kann wie sein Begriff, bezeichnen wir dann als ein allgemeines *M o m e n t*.

Machen wir diesen Unterschied, dann versteht sich von selbst, inwiefern die Allgemeinheit eines Ich-Moments nicht die Allgemeinheit des Gattungsbegriffs vom Ich zu sein braucht. Wir haben dann vielmehr nicht weniger als vier Ich-Gebilde auseinanderzuhalten: erstens das individuelle Ich oder das Selbst, von dem wir zuerst ausgingen; zweitens den allgemeinen Gattungsbegriff davon, der uns jetzt nicht weiter interessiert; drittens das allgemeine Ich-Moment, das wir suchen, und viertens seinen Begriff, der nicht in dem Sinn allgemein ist, daß mehrere individuelle Exemplare unter ihn fallen, sondern der nur insofern allgemein heißen

darf, als er der Begriff von etwas Allgemeinem ist. Die Hauptsache bleibt dabei die Unterscheidung der zwei Arten der Allgemeinheit, die wir als Allgemeinheit des Ich-Gattungsbegriffes und als Allgemeinheit des Ich-Momentes voneinander trennen.

Im Anschluß daran läßt sich auch der Unterschied von zwei Arten der Abstraktion leicht verstehen. Während die generalisierende Abstraktion zum allgemeinen Gattungsbegriff kommt, unter den individuelle Exemplare fallen, löst die Abstraktion, die wir meinen, aus dem individuellen Ich das allgemeine Ich-Moment heraus und denkt es dann für sich allein. Sie mag die isolierende Abstraktion heißen. Näher brauchen wir auf den Unterschied im allgemeinen nicht einzugehen, da es nur darauf ankommt, eine Allgemeinheit aufzuzeigen, welche nicht die des Gattungsbegriffes ist, und vollends kann unerörtert bleiben, ob es noch andere Arten als die generalisierende und die isolierende Abstraktion gibt. Es genügt, wenn wir wissen: in dem Begriff des Ich, den wir zur Bestimmung der Totalität des unmittelbar Gegebenen als Voraussetzung brauchen, sind nicht die gemeinsamen »Merkmale« der individuellen Ich-Realitäten zusammengefaßt, zu denen auch das Merkmal der Individualität gehören würde, sondern wir isolieren im individuellen Ich das, was man die allgemeine »Ichheit« nennen kann, um damit auf ihren abstrakten Charakter hinzuweisen. Sie fassen wir als ein »Moment« des individuellen Ich für sich ins Auge.

## VI.

### Die Welt des Anfangs.

Doch haben wir zunächst nur den Weg, der uns zum Ziel führen soll, gekennzeichnet. Jetzt kommt es darauf an, das Prinzip anzugeben, auf Grund dessen durch isolierende Abstraktion das Ich-Moment in seiner Reinheit aus dem individuellen Ich herausgelöst wird und so der Begriff eines reinen Ich entsteht, mit Hilfe dessen wir die Ich-Welt des Anfangs universal bestimmen können.

Wir verfahren dabei möglichst elementar, wie es am Anfang wünschenswert und daher auch berechtigt ist. Das individuelle Ich, von dem wir ausgehen, ist seinem Begriff nach gekennzeichnet sowohl durch Ichheit als auch durch Individualität. Wir müssen diese beiden Momente in ihm zusammendenken, aber zugleich auch begrifflich voneinander scheiden, denn es gibt andere Gebilde, die zwar Individualität besitzen, aber darum kein Ich zu sein brauchen. Wollen wir feststellen, worin das Wesen der

Ichheit für sich besteht, so bilden wir zuerst heterothetisch den Begriff des Nicht-Ich und lösen dann die Ichheit aus dem individuellen Ich in ihrer Reinheit als das heraus, was niemals als Nicht-Ich verstanden werden kann. Nicht-Ich ist alles, was sich objektivieren läßt. Dazu gehört auch die Individualität des Ich. Das fremde Ich wird, soweit es Individuum ist, sogar faktisch zum Nicht-Ich, wenn es uns als Du gegenübertritt, und es unterliegt keinem Zweifel: wir können nicht nur ein fremdes Ich in dieser Weise objektivieren, sondern bis zu einem gewissen Grade auch »uns selbst« zum Nicht-Ich machen, d. h. zwar nicht unser ganzes Ich, wohl aber unsere Individualität, um sie wie ein Du als Glied in die Welt der übrigen Objekte einzuordnen. Dabei kommt es in diesem Zusammenhang nicht darauf an, ob eine solche »Selbstobjektivierung« faktisch v o l l s t ä n d i g gelingt, sondern nur um das Prinzip handelt es sich, und jedenfalls steht nichts dem Versuch im Wege, die Selbstobjektivierung als zu Ende geführt zu d e n k e n. Das aber genügt, denn damit ist schon der Begriff des reinen Ich oder des begrifflich isolierten Ich-Momentes als Begriff dessen gegeben, was nie als Nicht-Ich betrachtet werden kann, also Ich bleibt und doch zugleich frei gedacht werden muß von jeder individuellen Bestimmung. Ein solches allgemeines Ich steckt in jedem individuellen Ich als ein überall identisches Moment. Es ist als das zu verstehen, wodurch jedes Ich sich von allen Gebilden, die Nicht-Ich sind, unterscheidet. Wir stellen es daher mit Recht als reines Ich allem, was auch als Nicht-Ich aufgefaßt werden kann, heterothetisch gegenüber und gewinnen so von ihm einen Begriff, den niemand mit dem Gattungsbegriff des individuellen Ich verwechseln wird.

Statt Ich können wir auch Subjekt oder Bewußtsein und statt Nicht-Ich Objekt oder Bewußtseinsinhalt sagen. Das reine Ich mag dann reines Subjekt im Gegensatz zu allen Objekten oder überall identisches Bewußtsein im Gegensatz zu allen möglichen Bewußtseinsinhalten heißen. Dabei dürfen wir nur nie vergessen; daß ein solches »Bewußtsein überhaupt« sich lediglich begrifflich isolieren und daher allein durch K o n s t r u k t i o n als gesondertes Moment ins wissenschaftliche Bewußtsein heben läßt. Es wird erst durch Vermittelung in seiner Eigenart theoretisch klar. Aber das ändert an seiner Brauchbarkeit für die Bestimmung der universalen Welt des unmittelbar Gegebenen nicht das Geringste. Das reine Subjekt stellt sich als unentbehrliche V o r a u s s e t z u n g für jedes unmittelbar gegebene Objekt dar.

Kehren wir mit ihm noch einmal zu der Ich-Welt zurück, von der wir ausgegangen sind. Wie muß sie neu bestimmt werden? Auch jetzt werden



wir ein immanentes und ein transzendentes Nicht-Ich auseinanderhalten, aber die Grenzen zwischen den Gebieten sind in ganz anderer Weise als früher zu ziehen, und zwar gilt das besonders für die Bestimmung des Verhältnisses von Ich und immanentem Nicht-Ich als den beiden Gliedern der Ich-Welt, die an den Anfang des Systems kommen soll. So gewiß das allgemeine oder reine Ich etwas anderes ist als das individuelle und objektivierbare, so gewiß muß auch sein Gegenglied, das immanente Nicht-Ich, etwas anderes sein als vorher. Es fällt alles fort, was ihm ein individuelles Gepräge verleiht und es zu etwas Partikularem stempelt. Die notwendige Ergänzung des Ich durch sein Nicht-Ich besteht jetzt lediglich darin, daß dem Ich-Bewußtsein als unmittelbar gegeben alles gegenüber tritt, dessen es sich unmittelbar bewußt werden kann. So bilden das reine Ich und das ihm immanente Nicht-Ich zusammen eine »Welt«, die als umfassende Welt des Unmittelbaren bezeichnet werden darf, und die durch ihren Begriff daher die kritische Forderung in demselben Maße wie die universale erfüllt. Nur unmittelbar Gegebenes hat in dieser Ich-Welt Platz, und für alle unmittelbar Gegebene ist diese Ich-Welt groß genug.

