

Experimentelle und philosophische Psychologie

Autor(en): **Kunz, Hans**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **16 (1956)**

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883414>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Hiermit möchte ich diese schon zu langen Ausführungen abschließen. Betrachten Sie bitte das Gesagte nicht als eine These, die ich *per fas et nefas* verteidigen möchte, sondern vielmehr als einen bescheidenen Versuch, das Problem der Psychologie einmal von einer andern Seite als üblich zu betrachten. Es ist in der Psychologie überhaupt alles noch viel zu sehr im Fluß, als daß man sich ein allzu absolutes Urteil über ihre Zukunft anmaßen dürfte. Aber gerade deshalb mag es vielleicht nicht ganz unnütz gewesen sein, dieses Problem einmal von der philosophischen Seite her zu betrachten, wenn auch nicht endgültig zu lösen.

EXPERIMENTELLE UND PHILOSOPHISCHE PSYCHOLOGIE

Von Hans Kunz

Das Thema ist vom Vorstand gestellt worden. Seine Formulierung: experimentelle *«und»* philosophische Psychologie scheint von vornherein eine Konvergenz der beiden Arten, Seelenkunde zu treiben, festlegen zu wollen. Jedenfalls möchte ich hier die entsprechende Überzeugung vertreten – und das nicht deshalb, um eine Atmosphäre der unaufrichtigen Toleranz zu fördern und dem Streitgespräch auszuweichen, sondern weil ich glaube, daß sie die einzige sachgemäße ist. Damit soll also ein Rivalitäts- oder wechselseitiges Ausschließungsverhältnis zwischen der experimentellen und der philosophischen Psychologie ausdrücklich verworfen werden: sei es jene Auffassung, die nur den experimentellen Methoden einen *«wissenschaftlichen»*, *«objektiven»*, für die Erkenntnis relevanten Charakter zubilligt und in den philosophischen Bemühungen eine belanglose Spielerei sieht; oder die andere, welche die von der experimentellen Psychologie erhobenen Befunde als *«unwesentlich»*, *«peripher»* erklärt. Gelegentlich gewinnt man den Eindruck, bei den Experimentalpsychologen sei eine geringe Bereitschaft vorhanden, die Notwendigkeit der philosophischen Fragestellungen einzuräumen, und das kann man gut verstehen; denn sie führen in Bereiche, deren experimentelle Erschließung sich einstweilen nicht einmal als Denkmöglichkeit absehen läßt. Allein man darf sich sagen, daß die methodisch legitime Beschränktheit des Interessenhorizontes jene Bereiche nicht ihrer Fak-

tizität beraubt – so wenig wie es die Sonne am Scheinen verhindert, wenn wir die Augen vor ihr schließen.

Die Anerkennung des Zusammengehens der experimentellen und der philosophischen Psychologie schließt drei Voraussetzungen ein: 1. daß es in ihnen *primär um Erkenntnis geht* und nicht um ein veränderndes oder hervorbringendes Bewirken; 2. daß dieses Erkennen, auch das sich als «philosophisches» ausgebende, ein *erfahrendes* und kein «spekulatives», das heißt allein aus den Denkmöglichkeiten schöpfendes *Erkennen* ist; 3. daß es *in den zu erkennenden Gegenständen selbst keine Rangordnungen* gibt, die eine «objektive», will sagen in den Objekten als solchen begründete Bevorzugung oder Nachsetzung hinsichtlich ihres Erkennens legitimieren könnten. Wir erörtern zunächst kurz den letzterwähnten Punkt.

Die überwiegende Zahl unserer vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Erkenntnisakte steht faktisch in irgendeinem Dienste des Handelns, der Lebensfristung und -sicherung. Darin wurzelt das begrenzte Recht des Pragmatismus. Dieser praktisch-vitalen Dienstbarkeit gemäß stuft sich die Relevanz der zu erkennenden Gegenstände und Gegenstandsseiten mannigfach ab. Das Erkennen um seiner selbst, um der mit seinem Vollzug verknüpften spezifischen Befriedigung willen ist relativ selten, an besondere soziale, wirtschaftliche und individuelle Bedingungen gebunden. Aber entscheidend bleibt, daß dem Menschen – vermutlich ihm allein – die Fähigkeit eines solchen Erkennens um des Erkennens willen eignet, wenigstens als Möglichkeit, die ihren eigenen Ursprung hat und sich nicht aus andern Faktoren ableiten oder darauf reduzieren läßt, obgleich diese Faktoren in der Realisierung jener Möglichkeit stets in unterschiedlichen Ausmaßen mitspielen werden. Sieht man indessen vom faktisch unaufheb- baren Fundiertbleiben des Erkennens in der vitalen Bedürftigkeit der existenten Einzelnen und seiner Dienstbezüglichkeit ab, dann zeigt sich, daß einzig das Seiendsein oder Gewesensein des Begegnenden das Erkanntwerden rechtfertigt. Welche Arten und Weisen des Seins, die im Seienden konstituiert sind, man immer unterscheiden möge: des Erkennens «würdig» ist alles Seiende im selben Maße, weil es so oder so *ist* bzw. gewesen ist. Weder Gott noch dem Menschen kommt ein ontischer und daher *gnoseologischer* Vorrang vor den Tieren, Pflanzen und den leblosen Dingen zu, obzwar etwa das Wissen um die Antriebe und Absichten des menschlichen Handelns für unsere Lebensführung wichtiger sein mag als jenes um die physikalischen

Gesetzlichkeiten. Jedoch darf man die unbestreitbaren Abstufungen der praktischen Relevanz nicht in seinsmäßige Rangordnungen umdeuten.