Doch wird man vielleicht noch immer gegen unsere Begriffsbildung Bedenken erheben, und wenigstens zwei von ihnen seien ausdrücklich erörtert, soweit sie für den Begriff der Ich-Welt des Anfangs von prinzipieller Bedeutung sind.

Das allgemeine oder reine Ich war von vornherein als ein nur begrifflich isoliertes Moment bestimmt. Bekommt es, kann man fragen, im ganzen unserer Ich-Welt nicht als Voraussetzung alles Gegebenen eine Selbstständigkeit, die seinem Wesen widerspricht? Die Frage ist vielleicht am besten zu beantworten, wenn man noch eine andere Bestimmung zur Gliederung der Ich-Welt heranzieht. Auf ihrer subjektiven Seite steht etwas, das unter keinen Umständen Inhalt für ein Ich werden kann und daher heterothetisch auch Form des Ich heißen darf. Erst auf der anderen, objektiven Seite haben wir den Inbegriff aller Inhalte, die in die Ich-Form eingehen. So wird die Unselbstständigkeit beider Seiten in jeder Hinsicht klar. Ich-Form und Ich-Inhalt oder Bewußtsein überhaupt und der gegebene Bewußtseinsinhalt sind erst in ihrer Vereinigung ein selbständiges Ganzes, das wir nur deshalb begrifflich in seine beiden Seiten zerlegen, um genau anzugeben, was wir als die »Welt« des Unmittelbaren an den Anfang des Systems setzen.

Doch noch ein anderes Bedenken kann erhoben werden. Wenn wir die Zweiheit von Ich und Nicht-Ich setzen, wird dadurch nicht der

ganze Anfang zum Objekt gemacht, und verliert so das eine seiner Glieder nicht sein Wesen, reines Ich zu sein? Wir scheinen die Ich-Welt nicht voraussetzen oder überhaupt setzen zu können, ohne sie damit auf die Seite des Bewußtseins i n h a l t e s zu bringen. Dann aber tritt sie zugleich von neuem einem Subjekt gegenüber, und dies Subjekt darf im vollen Anfang doch ebenfalls nicht fehlen. Haben wir also nicht nach wie vor nur einen Teil des Anfangs, und ist es nicht zugleich unmöglich, diesen Teil jemals zu vervollständigen? Es würde offenbar nichts helfen, wenn wir auch das neue Subjekt, dem die ganze Ich-Welt als Objekt gegenüberzutreten scheint, zum Anfang hinzunähmen, denn die so ergänzte Ich-Welt wäre dadurch wieder objektiviert und einem dritten Subjekt oder Ich gegenübergestellt. Jeder Schritt, den wir auf diesem Wege weitergehen, müßte uns immer von neuem vor dieselbe Schwierigkeit führen; und daraus scheint zu folgen, daß wir nie wirklich anfangen können, falls der Anfang bereits a l l e Voraussetzungen des Unmittelbaren enthalten soll. Wir scheinen vor eine unendliche Reihe und damit vor eine unlösbare Aufgabe gestellt. Schließt man die Reihe der Voraussetzungen an irgendeiner Stelle ab, so macht man damit die Ich-Welt, die Korrelation von Ich und Nicht-Ich oder von Subjekt und Objekt sein soll, zum bloßen Objekt oder zum Nicht-Ich und zerstört sie damit zum Teil in ihrem Wesen.

Auch dieser Einwand ist, sobald wir genauer zusehen, in keiner Weise überzeugend; ja gerade die Formulierung, die auf eine unendliche Reihe hinweist, zeigt, daß es sich hier um eine Schwierigkeit handelt, die im Grunde genommen sprachlich, nicht sachlich ist. Nur scheinbar wird mit dem Subjekt, dem die Subjekt-Objekt-Relation als Anfang gegenüberzutreten soll, etwas Neues zur Ich-Welt des Anfangs hinzugefügt. In Wahrheit sind wir mit dem Gedanken an ein zweites Subjekt, das die Subjekt-Objekt-Relation als Anfang im Bewußtsein hat, nicht den kleinsten Schritt über das hinausgekommen, was wir von vornherein als vollen Anfang bestimmten. Die Reihe der Subjekte ist schon damit, daß wir das Selbst als Objekt denken und zum immanenten Nicht-Ich rechnen, so zu Ende geführt, daß sie ihrem Begriff nach nicht mehr fortgesetzt werden k a n n. Ließe sich die Ich-Welt noch einem Subjekt als Objekt gegenüberstellen, dann wäre ihr eines Glied noch kein reines Ich, denn dieses wurde ja als das definiert, was nicht mehr objektivierbar oder als Nicht-Ich denkbar ist. Schon dieser Umstand macht es unmöglich, die ganze Ich-Welt, wie wir sie als Zusammen von reinem Ich und ihm immanentem Nicht-Ich verstehen, als Objekt für ein Subjekt zu be-

trachten. Ihren Begriff machen wir freilich zum Bewußtseinsinhalt, indem wir ihn denken, aber dadurch wird er nicht zu einem Begriff, unter den nur Inhalte des Bewußtseins oder Objekte fallen. Sonst könnten wir den Begriff des Subjekts im Gegensatz zu dem des Objekts überhaupt nicht bilden.

Noch anders läßt sich der angedeutete Einwand zurückweisen. Das Ich, dem die ganze Subjekt-Objekt-Relation als Objekt gegenüber treten soll, darf schon deshalb nicht ein neues oder zweites reines Ich genannt werden, weil es zwei abstrakte Ich-Momente nicht gibt. Wir kennen nur das eine, d. h. identische reine Ich. Lediglich sprachlich kann man es noch einmal nennen. Sachlich ist mit seiner Verdoppelung nichts gesagt. Damit haben wir den Gedanken an eine Objektivierung des ganzen Anfangs sogleich abgeschnitten. Es gehört zu seinem Wesen, daß er nicht als bloßes Objekt, sondern nur als das Zusammen von Subjekt und Objekt zu denken ist. Um jedem Mißverständnis sprachlich vorzubeugen, könnte man die Ich-Welt auch als das Ich des Ich und Nicht-Ich bezeichnen. Damit wäre von vornherein darauf hingewiesen, daß diese Welt niemals nur als Objekt für ein Subjekt denkbar sein kann. Die Verdoppelung des Ausdrucks Ich müßte sofort klar machen, weshalb die Reihe der Objektivierungen sachlich ihr Ende erreicht hat.

Aber eine solche Terminologie würde eventuell Mißverständnisse in anderer Richtung hervorrufen. Man könnte nämlich meinen, das reine Ich mache im Anfang »sich selbst« zum Objekt, und es sei also das selbe Ich, das in der Ich-Welt einmal als Ich und zugleich als Nicht-Ich auftrete. Grade davon darf jedoch keine Rede sein. Das Selbst, d. h. das Individuum, ist in der Ich-Welt des Anfangs nur noch als Nicht-Ich zu denken, und das in jedem Ich identische Ich-Moment, das wir durch isolierende Abstraktion herauslösen, ist kein Selbst mehr, das »sich selbst« noch zu objektivieren vermöchte. Jedes denkbare Selbst ist vielmehr bereits als objektiviert gedacht, indem der Begriff des reinen Ich in den Anfang aufgenommen wird. Grade als identisches Ich-Moment, das in jedem Ich Selbst steckt, muß das reine Ich von jedem Selbst begrifflich verschieden sein. Man darf also, falls man von einer Selbstobjektivierung reden will, nur sagen: das reine Ich objektiviert das Selbst, ohne dabei ein Selbst zu sein. Wo man glaubt, das Ich könne »sich selbst« in dem Sinne objektivieren, daß es dabei dasselbe Ich bleibt, das objektiviert wird, verwechselt man das identische Ich-Moment, das überall dasselbe ist, mit dem Selbst, das als eines von vielen Individuen dem identischen Ich-Moment als Objekt gegenübertritt. Die deutsche Sprache,

die für »dasselbe« und »das Selbst« beinahe das gleiche Wort gebraucht, gibt zu solcher Verwechslung Anlaß. Im Lateinischen wird man leichter idem und ipse unterscheiden, und begrifflich sollte das unter allen Umständen geschehen.