Die zweite Voraussetzung: der erfahrende Charakter der experimentellen und der philosophischen Psychologie ermöglicht erst ihr Zusammengehen. Er versteht sich für die erstere von selbst, denn «experimentell» und «empirisch» werden oft einander gleichgesetzt. Hier ist indessen ein Bedenken anzumelden. Wenn wir das Experiment üblicherweise als diejenige Methode kennzeichnen, die auf Grund weniger übersehbarer Bedingungen und beliebiger Wiederholbarkeit eindeutige – vielleicht meß- und zählbare – Feststellungen über einen Vorgang erlaubt, dann schließt es von vornherein eine große Fülle von Gegebenheiten als für es unzugänglich aus, die eine andere Erfahrung erfordern, falls sie nicht als für das Erkennen grundsätzlich irrelevant ausgeklammert werden. In Wirklichkeit ist das keineswegs geschehen. Gewiß wird die Eigenart der neuzeitlichen Wissenschaft entscheidend vom Experiment bestimmt, weshalb Physik und Chemie, deren Gegenstände außerdem mathematisierbar sind, die repräsentative Rolle spielen. Allein es gab daneben stets die systematischen beschreibenden Naturwissenschaften, deren Ansehen geringer gewesen sein mag und zumal heute zu sein scheint (und zwar ausschließlich unter praktischen Gesichtspunkten), deren Wissenschaftlichkeit aber dennoch nie ernstlich bestritten worden ist. Auf ihre Objekte läßt sich das Experiment nicht oder vorläufig noch nicht oder nur partikular und rücksichtlich der Exaktheit unter reduzierten Anforderungen anwenden: sei es, weil ihre Gegenstände sich jetzt dem Zugriff entziehen und ihr Dagesensein sich lediglich aus Spuren erschließen läßt, oder weil es sich um einmalige unwiederholbare Ereignisse der Natur handelt oder aus welchen Gründen sonst. Entweder postuliert sich das Experiment als die einzige wissenschaftliche Erfahrungsart, setzt also einen Primat der Methode, dem sich die zu erkennenden Gegenstände fügen müssen; oder man räumt dem Erkennen noch andere legitime Weisen des Erfahrens ein.

Sicher stand das Experiment seit seiner Einführung stets auch im Dienste der Forschung, und wir verdanken ihm einen unübersehbaren Reichtum an Entdeckungen und Einsichten. Aber was sich bereits an seiner Oberfläche ablesen läßt: daß es die experimentell zu untersuchenden Objekte unvermeidlich unter bestimmte Bedingungen *zwingt*, die oft genug gewaltsamen Eingriffen in sie gleichkommen,

weist zurück auf eine andere Quelle des Experimentierens: *auf das Beherrschenwollen der Natur*. Descartes hat dazu ausdrücklich aufgefordert. Ein Blick auf die heutige Situation zeigt, daß das Experiment zwar noch immer auch dem Erkennen um des Erkennens willen dient, daß jedoch die das Experimentieren tragenden und führenden Absichten zum weit überwiegenden Teil sich aus praktischen – industriellen, wirtschaftlichen, politischen – Zwecksetzungen rekrutieren. So wundert es uns nicht, wenn etwa *C. F. von Weizsäcker* erklärt: «Experimentieren heißt Macht über die Natur ausüben»; sodann: «Der Besitz der Macht ist . . . der letzte Beweis der Richtigkeit des wissenschaftlichen Denkens»¹; schließlich: «Das Experiment ist Ausübung von Macht im Dienste der Erkenntnis. Es ermöglicht umgekehrt die Anwendung von Erkenntnis im Dienste der Macht»². Man darf vermuten, daß es zu dieser eindeutigen Vorherrschaft des Machtaspektes innerhalb der neuzeitlichen Naturwissenschaft nicht gekommen wäre, wenn nicht Nöte und Notwendigkeiten unseres Lebens dazu gedrängt hätten – und daß es auch der «metaphysischen Begründung» durch *Nietzsches* Auslegung des «Seins» als «Wille zur Macht» nicht bedurft hätte.

Dasselbe ist vom psychologischen Experiment zu sagen, über das sich in letzter Zeit *Wellek*³ und *Metzger*⁴ geäußert haben. Verglichen mit dem eigentlichen naturwissenschaftlichen, zumal physikalischen und chemischen Experiment, hat es mannigfache Abwandlungen erfahren. Es mag daran erinnert werden, daß *Wundt* seinerzeit den experimentellen Charakter des von *Külpe* zur Untersuchung der Denkvorgänge eingeführten Experiments bestritten hat; die weitere Entwicklung gab indessen *Külpe* recht. Die seither ausgearbeiteten und heute angewandten Typen der experimentalpsychologischen Methoden zu schildern, gehört nicht zu meiner Aufgabe. Daß zahlreiche Leistungs- und Persönlichkeitstests primär nicht zu Forschungszwecken im engeren Sinne, sondern aus praktischen Intentionen – Berufseignungsprüfungen, charakterologischen Diagnosen usw. –, also letzten Endes ebenfalls zur Bewältigung vor allem des mitmenschlichen Lebens geschaffen worden sind, dokumentiert erneut das entscheidende Gewicht der auf ein Bewirken abzielenden Antriebe des Experi-

¹ *C. F. von Weizsäcker*: Das Experiment. *Studium Generale* 1 (1947/48), S. 4.

² A. a. O., S. 8.

³ *A. Wellek*: *Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie*, S. 181 ff. Bern 1955.

⁴ *W. Metzger*: Das Experiment in der Psychologie. *Studium Generale* 5 (1952), S. 142 ff.

menten. Würde man die Zahl der Experimente, die gegenwärtig in den psychologischen und psychotechnischen Instituten zu ausschließlich oder vorwiegend praktischen Zwecken durchgeführt werden, mit der Zahl jener vergleichen, die um der Mehrung des seelenkundlichen Wissens willen unternommen werden, so dürfte wahrscheinlich die erste Zahl im selben Maße überwiegen, wie die der Technik und Industrie hörigen naturwissenschaftlichen die der reinen Forschung dienenden Versuche übersteigt. Allein das darf uns die unleugbare große Erkenntnisleistung der experimentellen Psychologie zumal auf dem Gebiet der Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Denkvorgänge nicht übersehen lassen. Und dennoch ist hier die Stelle, an welcher sich die Notwendigkeit einer andern Erfahrung aufdrängt. Sie hängt mit dem im Bemächtigungswillen wurzelnden Antrieb des Experimentierens zusammen. Ich formuliere die These etwas überspitzt: *Bemächtigung und Erkennen sind in ihrem immanenten Sinne einander radikal entgegengesetzt; jene zielt zuletzt auf die Zerstörung, dieses auf die Bewahrung des Seienden.* Damit kommen wir auf die erste eingangs erwähnte Voraussetzung zurück.

Was ich als den immanenten Leistungssinn des Erkennens bezeichne, der dessen eigentliches Wesen mitkonstituiert, möchte ich zunächst am *Sehen* zu verdeutlichen versuchen. Die Verletzlichkeit seines Organes, des Auges, zeigt gleichsam «organsymbolisch» die Gewaltlosigkeit des Sehens. Gewiß verwirklicht auch es – und zumal das Blicken – eine Weise der Aktivität; es ist nicht «reiner Spiegel» des Begegnenden. Aber seine Aktivität greift nicht wirkend, verändernd, lediglich selegierend in das Gesehene ein; wir nennen sie daher eine *rezeptive oder vernehmende Aktivität*. Als solche scheint sie uns vorbildlich für das Erkennen überhaupt zu sein, weshalb etwa *van Steenberghen* die besondere Art seiner Aktivität treffend als «durch Rezeptivität und selbst Passivität bestimmt» charakterisierte⁵. Die andere, nicht-sinnliche Wurzel unserer Erkenntnis – das Denken, der Verstand, die Vernunft oder wie man sie heißen mag – pflegt als das produktive, synthetisierende, gelegentlich auch als das «gegenstands-erzeugende» Element angesprochen zu werden. Im Groben stimmt diese Verteilung der Rezeptivität und Produktivität wohl mit den Sachverhalten überein. Eine subtilere Analyse würde indessen dar-

⁵ *F. van Steenberghen: Erkenntnislehre. Übertragen von A. Guggenberger, S. 186. Einsiedeln/Zürich/Köln 1950.*