Die Sache ist deshalb nicht unwesentlich, weil jeder Anschein vermieden werden muß, als stecke im Begriff der »Selbstobjektivierung« ein »Widerspruch«, d. h. der Gedanke an etwas, das aus Spruch und Widerspruch oder aus Bejahung und Verneinung desselben Begriffs besteht, und dessen Bestimmungen sich also gegenseitig aufheben. Das wäre in der Tat der Fall, wenn das reine Subjekt »sich selbst«, d. h. das reine Subjekt zum Objekt machte. Dann läge der Versuch vor, etwas, das als Ich bejaht ist, zugleich als Ich zu verneinen. Jeden Gedanken daran aber haben wir auszuschließen. Das Selbst, d. h. das Individuum im Ich, wird Objekt für das reine Ich, das überall dasselbe, also grade deswegen kein Selbst ist. Darin steckt nicht der geringste Widerspruch, und das ist gut, denn mit einem in sich widerspruchsvollen Gedanken dürften wir das System unter keinen Umständen beginnen. Wir stellen der Philosophie vielmehr die Aufgabe, die Welt ohne Widerspruch zu denken, da das sich Widersprechende das ist, was sich entweder gar nicht oder nur in dem Sinn denken läßt, daß darin ein Gedanke den anderen im eigentlichen Sinne »vernichtet«, also kein denkbare »Etwas« mehr übrig bleibt. Den Widerspruch kann man als Spruch und Widerspruch gewiß denken, aber Etwas denken, das in sich voll Widerspruch ist, d. h. zwei einander aufhebende Bestimmungen enthält, heißt nicht E t w a s, sondern N i c h t - etwas oder Nichts denken.

## VII.

### Das Ich als Voraussetzung.

Doch auch wenn man den Begriff des isolierten Ich-Momentes oder des reinen Ich richtig verstanden hat, kann man zweifeln, ob mit seiner Aufnahme in den Anfang etwas Wesentliches für die Philosophie geleistet sei. Dies Ich bleibt doch »leer«, ja ist nichts anderes als die Form des unmittelbar Gegebenen. Was haben wir damit für den Anfang gewonnen?

In der Tat, es kam nur darauf an, mit Hilfe des reinen Ich den Begriff des Anfangs als des unmittelbar Gegebenen vollständig, d. h. nach Inhalt u n d Form zu bestimmen. Trotzdem darf man diese Charakterisierung in ihrer Tragweite nicht unterschätzen. Es soll durch sie klargestellt werden, daß wir das System mit einer Z w e i h e i t beginnen müssen,

weil es nicht möglich ist, etwas als unmittelbar gegeben zu denken, ohne es dadurch auf ein nicht gegebenes Ich oder Subjekt zu beziehen. Es beruht auf Gedankenlosigkeit oder Selbsttäuschung, wenn man glaubt, das nicht gegebene Ich sei weniger ursprünglich und unableitbar als der ihm unmittelbar gegebene Inhalt. Die Aufdeckung dieses Irrtums aber ist von prinzipieller Wichtigkeit, und zwar nicht nur für den ersten Schritt des Welt Denkens, bei dem das Ich noch leer bleibt, sondern für das ganze System, das allein von dem subjektiven Ansatzpunkt des Anfangs aus den Begriff des Subjekts inhaltlich zu erfüllen vermag.

Doch beschränken wir uns auf das, was schon jetzt feststeht. Ist die Unentbehrlichkeit der nicht gegebenen subjektiven Seite des Anfangs und ihre Eigenart erkannt, so sind damit von vornherein alle die Bestrebungen als undurchführbar abgewiesen, die wie der Intuitionismus und verwandte Richtungen versuchen, die unmittelbar oder intuitiv gegebenen Bewußtseinsinhalte zur einzigen Basis der Philosophie zu machen und alles weitere auf ihnen aufzubauen. Diese angebliche Basis hat sich in ein Problem verwandelt. Man kann ihren Begriff nicht bilden, ohne etwas hinzuzunehmen, was nicht unmittelbar gegeben ist. Das reine Ich läßt sich nur durch Vermittelung oder Konstruktion in seinem Wesen zum wissenschaftlichen Bewußtsein bringen und muß trotzdem dem unmittelbar Gegebenen logisch vorausgesetzt werden. Tun wir das nicht, so können wir auch nichts als unmittelbar gegeben »voraussetzen«. So erweist das reine Ich sich als das »a priori« schon des ersten Schrittes einer Lehre von den Grundlagen der Philosophie.

Wo man das verkennt, beginnt man unsere Wissenschaft spezifisch unphilosophisch, d. h. nicht allseitig und universal, sondern einseitig und partikular. Man beschränkt sich auf die objektive Seite der Welt, wie es die Spezialwissenschaften tun, welche die subjektive Seite als Voraussetzung ignorieren. Daraus ist auch zu verstehen, weshalb die philosophischen Richtungen, die allein auf das achten wollen, was unmittelbar vor Augen steht, bei denen Beifall finden, die spezialistisch zu denken gewohnt sind. Die Spezialwissenschaften brauchen sich um ihre Voraussetzungen nicht zu kümmern. Die Philosophie dagegen verfehlt ihre eigentliche Aufgabe, wenn sie im Interesse einer falsch verstandenen »Wissenschaftlichkeit« oder aus Scheu vor Konstruktionen dies Verfahren nachahmt. Sie kann dann nie zur Universalwissenschaft werden und ein System überhaupt nicht zustande bringen. Sie bleibt notwendig bei fragmentarischen Einzeluntersuchungen stehen. Sie bekommt Teile in die Hand, aber nie ein Ganzes oder gar das Ganze.

Um zu zeigen, wie unzureichend die Bestrebungen sind, die einseitig das Schauen des unmittelbar Gegebenen preisen, ja nur das anerkennen wollen, was sich schauen läßt, um es dann zu »beschreiben«, kann man unser Ergebnis noch in anderer Weise formulieren. Gewiß hat es einen guten Sinn, zu sagen, daß ohne »Anschauung« kein inhaltlich erfüllter Begriff zustande komme, und die Anschauung insofern die Grundlage alles wissenschaftlichen Denkens mit Einschluß des Philosophierens sei. Damit ist aber nichts Bestimmtes gesagt, denn in dem Ausdruck Anschauung steckt eine Zweideutigkeit, wie fast in allen Worten mit der Endsilbe »ung«. Es ist darunter nicht nur das Angeschaute zu verstehen, das angeschaut wird, sondern auch das Anschauen, zu dem notwendig ein anschauendes Ich gehört. Sagt man daher, die Philosophie müsse die »Anschauung« zum Anfang oder zur Basis machen, so ist das nur dann berechtigt, wenn man die beiden Begriffe, die wir mit dem Wort verbinden, gleichmäßig berücksichtigt, also nicht nur das angeschaute Nicht-Ich, sondern auch das anschauende Ich in den Begriff der Anschauung aufnimmt. Dann aber ist man im Prinzip zu demselben Resultat gekommen wie wir, und dann sollte man sich sofort darüber klar sein, daß das Ganze der »Anschauung« sich nicht mehr anschauen läßt. Nur das angeschaute Objekt kann man anschauen, und mit dem Schauen dieses Angeschauten setzt man implicite etwas voraus, das sich jedem Anschauen entzieht. Zum Sehen brauchen wir ein Auge, aber das Auge selbst sehen wir nicht. Das ist gewiß nur ein Bild, weist aber auf die Sache hin. In der Ich-Welt des Anfangs, wie wir sie verstehen, wird das immanente Nicht-Ich angeschaut, während das anschauende Ich, da es Voraussetzung des Anschauens ist, grade als Voraussetzung alles Anschaulichen unanschaulich bleiben muß.