tun, daß die vernehmenden und hervorbringenden Leistungen sowohl am sinnlichen Wahrnehmen als auch am Denken beteiligt sind, obzwar in unterschiedlicher Akzentuierung. Hier kommt es uns nur darauf an, die verborgene Rezeptivität des Denkens ans Licht zu rücken – und wir können uns dafür auch auf die bereits von *Herder* betonte wortgeschichtliche Herkunft der Vernunft (als des «Organs» des Denkens) aus dem «Vernehmen» berufen, wobei wir es auf sich beruhen lassen, daß dieses «Vernehmen» ursprünglich vermutlich auf das «offenbarte Wort» bezogen war. *Heidegger* hat den primären Sinn des parmenideischen $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ als das anwesende Seiende sein-las-sende «Vernehmen» bestimmt. Ob das philologisch korrekt ist, sei ebenfalls dahingestellt. Wir beanspruchen die Auslegung als einen Hinweis auf einen *allem* – nicht nur, wie *Heidegger* anscheinend meint, dem parmenideischen – «Denken» eignenden Wesenszug, der allerdings vom produktiven, «Vorstellungen» und «Gedanken» hervorbringenden und «Beziehungen» stiftenden Anteil immer wieder gleichsam verschüttet wird. Die unerläßliche Mitwirkung am eigentlichen erfahrenden Erkennen verdankt das Denken auch seinem vernehmenden Charakter; in ihm gründet die Konvergenz mit der Rezeptivität zumal des sehenden Wahrnehmens.

Daß die produktive und reproduktive Leistung des Denkens die unbestrittene Vorherrschaft gewann und nicht zuletzt die neuzeitliche aktivistische Umdeutung des Erkennens gesichert hat, ist freilich nicht zufällig. Obgleich die Möglichkeit des reinen vernehmenden Erkennens um seiner selbst willen nur dem Menschen vorbehalten zu sein scheint, kommt seine Verwirklichung ihn ungeheuer schwer an. Was er als «schöpferisches Denken» ehemals Gott reservierte, hat er sich faktisch längst als eigene Fähigkeit zurückgeholt. Gewiß kann man dieses hervorbringende Denken nicht gewaltsam nennen. Auch wenn es sich auf Begegnendes bezieht, es intendiert, vor-stellt und begreift, dringt es nicht wirkend und verändernd in den Seinsbereich des Begegnenden ein – von der «magischen Allmacht der Gedanken» (*Freud*) sehen wir dabei ab. Wohl aber setzt es oft genug an die Stelle dessen, was sich von den Phänomenen her dem wahrnehmend-den-kenden Vernehmen erst zeigen sollte, vorgefaßte, vom Denken erzeugte Vorstellungen, Begriffe und Schemata; derart, daß von den Phänomenen nur die sich jenen fügenden Züge gesehen und anerkannt werden. Ich meine hier nicht die dem Denken selbst einwohnende unveräußerliche Kategorialität, die sich vielleicht – da die Denk- und

Seinskategorien nicht in ihrem ganzen Bereich zusammenfallen – bereits als Beschränkung des Erfahrens auswirkt; ich meine vielmehr jene Abblendungen, Begrenzungen und Ausklammerungen innerhalb der an sich zugänglichen Erscheinungsfülle des Begegnenden, die prinzipiell vermeidbar wären, wenn wir nicht den vernehmenden dem entwerfend-hervorbringenden Anteil unseres Denkens weitgehend geopfert hätten. Das geschieht auch in der experimentellen Erfahrung. Man hat sich die in ihr praktizierten Gewaltsamkeiten als – oft sehr feine – Gewaltsamkeiten doch wohl zu wenig klar gemacht.

Zahlen und Maße sind vom menschlichen Denken geschaffene Gebilde. In der Natur – verstanden als das Ganze des nicht von uns hervorgebrachten oder veränderten Seienden, wovon die Gegenstände der Naturwissenschaften lediglich einen ausgewählten Teil darstellen – gibt es nur zähl- und meßbare Dinge, Ereignisse u. a. Daher trifft das Messen, Zählen und Berechnen etwas an ihnen. Trotzdem tragen wir solcherart ein Fremdes an die Natur heran und unterwerfen sie ihm. Das zeigt sich wenigstens an den Messungen des Lebendigen, die im mathematischen idealen Sinne nie genau sind, auch wenn sie ihm in Millionsteln Millimeter nahekommen. In dieselbe Richtung weist die Eliminierung der Erscheinungsqualitäten bzw. deren Reduktion auf meßbare Quantitäten; desgleichen der Primat der Methoden, die gelegentlich nicht nach den Anforderungen der Gegebenheiten entworfen werden, sondern diese umgekehrt von vornherein auf die methodischen Ansprüche hin beschneiden. Alle diese Momente ermöglichen und fördern die *Beherrschbarkeit der Natur*, und das trifft auch auf die berechenbaren Voraussagen künftiger Ereignisse zu. Ob in ihnen wirklich ein zwingender und nicht bloß ein Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Wahrheit einer Erkenntnis gegeben ist, darüber läßt sich streiten. Dagegen liegt die im Wissen um das Kommende enthaltene Sicherung gegen Überraschungen, die uns ratlos machen und die eigene Machtlosigkeit enthüllen können, offen zutage. Wir glauben in der Tat, daß die Bemächtigung ein – wenn auch nicht notwendigerweise im Bewußtsein der einzelnen Forscher als Motiv wirksamer – Grundantrieb der modernen experimentellen Wissenschaft gewesen ist und noch immer ist, freilich nur *ein* Grundantrieb. Daher kann sie es nicht als ein ihr unverdient zugefallenes Schicksal beklagen, wenn sie heute im weiten Umfange unter die Botmäßigkeit der Technik und Politik geraten ist: ihr einer Ursprung hat sie diesen Manifestationen des menschlichen Machtwillens zugetrieben. Und damit

zeigt sich der uns gegenwärtig sorgenbereitende Endaspekt der Naturbeherrschung.

Wir würden sicher Unrecht tun, der experimentellen Forschung destruktive Absichten zu unterstellen. Faktisch zeigt ihre Durchführung allerdings in großem Ausmaße Zerstörungen, die im Zusammenhang der von ihr untersuchten Sachverhalte unvermeidlich sind. Solcherart tritt aber der experimentierende Mensch dennoch nicht aus der Ordnung der Natur heraus, da sich in ihr überall Gewaltsamkeiten und Zerstörungen ereignen. Überhaupt sollten wir, wenn wir zur Anklage der destruktiven Auswirkungen der Technik und der sie ermöglichenden neuzeitlichen Wissenschaft neigen, uns vorerst fragen, ob sich darin nicht ein im Wesen des Menschen selbst verwurzelt Verhängnis erfüllt. Und ob es nicht überdies jenes Wesen und die ihm immanenten Nötigungen sind, welche der reinen Erkenntnisintention in der modernen Wissenschaft ein relativ geringes Wirkgewicht eingeräumt haben. Woher kommt es, daß wir anscheinend leichten Herzens auf das Sehen der Dinge in ihrem betörenden Reichtum verzichten und uns statt dessen der einen Welt – sie erdenkend und in sie eingreifend – bemächtigen oder eigene Welten bauen wollen? Doch kehren wir jetzt zur experimentellen Psychologie zurück.

Mit der früher fixierten Unterscheidung zwischen experimenteller Psychologie und experimentellen Naturwissenschaften sollte lediglich eine äußerliche Gebietstrennung eingehalten, aber keine Aussage über den naturwissenschaftlichen oder nicht-naturwissenschaftlichen Charakter der experimentellen Psychologie gemacht werden. In der deutschen Psychologie gab es vor Zeiten einen etwas sonderbaren Streit darüber, ob die Seelenkunde zu den natur- oder den geisteswissenschaftlichen Disziplinen gehöre, oder ob sie sich in eine natur- und in eine geisteswissenschaftliche Psychologie teile. Das hängt mit der Problematik der Bestimmung ihres Gegenstandes zusammen, auf die wir hier nicht eintreten möchten. Man darf es wohl als eine stillschweigende Konvention supponieren, daß es der Psychologie heute nicht mehr um die Erkenntnis der «Seele», der «Bewußtseinstatsachen» und ähnlichem geht, sondern um die – zumal «verstehende» – Erkenntnis des menschlichen Erlebens und Verhaltens und ihrer mannigfachen Beziehungen. Wenn sich nun die experimentelle Psychologie zur Sicherung ihrer Wissenschaftlichkeit und ihres guten wissenschaftlichen Gewissens auf die spezifisch naturwissenschaftliche Prägung ihres Experimentierens berufen sollte, dann wären dagegen immerhin

einige Bedenken zu äußern. Denn die erheblichen Differenzen zwischen ihren Experimenten und denen der Naturwissenschaften lassen sich nicht verkennen. Einmal können wir streng genommen keine eindeutige, in ihren Voraussetzungen und Bedingungen wirklich übersichtbare Ausgangslage der Versuche herstellen, da sich die Lebensgeschichte der Versuchspersonen – die sich so oder so in ihren provozierten Reaktionen auswirkt – in der nur fragmentarisch faßbaren Vergangenheit verliert. Sodann bleiben die Reaktionen als solche (Antworten, Leistungen, Verhaltensweisen) bezüglich ihrer Antriebe und Absichten grundsätzlich mehrdeutig. Ferner betreffen die daran zähl- und meßbaren Eigenschaften zumeist nur periphere Züge, die wir nicht als für das Erleben und Gebaren konstitutiv ansehen können. Die Notwendigkeit der sprachlichen Mitteilung und der auslegenden Stellungnahme zu den zu schildernden innern Vorgängen bringt in die psychologischen Experimente gegenüber den an nicht-menschlichen Objekten durchgeführten ein prinzipiell neues Element, das freilich auch etwa in der medizinischen Diagnostik mitspielt. Endlich müssen sich die experimentell gewinnbaren Befunde in der Hauptsache auf die reaktiven Manifestationen beschränken und die in uns ablaufenden Geschehen außer Betracht lassen. Das trifft oder traf allerdings weitgehend auch auf die physiologischen Experimente zu, weshalb es nicht verwunderlich ist, daß man lange Zeit meinte, die organischen Vorgänge nur als Reaktionsreihen oder gar als Kettenreflexe deuten zu können. Die Untersuchungen *von Holsts* haben indessen gezeigt, daß die autonomen rhythmischen, nicht-reaktiven Bewegungsphänomene ebenfalls experimentell erforschbar sind. Davon abgesehen sollen aber die angedeuteten Bedenken keineswegs die Relevanz der experimentalpsychologischen Ergebnisse schmälern. Ihre Wissenschaftlichkeit verdanken sie, möchten wir glauben, nicht dem naturwissenschaftlichen, vielmehr dem psychologischen Charakter ihrer Versuche. Das will zugleich besagen: Kriterium der Wissenschaftlichkeit des psychologischen Erkennens ist nicht die Exaktheit im Sinne der Zähl-, Meß- und Berechenbarkeit, sondern die Treue zur Wirklichkeit menschlichen Erlebens und Verhaltens und die Strenge in der Adäquatheit ihrer begrifflichen Erfassung.