Das bedeutet noch anders ausgedrückt: das vorausgesetzte Ich des Anschauens kann man nicht anschauen, sondern nur denken, und um über diesen Unterschied zur Klarheit zu kommen, ist wieder das Bild vom Auge zu gebrauchen. Das Auge läßt sich erst mit Hilfe eines Spiegels sehen, der es reflektiert. Auch wir müssen auf das anschauende Ich »reflektieren«, d. h. darüber denken, um es ins wissenschaftliche Bewußtsein zu erheben. Lehnt man alle Ergebnisse einer solchen Reflexion deshalb ab, weil sie unanschaulich sind, so hat man noch nie mit vollem Bewußtsein »gedacht«, d. h. nicht über das Denken gedacht, das den Begriff der Anschauung zur Grundlage auch alles Denkens machen möchte. Denkt man über dies Denken, so wird man den Irrtum, den es begeht, leicht »durchschauen«.

Bei solchen Worten mögen freilich manchem die oft zitierten Verse von Goethe einfallen:

»Wie hast Du's denn so weit gebracht?  
 Sie sagen, Du habest es gut vollbracht!«  
 Mein Kind, ich habe es klug gemacht:  
 Ich habe nie über das Denken gedacht.

Ist das nicht eine Warnung? In der Tat: dem Augenmenschen mag ein Denken, wie wir es hier versuchen, unsympathisch sein, weil es zu Unanschaulichem führt; aber auf Sympathien kommt es in diesem Fall nicht an. Goethe selbst wußte genau: »Für Philosophie im eigentlichen Sinn hatte ich kein Organ.« Der Philosoph im »eigentlichen«, d. h. wissenschaftlichen Sinn, wird es ohne ein solches Organ nicht »weit bringen«. Er muß grade über das Denken denken, damit er versteht, was im wissenschaftlichen Denken auf Anschauung beruht, und was nur gedacht, also nicht angeschaut wird. Dann wird er den Unterschied von Schauen und Denken auch so fassen: das Schauen läßt sich nicht schauen, aber das Denken läßt sich denken, weil man d a r ü b e r denken kann. Insofern reicht in der Wissenschaft das Denken weiter als das Schauen. Es ist dem Schauen »übergeordnet«, und damit erweist sich die Lehre von der grundlegenden Bedeutung der »Anschauung« entweder als zweideutig, solange man die Doppelseitigkeit dieses Begriffs nicht ausdrücklich hervorhebt, oder falls man damit Ernst macht, alles nur schauen zu wollen, kommt man zu einem in sich widersinnigen Gedanken. Man leugnet dann die Voraussetzung, ohne die es kein Anschauen gibt, und bringt so die angebliche »Grundlage« des anschaulichen Philosophierens logisch ins Wanken. Zugunsten des vor Augen stehenden leugnet man das Auge.

Wir beschränken uns absichtlich auf das, was das Ich-Moment für den Anfang bedeutet, und sehen davon ab, welche Rolle es im weiteren Aufbau des Systems spielt. Nur einen Gedanken fügen wir noch hinzu, der darauf hinweist, was das reine Subjekt als logische Voraussetzung des unmittelbar Gegebenen trotz seiner Leerheit leistet, sobald man seine weitere Bestimmung heterothetisch versucht. Wir kommen damit zugleich an die Grenze der subjektiven Seite des Anfangs, an der die weitere Ausgestaltung des Subjektbegriffes beginnt. Aber auch die Grenzbestimmung zeigt, was wir an dem dargelegten Anfang haben.

Bisher konnten wir das vorausgesetzte Ich dadurch charakterisieren, daß wir es in Gegensatz zum individuellen Ich brachten. Dieses wird stets als Person gedacht, die mit andern Personen in Gemeinschaft sich befindet, also ein soziales Gepräge trägt. Im Gegensatz dazu, d. h. als

Heterothesis, war das Ich des Anfangs asozial und unpersönlich zu nennen. Welches positive Andere solche Negationen bedeuten, lassen wir am Anfang dahingestellt. Doch einen andern Unterschied des individuellen vom allgemeinen Ich fassen wir noch etwas näher ins Auge. Das soziale und persönliche Ich zeigt im sozialen Zusammenhang irgendeine Tätigkeit oder Aktivität. Auch sie muß dem reinen Ich abgesprochen werden; und wenn wir dabei von der negativen Bestimmung zur positiven übergehen, können wir die Alternative von Aktivität und Kontemplation heranziehen, also heterothesisch sagen, daß das Ich des Anfangs sich als ein rein kontemplatives Ich darstellt.

Auf diesen Begriff wurden wir soeben schon von anderer Seite geführt, als wir uns gegen den Intuitionismus wendeten. Jetzt suchen wir die Tendenz des Intuitionismus so zu verstehen, daß wir zugleich seine relative Berechtigung anerkennen. Das Ich kann zwar nie angeschaut werden, ist aber im Anfang des Systems möglichst voraussetzungslos in der Tat als ein rein anschauendes Ich zu denken. So wird es zur Voraussetzung der ganzen unmittelbaren »Weltanschauung«, wobei dieser Ausdruck im ursprünglichen Sinn, d. h. als *contemplatio mundi* zu verstehen ist. Den Begriff der Kontemplation haben wir dabei so weit zu nehmen wie möglich, also nicht schon an eine seiner Arten, vor allem nicht an die theoretische oder ästhetische Kontemplation zu denken. Deshalb ist nur von »reiner« Kontemplation zu reden, d. h. ihr Begriff stellt sich ebenso wie der des reinen Ich als Produkt einer begrifflichen Konstruktion dar. Soweit das Subjekt bereits theoretisch oder ästhetisch kontemplativ ist, sind im Unterschied vom rein kontemplativen Ich seine spezifisch theoretischen oder ästhetischen Elemente auch als Bewußtseinsinhalte denkbar. Sie können also als Objekte aufgefaßt und so wissenschaftlich erforscht werden. Nur das im weitesten Sinn kontemplative Ich bleibt ein unobjektivierbares reines Ich, und dieser Umstand weist der Lehre vom Anfang der Philosophie zugleich ihren Platz im System an. Sie steht an der Spitze einer Philosophie des kontemplativen Lebens. Wie weit wir mit einem solchen Anfang in einer Lehre vom tätigen Leben kommen, lassen wir dahingestellt. Sie braucht wohl das Ich des Gemeinschaftsbewußtseins und hat keine Veranlassung, das reine Ich voranzustellen.

Für das Ganze einer Philosophie der Kontemplation ist aus unserem Gedankenzusammenhang noch ein Punkt von Interesse. Wir können die verschiedenen Arten des kontemplativen Ich als theoretisches, ästhetisches und religiöses Subjekt bestimmen, und die Beziehung unseres



Anfangs zum religiösen Gebiet tritt sogleich zutage, wenn wir an die mystische Kontemplation denken. Das reine Ich scheint nämlich, theoretisch betrachtet, dem mystischen am nächsten zu stehen, wie weit es auch unter religiösen Gesichtspunkten von ihm abliegen mag. Ja manche Versuche der Mystik, das Verhalten des Ich, das sich restlos in die mystische Gottheit versenkt und dabei seine Individualität vernichtet, theoretisch zu fassen, kommen auf denselben Begriff hinaus, den wir als den der rein kontemplativen Welt-Anschauung an den Anfang des Systems setzen. Dieser Umstand weist darauf hin, wie ein philosophisches Denken möglich wird, das, soweit es sich um die rein theoretischen Begriffe dreht, unsern Anfang zugleich zum Ende, unser A zum O zu machen geneigt sein muß. Wem es schwer wird, den Begriff des reinen Ich logisch zu verstehen, der kann vielleicht aus manchen Teilen mystischer Schriften lernen, was mit einer ebenso unmittelbaren wie universalen Weltanschauung gemeint ist, muß aber freilich imstande sein, den theoretischen Begriffsapparat von allen religiösen Bestimmungen abzusondern.

Doch verfolgen wir diesen Gedanken nicht näher. Er sollte nur andeuten, wie weit das Gebiet der Ich-Welt als das der reinen Kontemplation des unmittelbar Gegebenen sich erstreckt. Die Hauptsache bleibt die Unentbehrlichkeit des Subjekt-Begriffs schon für den ersten Schritt des systematischen Welt-Denkens. Mag das Ich als reine Kontemplation noch leer sein, so steht trotzdem fest: wer ohne diese Konstruktion das System beginnt, wird auch später kein Ich erreichen, denn aus dem unmittelbar gegebenen oder anschaulichen Bewußtseinsinhalt läßt sich ein Ich nie ableiten.

## VIII.

### Die Wendung zum Objekt.

Der Nachdruck, mit dem wir dies hervorheben, ist zum Teil durch weitverbreitete Tendenzen unserer Zeit veranlaßt, welche so tun, als dürfe man die durch Kant und seine großen Jünger gemachten Errungenschaften in der Philosophie ohne Schaden für die Wissenschaft ignorieren. Scheint doch noch immer Fichtes Satz zu gelten: »Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde als für ein Ich zu halten.« Deshalb war zuerst von dem zu reden, was niemand für ein »Stück« der Objekt-Welt halten kann. Doch wäre es andererseits nicht minder verfehlt, wenn man den hier vertretenen Stand-

punkt darum als »Subjektivismus« kennzeichnen wollte. Wir hätten auch die objektive Seite des Anfangs zum zeitlich Ersten machen und dann den vollen Anfang durch Reflexion darauf erreichen können, daß jeder Inhalt, der unmittelbar gegeben ist, Inhalt eines Ich-Bewußtseins oder Objekt für ein Subjekt sein muß. Die Reihenfolge der Gedankenentwicklung ist zufällig. Notwendig bleibt allein das Festhalten an der Zweiheit des ganzen Anfangs; und nachdem wir seine subjektive Seite kennen, müssen wir jetzt die Bedeutung seiner objektiven Seite ebenfalls genau feststellen. Das aber kann wieder nur gelingen, wenn wir auch ihren Begriff »rein« fassen, d. h. von allem frei halten, was zur subjektiven Seite gehört. Wie vorher mit dem reinen Ich, haben wir es also jetzt mit dem »reinen Nicht-Ich« zu tun. Durch seinen Begriff erst wird deutlich, was »unmittelbar gegebenes Objekt« heißt, und damit erst ist dann der Anfang in jeder Hinsicht bestimmt.

Zunächst betonen wir ganz im allgemeinen die Unentbehrlichkeit der objektiven Seite für jede Ausgestaltung des Systems, die über den Begriff des reinen Ich hinauskommen will. So gewiß wir eine Konstruktion brauchen, um die logische Voraussetzung einer Objekt-Welt überhaupt zu formulieren, ebenso gewiß sind wir andererseits auf Intuitionen oder Anschauungen angewiesen, wo es gilt, zu erkennen, was die Objekt-Welt ist. Darin besteht das relative Recht des Intuitionismus, auch abgesehen davon, daß das reine Ich sich als rein anschauend verstehen läßt. Ja es steckt in dem Gedanken an die Unentbehrlichkeit des anschaulichen Weltinhaltes außerdem noch das Recht einer anderen, heute ebenfalls weit verbreiteten Tendenz. Oft kann man hören, die Philosophie solle durch eine *W e n d u n g z u m O b j e k t* endlich vom Subjektivismus loskommen. Eine solche Wendung haben in der Tat auch wir zu vollziehen, nachdem das Subjekt als Voraussetzung des Objekts klargestellt ist. Dann wird sich am besten zeigen, wie wenig die Schlagworte Subjektivismus und Objektivismus bedeuten. Sie passen nur auf einseitige Denkweisen. Das Ganze schon des Anfangs darf weder nur Subjekt noch nur Objekt sein, und weil der Begriff des reinen Subjekts leer blieb, wird die Wendung zum Objekt als dem Bewußtseinsinhalt für alles folgende von entscheidender Bedeutung.

Es ist jedoch nicht nötig, daß wir darüber noch Genaueres sagen, ja das wäre an dieser Stelle gar nicht möglich. Wir kämen damit zu Problemen, die über den Anfang hinausführen. Hier genügt ein ausdrücklicher Hinweis auf das, was sich im Grunde von selbst versteht, sobald man das reine Ich verstanden hat; und nur um auch das deutlich

zu machen, was für manchen trotzdem vielleicht nicht selbstverständlich ist, heben wir einen Punkt gesondert hervor. Nicht allein bei der Erkenntnis der Objekt-Welt ist der Inhalt des unmittelbar Gegebenen zu berücksichtigen, sondern auch bei der weiteren Behandlung der Subjektprobleme kommen wir ohne Wendung zum Objekt nicht den kleinsten Schritt über das reine Ich hinaus. Jede Differenzierung des identischen Ich-Bewußtseins nämlich wird allein dadurch möglich, daß wir den Inhalt heranziehen, der dem Ich auch als unmittelbar gegebenes Objekt gegenüber treten kann, also begrifflich auf die objektive Seite der Ich-Welt des Anfangs gehört, so eng er faktisch auch mit dem Subjekt verbunden sein mag.

Ein Beispiel, das für uns, wie sich zeigen wird, zugleich mehr als ein bloßes Beispiel bedeutet, kann wenigstens das Problem klären. Wir brauchen objektivierbaren Bewußtseinsinhalt schon dann, wenn wir versuchen, das kontemplative Ich in seiner Besonderheit als Subjekt der theoretischen oder ästhetischen Kontemplation zu verstehen. Die allgemeinste Ich-Voraussetzung jedes gegebenen Bewußtseinsinhaltes darf noch nicht als *e r k e n n e n d e s* oder gar als wissenschaftliches Ich gelten, und ebensowenig haben wir in ihr schon ein künstlerisch anschauendes Subjekt. Der Grund dafür liegt nahe. Das theoretische Ich ist vom ästhetischen verschieden, und diese Verschiedenheit läßt sich aus dem reinen Ich nicht ableiten. Sie kann also nur aus einem besonderen Inhalt stammen, der für das reine Ich Objekt zu werden vermag. Auf welchem Wege mit seiner Hilfe der Begriff eines theoretischen oder eines ästhetischen Ich zu bilden ist, steht hier nicht in Frage. Aber darauf ist schon am Anfang hinzuweisen, daß ohne inhaltlich belastete, an der gegebenen Objekt-Seite der Ich-Welt orientierte Subjekt-Begriffe eine Philosophie des kontemplativen Lebens in seiner *M a n n i g f a l t i g k e i t* nicht möglich wird.