Wenn ich nun dafür eintrete, daß es eine Aufgabe der philosophischen Betrachtung sei, die dem Experiment nicht oder bislang nicht zugänglichen Bereiche menschlichen Erlebens und Benehmens zu erhellen und für sie ebenfalls das erwähnte Kriterium als verbindlich

beanspruche, dann hat man Gründe, dagegen skeptisch zu sein. Denn das philosophische Denken hat es sich seit jeher als Ruhm angerechnet, «apriorische», der Empirie unbedürftige, ihr überlegene und sie auch gelegentlich in der hochgemuten spekulativen Schöpferlust verachtende «Erkenntnisgewißheit» zu besitzen – eine Erkenntnisgewißheit, rücksichtlich derer die erfahrende Begegnung mit der Wirklichkeit im besten Falle eine fast überflüssige Bestätigung bringen kann. *Metzger* hat in seiner ausgezeichneten Darstellung der vorwiegend experimentell-gestalttheoretisch orientierten Psychologie unter den «Grundvoraussetzungen, die im überlieferten psychologischen Denken auf Schritt und Tritt als gültig und wirksam aufzuweisen sind», einen «eleatisch-rationalistischen Grundsatz» formuliert und verworfen, der lautet: «Das schlußfolgernde Denken ist unfehlbarer Richter über Sein und Nichtsein. Nichts unmittelbar Gegebenes darf ohne weiteres als wirklich hingenommen, alles muß erst ‚begründet‘ werden. Nur das Erklärbare ist wirklich. Was man nicht in widerspruchsfreie Aussagen fassen kann, das gibt es nicht»⁶. Wir kennen aus der Geschichte der Philosophie jene in einem bestimmten Verstande großartigen und tief sinnigen Deduktionen unseligen Angedenkens, in denen etwa aus der postulierten «Unsterblichkeit der Seele» oder aus dem ihr supponierten erdachten Seinscharakter ihre gegebenenfalls empirisch zu verifizierenden «Eigenschaften» abgeleitet werden. Man möchte wünschen, daß *diese* Art von Psychologie zu den sogenannten «endgültig überwundenen», heute «unmöglich» gewordenen Angelegenheiten gehöre; aber wahrscheinlich bleibt auch diese Wünschbarkeit wie viele andere illusionär. Völlig «grundlos» sind selbst die kosmogonischen Spekulationen nicht. Denn es ist eine menschliche Erfahrung, daß, was im Denken vorentworfen wird, nachkommend «in die Wirklichkeit» umgesetzt werden kann, sei es im verändernden Eingreifen in die vorgegebene Natur oder als das Erschaffen neuer – erdachter, geträumter, gedichteter – Welten. Wenn sich nun der Mensch die eine «wirkliche Welt» als von einem «universalen Logos» getragen und durchwaltet oder als die «Schöpfung» Gottes, des «göttlichen Intellekts» denkt, der ihm – dem Menschen – überdies die Vernunft und ineins, mit *Schelling* zu reden, eine «Mitwissenschaft der Schöpfung» verliehen hat, dann liegt die Überzeugung doch sehr nahe, sich des mühseligen endlosen Erfahrens entschlagen und statt