So entschieden wir also jede intuitionistische Tendenz ablehnen, die alles in Schauen auflösen will, so entschieden wenden wir uns auch gegen jede rein konstruierende Philosophie, welche ohne Rücksicht auf lediglich zu schauende Inhalte die verschiedenen Arten des Ich zu »deduzieren« versucht. Ein solches Verfahren beruht immer auf Selbsttäuschung, d. h. auf Ignorierung eines unbemerkt aufgenommenen, in letzter Hinsicht nur gegebenen, nicht weiter ableitbaren Bewußtseinsinhaltes. Das gilt auch, ja vor allem für das Subjekt, wenn man es als den Inbegriff einer Mehrheit von Voraussetzungen zu verstehen sucht. Wo man sich nicht auf das allgemeinste *a priori* des reinen Ich beschränkt, sondern

die Mannigfaltigkeit der Formen des Subjekts aufzeigen will, hat man Rücksicht auf den anschaulich gegebenen Bewußtseinsinhalt zu nehmen. Daß es ohne ihn überhaupt keine *M a n n i g f a l t i g k e i t* von Formen geben kann, muß zutage treten, sobald man die Scheidung der beiden Seiten der Ich-Welt nach Form und Inhalt konsequent durchführt.

Doch das alles betrifft die Ausgestaltung des Systems, nicht mehr seinen Anfang. Hier war nur die Richtung zu bestimmen, die man einzuschlagen hat, um über das reine Ich hinauszukommen. Die Frage, die, ehe man das versucht, noch innerhalb des Anfangs gestellt werden muß, lautet: was ist dem rein kontemplativen Ich in Wahrheit *u n m i t t e l b a r* gegeben, oder was läßt sich ohne jede weitere Vermittlung lediglich durch *r e i n e* Anschauung erfassen, um dann in den Gehalt unserer Begriffe einzugehen? Sobald wir hierauf die Aufmerksamkeit lenken, wird sich zeigen: in der scheinbar so selbstverständlichen Wendung zum Objekt, deren Notwendigkeit grade am Anfang nicht bestritten werden soll, steckt ein schwieriges Problem, und erst wenn dies wenigstens als Problem ganz erkannt ist, besitzt man einen vollständigen Begriff vom ganzen Anfang der Philosophie, der dann freilich wie jeder echte System-Anfang zugleich über sich hinaus, zum Aufbau des Systems weitertreibt.

Wir können bei der Wendung zum Objekt vom reinen Ich, grade weil es die Voraussetzung von *a l l e m* Gegebenen ist, ganz absehen, ja ein Subjekt interessiert uns *j e t z t* überhaupt nur noch insofern, als es darauf ankommt, in der objektiven Seite des Anfangs jedes subjektive Moment auszuschalten. Das muß geschehen, weil mit dem Subjekt Umbildungen des unmittelbar Gegebenen verbunden sein können, die als Vermittlungen aufzufassen sind. Wir wollen jetzt ausdrücklich und endgültig das feststellen, was das unmittelbar Gegebene als das kritische Minimum der *o b j e k t i v e n* Seite des Anfangs in seiner *R e i n h e i t* ist. Erst so wird der Sinn der kritischen Forderung klar, daß die Philosophie mit dem »Unmittelbaren« zu beginnen habe. Was ist dem reinen Ich ohne jede Vermittlung *g e g e b e n*?

Bei der Antwort auf diese Frage ist zunächst zu sagen, welcher Weg uns nicht zum Ziele führen kann. Im Grunde genommen handelt es sich dabei zum Teil um Selbstverständlichkeiten. Aber über den Begriff des unmittelbar Gegebenen herrscht noch soviel Unklarheit, daß man gut tut, hier nichts als selbstverständlich vorauszusetzen. Daher sei zuerst ausdrücklich gesagt: wir dürfen, wenn wir von einem dem reinen Ich unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalt sprechen, dabei nicht an das Gebilde denken, welches man die »empirische Wirklichkeit« nennt, und

von dem die Spezialwissenschaften glauben können, daß sie es unmittelbar »vorfinden«. Weshalb von hier aus keine weitere Bestimmung des Systemanfangs sich finden läßt, soll wenigstens angedeutet werden.

Die sogenannte empirische Wirklichkeit wird auch als »psychophysische Realität« bezeichnet, d. h. sie zerfällt, wie man allgemein annimmt, in körperliche und seelische Vorgänge. An jedem Körper, den wir sinnlich wahrnehmen, ist gewiß manches unmittelbar gegeben. Aber der g a n z e Körper ist es ebenso gewiß nicht, und auch das unmittelbar Gegebene a m Körper sollte noch nicht »körperlich« genannt werden, denn in dem Begriff des Körpers stecken viele Vermittelungen, ohne welche er jeden Sinn verliert. Das unmittelbar Gegebene ist noch nicht körperlich. Das wird heute wohl auch allgemein zugestanden.

Aber genau dasselbe, was wir von der Körperwelt sagen dürfen, gilt vom Seelenleben, und da beginnen dann Schwierigkeiten der Verständigung. Es herrscht vielfach noch das alte, von Kant widerlegte »spiritualistische« Dogma, wonach das Psychische unmittelbarer »erfahren« wird als das Physische. Demgegenüber ist zu konstatieren: ein seelischer Vorgang gehört in seiner Totalität sowenig zum unmittelbar Gegebenen wie ein körperlicher, und auch das unmittelbar Gegebene a m Seelischen darf nicht schon seelisch heißen. Das Psychische fällt wie das Physische unter einen Begriff, der ohne Vermittelungen jeden Bestand verliert. Freilich kann man eine andere T e r m i n o l o g i e wählen. Wir haben von Bewußtseinsinhalten gesprochen, und dieses Wort wird vielfach so verstanden, daß man es dem Seelischen gleichsetzt. Danach würde dann das unmittelbar Gegebene durchweg psychisch sein. So mag man, wenn man will, selbstverständlich sagen. Aber daß diese Ausdrucksweise zweckmäßig ist, wird sich nicht begründen lassen. Der Gegensatz zum Physischen fiele dann für das Psychische fort, und wir stünden, wenn wir angeben sollen, was das Psychische unter dieser Voraussetzung ist, genau vor derselben Schwierigkeit wie dann, wenn wir uns die Aufgabe stellen, das Wesen des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhaltes zu kennzeichnen. Wird das Wort psychisch für alles unmittelbar Gegebene gebraucht, so hat es damit jede prägnante Bedeutung verloren. Nur im Unterschied vom Physischen läßt sich vom Seelischen ein bestimmter Begriff bilden, der sich dann nur auf einen Teil der empirischen Wirklichkeit bezieht. Wir kommen also in der Bestimmung des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhaltes nicht einen Schritt weiter, solange wir irgendwelche b e s o n d e r e n Objekte herausgreifen, aus denen sich die psychophysische Realität zusammensetzt, und dann versuchen, den

Charakter, der ihnen anhaftet, der Totalität des unmittelbar Gegebenen zuzuschreiben.

Dieses Ergebnis läßt sich leicht verallgemeinern. Begriffe von Objekten, die sich untereinander wesentlich unterscheiden, sind zur Kennzeichnung des unmittelbar Gegebenen in seiner Totalität stets zu speziell und zu partikular. Auch falls es noch andere als physische und psychische Objekte gibt, woran nicht zu zweifeln ist, können wir die Begriffe von ihnen nicht für unsern Zweck verwenden. Sie beruhen notwendig darauf, daß ein Teil des unmittelbar Gegebenen gegen andere Teile abgegrenzt wird und dabei Umbildungen des Gegebenen entstehen, die ohne Vermittelungen undenkbar sind. Deshalb haben wir in unserem Zusammenhang von allen besonderen Objekten abzusehen. Wir wollen ja jede Umbildung des Inhalts der Ich-Welt von unserem Begriff des Anfangs im Interesse einer möglichst großen Voraussetzungslosigkeit und Universalität fernhalten.

Führen wir das aber konsequent durch und denken dabei zugleich an das, was wir früher zeigen konnten, dann taucht notwendig die Frage auf: läßt sich die objektive Seite der Ich-Welt überhaupt noch in anderer Weise bestimmen, als wir es schon früher getan haben, nämlich so, daß wir sie den von jeder Form, mit Ausnahme der reinen Ich-Form, freien Bewußtseinsinhalt überhaupt nennen? Wie sollte das geschehen, da jede Besonderung als zu partikular und jede Vermittelung als zu voraussetzungsvoll ausscheidet? Gewiß können wir nach wie vor sagen: das unmittelbar Gegebene ist das rein Anschauliche, aber das bedeutet in diesem Zusammenhang wenig, denn das rein Anschauliche läßt sich, wie wir wissen, nur anschauen und nicht denken; genauer, es läßt sich allein so denken, daß man es als das Anschauliche denkt, das noch von jeder begrifflichen Umbildung frei ist. Weiter als bis zu diesem Begriff kommen wir mit unserem Denken ohne Vermittelungen nicht. Gewiß haben wir eine gradezu unübersehbare Fülle von anschaulichem Inhalt unmittelbar im Bewußtsein, und es sind viele weitere Bestimmungen möglich, die das Wesen der anschaulichen Mannigfaltigkeit inhaltlich kennzeichnen. Aber das alles bezieht sich nicht auf das Anschauliche überhaupt, sondern auf besondere Teile von ihm, und ohne Formen, die den rein anschaulichen Bewußtseinsinhalt irgendwie gestalten oder gliedern, werden wir über den Begriff der reinen Anschauung nicht den kleinsten Schritt hinaus tun. Alle diese Formen gehören nicht mehr zum unmittelbar Gegebenen, wie wir es verstehen, und daher können wir nur feststellen: der reine Inhalt des Ich-Bewußtseins ist in seiner Allgemein-

heit überhaupt nicht positiv zu charakterisieren. Wir müssen darauf verzichten, noch etwas anderes über ihn auszusagen, als daß er der unmittelbar gegebene, rein anschauliche Inhalt ist.

Aber gerade dadurch fällt auf die objektive Seite des Systemanfangs das hellste Licht; und damit das in jeder Hinsicht klar wird, erinnern wir noch einmal an das theoretische Ich, das wir als Beispiel schon erwähnt haben, als wir sagten, wie das reine Ich nicht zu denken ist. Dieser Unterschied bekommt jetzt für uns eine Bedeutung, die ihn zu mehr als einem bloßen Beispiel macht. Darf das reine Ich des Anfangs noch kein theoretisches oder erkennendes Ich sein, so folgt daraus: der Bewußtseinsinhalt kann in seiner Reinheit nicht als erkannter Inhalt gedacht werden. Das ist im Grunde wieder selbstverständlich, und doch bedarf es noch der Erörterung, denn man wird vielleicht sagen: falls wir darin die Konsequenz unserer Darlegungen haben, zeigt sich nur, daß unser Begriff des Anfangs noch der Korrektur bedarf. Der Kreis der Voraussetzungen wurde dann bisher offenbar zu eng gezogen, d. h. es ist ein Teil dessen ignoriert, was vorausgesetzt werden muß, falls man zu philosophieren auch nur beginnen will. Der Grund dafür liegt auf der Hand: ohne ein theoretisches Ich konnten wir faktisch keinen Schritt bei der Bestimmung des Systemanfangs tun. Nur ein theoretisches Ich vermochte den Begriff einer Ich-Welt, die eine objektive und eine subjektive Seite hat, denkend zu bilden.

Das ist selbstverständlich richtig. Aber vermag dieser Umstand an unserem Begriff des universalen Systemanfangs etwas zu ändern? Wir dürfen eine solche Art der »Voraussetzung« nicht mit dem a priori verwechseln, das in den möglichst voraussetzungslosen Anfang gehört. Gewiß muß faktisch ein theoretisches Ich beim Philosophieren vorhanden sein. Doch bei den notwendigen Voraussetzungen des Anfangs steht nicht das wirkliche Ich, das stets individuell ist und auch »wir« heißt, in Frage, sondern allein der Gehalt des Begriffs, den »wir« denken, wenn wir den Anfang denken, und in diesem Gehalt braucht das theoretische Ich, das ihn denkt, nicht vorzukommen. Es bleibt vielmehr dabei: ein theoretisches Ich darf für den Begriff des Anfangs nicht bestimmend sein, denn dann bestünde der ganze Anfang nur noch aus dem theoretischen Ich und seinem theoretischen Inhalt und erhielte damit von vornherein ein so spezielles Gepräge, daß die universale Forderung, die wir an ihn stellen müssen, unerfüllt bliebe. Wir hätten als Anfang nicht mehr den Begriff einer Ich-Welt des Unmittelbaren überhaupt, wie der theoretische Philosoph sie möglichst voraussetzungslos denkt, sondern

den Begriff einer bereits theoretisch v e r m i t t e l t e n Welt, und grade sie ist vom universalen und kritischen Anfang auszuschließen. Die Erkenntnistheorie als besonderer T e i l der Philosophie mag mit dem theoretischen Ich beginnen, ja sie muß das tun, um zu einer theoretischen Welt zu kommen. Der Anfang der Philosophie überhaupt würde dagegen dadurch einerseits unkritisch mit Vermittelungen besonderer Art belastet, und andererseits wäre in ihm für die atheoretischen Formen der Kontemplation, also für die ästhetische und religiöse Anschauung oder gar für ein aktives Ich, bei der späteren Ausgestaltung des Systems kein Platz. Wir wären einem einseitigen Theoretizismus verfallen. Wir hätten den Rahmen, den wir für eine universale Philosophie brauchen, zu eng gespannt, das Fundament zu schmal gelegt.

Das, worauf es ankommt, kann man auch so zum Ausdruck bringen: gewiß bilden wir schon am Anfang der Philosophie theoretische Begriffe, denn a l l e Begriffe sind theoretisch, und nur als t h e o r e t i s c h e Subjekte sind wir zur Begriffsbildung fähig. Aber wir wollen am Anfang theoretische Begriffe mit u n i v e r s a l e m Gehalt, nicht theoretische Begriffe mit einseitig t h e o r e t i s c h e m Gehalt bilden, und weil grade dem Theoretiker das spezifisch Theoretische so selbstverständlich ist, daß er es leicht in seiner Eigenart verkennt und dann übersieht, müssen wir das Ausschalten des spezifisch Theoretischen gradezu als die wichtigste Aufgabe bezeichnen, vor die wir gestellt sind, wo es gilt, die objektive Seite des universalen Anfangs, d. h. das unmittelbar Gegebene in seiner R e i n h e i t zu erfassen.

Dementsprechend ist zu sagen: so gewiß das reine Ich noch nicht das theoretische Ich ist, so gewiß darf der unmittelbar gegebene Inhalt nicht ein schon mit spezifisch theoretischen Formen durchsetzter Inhalt sein. Deshalb haben wir bei seiner begrifflichen Bestimmung jetzt nicht n e u e n Kennzeichen zu suchen, sondern vielmehr zu prüfen, ob nicht vielleicht in den Inhalt des Anfangs unwillkürlich schon m e h r aufgenommen ist, als sich mit seinem Wesen, reiner Inhalt zu sein, verträgt. Insofern entspricht die letzte Aufgabe, vor die wir gestellt sind, genau der, vor der wir standen, als es galt, die subjektive Seite des Anfangs, d. h. das Ich-Moment in seiner Reinheit aus dem individuellen Ich herauszulösen.