⁶ *W. Metzger: Psychologie. 2. Aufl., S. 8. Darmstadt 1954.*

dessen die Entstehung und den Aufbau der Welt «aus ihren Prinzipien» voraus-denkend erkennen zu können. Das in dieser Überzeugung enthaltene Verhängnis ließe sich, etwas spielerisch, als das Übersehen der kleinen Vorsilben bezeichnen. Finden und Erfinden, Nehmen (im Sinne des zugreifenden Aneignens) und Vernehmen beispielsweise sind durch solche kleine Vorsilben unterschieden; aber sie bestimmen die radikale Differenz. Die Spekulation lebt gewissermaßen aus der von den Wörtern her gesehen unscheinbaren, in der Sache jedoch schlechthin entscheidenden Verwechslung des erfindenden, das heißt hervorbringenden mit dem findenden Denken. Sie hat an die Stelle des vernehmenden den begreifend-vorstellenden Anteil des Denkens gesetzt; denn daß in manchen spekulativen Gedankenschöpfungen ein maßloser Machtanspruch verborgen ist, der das erfahrbare Seiende gering achtet und es schließlich «vernichtet», läßt sich nicht leugnen. So kann *Nicolai Hartmann* sagen: «Hätte der menschliche Gedanke Kraft, die Welt nach seinem Ermessen umzugestalten, er hätte den Menschen und alle Sinnggebung, die von ihm in die Welt ausgeht, längst vernichtet. Sein Glück, daß er die Kraft nicht hat. Die klassische Metaphysik hat mehr als zwanzig Jahrhunderte lang in ihrer Verblendung daran gearbeitet, die Vernichtung des Menschen zu erweisen. Sie hat nichts erwiesen als die Sinnlosigkeit ihres Tuns»⁷. Dennoch hängt alles davon ab, ob und in welchem Ausmaße es gelingt, unserem Denken seinen vernehmenden, erfahrenden Sinn einzuräumen, der sich sowohl auf das innerweltlich begrenzende Seiende wie auf das eigene Erleben und Verhalten des Menschen zu richten vermag. Damit sprengen wir einerseits den empiristisch verengten Erfahrungsbegriff, klammern andererseits die «ewigen Wahrheiten», die Offenbarung und die vermeintlichen Zeugnisse «jenseitiger» Welten aus; ob das Denken auch sie zu vernehmen fähig ist, diese Frage steht außerhalb unseres Themas. Dagegen besteht kein zwingender Grund, seine produktiven und reproduktiven Leistungen zu verabschieden. Was vergangen oder aus unserem Blickfeld gerückt ist, vermögen wir uns nur mittels des Vorstellens und der Begriffe erinnernd und bewahrend zu vergegenwärtigen. Jedoch dürfen diese Vorstellungen und Begriffe nicht allein aus der Denkaktivität geschöpft, sie müssen vielmehr aus dem den Phänomenen gleichsam nach-fahrenden gewaltlosen Hinsehen auf sie gebildet und immer wie-

⁷ *N. Hartmann*: Kleinere Schriften, Band I, S. 272f. Berlin 1955.

der mit ihnen konfrontiert werden. Die hier nötigen Vorstellungen und Begriffe, heißt das, gründen ihren Gehalt und ihr Recht in ihrer *Fähigkeit des Hinweisens auf die Phänomene*. Wie schwer uns diese ruhmlose Arbeit fällt, haben wir schon früher betont. Sie kommt uns um so schwerer an, als sie einerseits die ständige Offenheit für die unübersehbare grenzenlose, fast schwindelerregende und halbraubende Fülle des Erscheinenden erfordert; und andererseits den faktischen Verzicht auf sogenannte absolute Erkenntnisgewißheit – dieses säkularisierten Abkömmlings der Glaubensgewißheit – verlangt⁸. Wir verstehen nur allzu gut, daß einem solchen vernehmenden gegenüber das spekulative, die idealen Gebilde aus sich selbst hervorbringende Denken den Menschen mit einem kosmogonischen Schöpfungsrausch erfüllen kann. – Ein Wort bleibt noch zur vernehmenden Vernunft zu sagen. Es ist eine unwahre Behauptung, daß die nur-menschliche, von ihrer unterstellten «göttlichen Herkunft» abgeschnittene Vernunft notwendigerweise eine bloß «subjektive», «willkürliche» Vernunft sei. Allerdings können wir von ihr, nicht anders wie von unserem Menschsein, von den es mitkonstituierenden Möglichkeiten und selbst von unserer Sterblichkeit einen «eigenwilligen» Gebrauch machen. Aber das heißt keineswegs, daß wir unsere Vernunft, das Menschsein, seine Möglichkeiten und den Tod auch geschaffen haben oder sie nach Belieben verändern können. Es sind zugleich «subjektive» und «objektive», «individuelle» und «allgemeinmenschliche» Sachverhalte. Eben deshalb müssen wir sie, wenn wir sie erkennen wollen, erfahren.

Der Hinweis auf die unerläßliche Angewiesenheit des Erkennens auf die vorgegebenen Phänomene und auf das Menschsein hat bereits angedeutet, in welcher Richtung wir die philosophischen Beiträge zur Psychologie suchen möchten. Es handelt sich 1. um den phänomenologischen Ansatz; 2. um die existentielle Relevanz des psychologischen Wissens und 3. um die sogenannten philosophisch-anthropologischen Bemühungen. Indessen erschöpft sich darin die als «philosophische» zu bezeichnende und als solche von der Geschichte des Denkens her legitimierte Arbeit für die Psychologie nicht. Die Herausstellung der spezifischen Kategorien des menschlichen Erlebens und Verhaltens

⁸ Die absolute Erkenntnisgewißheit muß als Möglichkeit oder Idee vielleicht auch für das erfahrende, also seine Gegenstände nicht selber hervorbringende Erkennen vorausgesetzt werden, schon um dem billigen und beliebten Vorwurf des Relativismus zu entgehen. Doch mag das hier auf sich beruhen.

einerseits, des psychologischen Erkennens andererseits, dessen gnoseologische Begründung, die logische Analyse der seelenkundlichen Begriffsbildung: das alles sind wichtige und dringliche Aufgaben, die der Bearbeitung harren. Wir müssen sie hier auf sich beruhen lassen.