Damit kommen wir nun freilich zu eigentümlichen Schwierigkeiten, aber sie sind weniger sachlich als sprachlich. Wir befinden uns in der Tat auch bei größter kritischer Vorsicht in Gefahr, zur begrifflichen Bestimmung des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhaltes A u s d r ü c k e zu verwenden, mit denen wir spezifisch theoretische Bedeutungen und



Voraussetzungen verknüpfen, und eine solche Gefahr lag bereits dort vor, wo wir den reinen Inhalt »Objekt« nannten, um ihn damit dem reinen Ich als dem Subjekt gegenüberzustellen. Wir mußten das tun, weil ein anderer positiver Ausdruck für alles, was nicht Subjekt ist, fehlt. Aber das Wort Objekt bedarf jetzt in der Tat noch einer Erläuterung: der Begriff, den wir damit verbinden, muß am Anfang so verstanden werden, daß unter ihm nur der Inhalt des Bewußtseins in seiner reinen Anschaulichkeit fällt. Es läßt sich nicht leugnen, daß eine solche Terminologie mißverständlich ist. In seiner üblichen Bedeutung bezeichnet das Wort Objekt etwas, das durchaus nicht als nur anschaulich gegeben gedeutet werden darf. Das wird besonders klar, wenn wir statt Objekt »Gegenstand« sagen, oder gar, wie es üblich ist, an den Gegenstand der Erkenntnis denken. Das müßte den Begriff unseres Anfangs völlig verwirren. Den Gegenstand der Erkenntnis dürfen wir im Anfang der Philosophie auf keinen Fall mit dem Bewußtseinsinhalt überhaupt identifizieren. Das erste Glied des Systems ist vielmehr so zu bestimmen, daß später in seiner objektiven Seite j e d e r Inhalt, also auch der Inhalt Platz findet, der Inhalt der ästhetischen oder religiösen »Gegenstände« werden könnte. Wir denken bei Gegenstand immer schon entweder an irgendeinen besonderen Gegenstand oder an den allgemeinen Gattungsbegriff des Gegenstandes, unter den besondere Gegenstände als Exemplare fallen. Deswegen haben wir den Terminus Gegenstand bei der Bestimmung des Anfangs absichtlich vermieden.

Darüber noch ein letztes Wort. Zwar ist der Ausdruck zur Bezeichnung der objektiven Gegenseite des reinen Ich geeigneter als etwa das Wort Gegen s a t z , denn dies könnte zu der Meinung veranlassen, es solle das Andere des Subjekts oder das Nicht-Ich als das vom Subjekt G e s e t z t e gedacht werden, und das wäre für den Anfang wieder viel zu voraussetzungsvoll. Vom theoretischen Ich mag man sagen, daß es sich etwas entgegengesetzt, und in der Erkenntnistheorie ist der Begriff eines setzenden, d. h. urteilenden Ich nicht zu entbehren. Das reine Ich aber dürfen wir, als ein im weitesten Sinne kontemplatives Ich, grade nicht als ein aktiv setzendes Ich denken. Trotzdem genügt die Ausschaltung des Gedankens an ein Gesetztes für die Bestimmung der objektiven Seite des Anfangs noch nicht, sondern wir müssen auch den Ausdruck Gegenstand meiden, wenn wir ihm seine prägnante Bedeutung wahren wollen. Er bezeichnet immer schon ein Z u s a m m e n von Form und Inhalt. Der g a n z e Anfang, d. h. das Zusammen von reinem Ich und ihm gegebenem Nicht-Ich, ist daher ein Gegenstand zu nennen. Jede seiner beiden Seiten

für sich darf dafür noch nicht gelten. Es kann sich bei ihnen nur um »Momente« an einem Gegenstand handeln.

Warum wir auf diese Terminologie Wert legen, wird besonders deutlich, wenn wir von dem Singular Gegenstand zu seinem Plural übergehen und dann das Ganze des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhaltes eine Welt von Gegenständen nennen. In diesem Begriff stecken bereits Voraussetzungen, die gewiß nicht mehr zu dem kritischen Minimum gehören. Eine solche Welt ist notwendig als eine *g e g l i e d e r t e* Welt zu denken und fällt daher auf keinen Fall mit dem zusammen, was dem rein kontemplativen Ich unmittelbar als etwas rein Anschauliches gegenübertritt. Jede Gliederung setzt vielmehr besondere Formen voraus, und die können wir weder unmittelbar anschauen, noch wie das reine Ich als Voraussetzung des unmittelbar Angeschauten überhaupt denken. Eine gegliederte Welt von Gegenständen läßt sich nur als ein Zusammen von Form und Inhalt verstehen, und zwar nicht als ein Zusammen von reiner Ich-Form und reinem Inhalt, sondern von besonderen Formen und besonderen Inhalten. Damit hätten wir also den Anfang weit überschritten. So wird in jeder Hinsicht klar: wir müssen dabei stehen bleiben, den Anfang des Systems als ein Zusammen von reiner Ich-Form und rein anschaulich gegebenem Inhalt zu denken, und auf jede weitere Bestimmung des kritischen Minimums verzichten. So allein haben wir in seiner objektiven Seite das, was den Namen des unmittelbar Gegebenen verdient, und so allein wird der Begriff des unmittelbar Gegebenen zu einem eindeutig bestimmten Begriff.

Der ganze Systemanfang, zu dem wir schließlich kommen, muß denen, die anschaulich philosophieren möchten, wieder als eine völlig »leere« und daher nichtssagende Konstruktion erscheinen. Aber falls man unter Leerheit das versteht, was mit der Freiheit von allen entbehrlichen Voraussetzungen und mit der universalen Weite der Begriffe notwendig verbunden ist, läßt sich eine solche Leerheit am Anfang des Systems nicht vermeiden. Ja grade darauf kam es an, zu zeigen, wie *w e n i g* übrig bleibt, sobald man mit der Forderung, am Anfang solle nur das unmittelbar vor Augen stehende Anschauliche gelten, wirklich *E r n s t* macht. Wir *k ö n n e n*, solange wir beim unmittelbar Gegebenen bleiben, darin noch nicht viel von dem haben, was wir zum Aufbau einer Lehre vom Weltganzen brauchen. Wir besitzen in dem Begriff der Ich-Welt, wie wir sie verstehen, *n u r* den Anfang des Systems, und mehr haben wir damit auch nicht erreichen wollen.

Trotzdem gibt uns schon der leere Anfang in wissenschaftlicher Hinsicht sehr viel; denn wir wissen jetzt, wie wir verfahren müssen, falls wir vom universalen Minimum aus auf den Weg kommen wollen, der allmählich zum universalen Maximum hinführt. Was sich als Anfang des Systems darstellt, ist in seiner *Doppelheit* bei jedem Schritt zu berücksichtigen, von dem wir hoffen dürfen, daß er uns dem Ziele der Philosophie, der Erkenntnis des Weltganzen, näher bringt. Beschränken wir uns in irgendeinem Stadium des Weges auf die eine Seite, so denken wir nicht mehr universal. Stets haben wir das *Zusammen* von Ich und Nicht-Ich, Form und Inhalt, Subjekt und Objekt zu beachten, wo es gilt, ein System von Gedanken zu entwickeln, das der Totalität der Welt irgendwie entspricht. Von der anfangs formlosen und daher unsagbaren Mannigfaltigkeit des unmittelbar Gegebenen aus ist in einer Weise, die hier nicht einmal angedeutet werden kann <sup>1)</sup>, Schritt für Schritt die leere Ich-Form so mit Inhalt zu erfüllen, daß eine Mehrheit von verschiedenen Subjekten entsteht, denen verschiedene gegliederte Objekt-Welten gegenüber treten; und erst wenn wir damit das Weltganze in seiner Mannigfaltigkeit begriffen haben, können wir die Frage nach seiner »Einheit« stellen. Verfährt man in dieser Art, dann braucht man nicht zu fürchten, daß das Ende der Philosophie so »leer« bleibt, wie ihr Anfang es sein muß, um der kritischen wie der universalen Forderung zu genügen.

---

1) Wie der erste Schritt zu tun ist, der das unmittelbar Gegebene in seine beiden Hauptarten, das Sinnliche und das Unsinnliche oder das Wahrnehmbare und das Verstehbare, gliedert, habe ich in meiner Abhandlung über die Methode der Philosophie und das Unmittelbare (Logos XII, S. 235 ff.) zu zeigen versucht. Insofern können die dort entwickelten Gedanken als direkte Fortsetzung der vorliegenden Arbeit angesehen werden.