In der Phänomenologie *Husserls* und seiner Schule war, möchte ich wenigstens glauben, jener Ansatz ursprünglich enthalten, den ich dem vernehmenden Anteil des Denkens zugewiesen habe. Aber er ist in Wirklichkeit nie zur vollen Entfaltung gekommen, am ehesten noch in der von *Jaspers* geführten, gegen das Überwuchern der erdachten theoretischen Konstruktionen in der Psychopathologie gerichteten empirischen Abwandlung der phänomenologischen Forschung⁹. *Husserls* Leidenschaft, apriorisch gültige, absolut gewisse, deshalb aller Erfahrung überlegene und Einwänden von dieser her von vornherein entzogene «Wesenseinsichten» und «Wesensgesetze» zu gewinnen, ist zwar aus seiner Herkunft von der Mathematik verständlich und mag auch durch den philosophischen Anspruch der eidetisch-transzendenten Phänomenologie gefordert worden sein. Man kann ferner geltend machen, daß es ihm in der Tat nicht um die Erfassung empirischer, an konkrete Individuen gebundene, raumzeitlich lokalisierte Erlebnisse, sondern um deren erschaubares oder durch imaginative Variation «ideierend» herausstellbares «überzeitliches» Wesen zu tun war. Allein faktisch lief dies zumeist auf das denkende Hervorbringen von unreal-eidetischen «Erlebnissen» hinaus, die sich mit einem gewissen Recht als «überzeitliche» ausgeben konnten – so wie eben die erdachten «möglichen Welten» zeitentrückte Gebilde darstellen. Gleichwohl verdanken wir *Husserl* bedeutsame Analysen zumal der Vorstellungs-, Denk- und Wahrnehmungsakte, die uns wegweisend geworden sind, auch wenn wir ihre apriorischen Geltungsansprüche verwerfen müssen. *Husserl* selbst scheint das Hoffnungslose seines Verlangens gesehen zu haben. In einer aus dem Jahre 1935 stammenden Beilage zum letzten großen Werk (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*) heißt es: «*Philosophie als Wissenschaft*, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – *der Traum ist ausgeträumt*»¹⁰. Ein er-

⁹ Vgl. *K. Schneider*: Die phänomenologische Richtung in der Psychiatrie. *Philos. Anzeiger* 1 (1925/26), S. 382 ff.

¹⁰ *E. Husserl*: *Husserliana*, Band VI, herausgegeben von *W. Biemel*, S. 508. Haag 1954

schütterndes Eingeständnis, wenn man auf *Husserls* ein Leben lang immer wieder neu einsetzende Anstrengungen zur Erreichung jenes illusionären Ziels blickt. Der Verzicht auf apriorisch gültige Einsichten schließt indessen die Wesenserfassung der Phänomene keineswegs aus, sofern man sie sich an den letzteren im schlichten, nicht «idealistischen» Sinne orientieren läßt. Es ist deshalb auch kein Zufall, daß *Husserls* frühe phänomenologische Deskriptionen in der experimentellen Denkpsychologie der Würzburger Schule berücksichtigt worden sind. Da die allgemeine empirische Psychologie zwar von der Beschreibung des Erlebens und Verhaltens einzelner konkreter Menschen ausgeht oder ausgehen kann, aber sich nicht mit den nur auf sie zutreffenden Feststellungen begnügt, vielmehr eine «Allgemeingültigkeit» ihrer Aussagen anstrebt, muß auch sie sich der Wesensbegriffe notwendigerweise bedienen. Ob diese so gebildet werden, daß aus den Schilderungen einer Mehrzahl von Versuchspersonen die gemeinsamen Züge der jeweils in Betracht kommenden Phänomene als für deren Wesen konstitutiv «abstrahiert» und zu idealen Begriffseinheiten zusammengefaßt werden, oder ob der Weg der ideierenden «Wessenschau» bevorzugt wird, ist nach der Preisgabe des apriorischen Geltungsanspruchs nicht mehr sonderlich wichtig. Entscheidend bleibt lediglich, daß die Merkmale unter Ausklammerung der bloß zufällig-individuellen Momente an den sich darbietenden Erscheinungen «abgelesen» und nicht erdacht worden sind. Wie dabei von den singulären oder eine begrenzte Zahl einzelner Daten enthaltenden Feststellungen aus die «Allgemeingültigkeit», das heißt der auf «alle» Menschen zutreffenden Wesensbegriffe begründet werden kann, bildet ein eigenes Problem, das wir hier nicht erörtern können. Dergleichen erweist sich das «innere Vernehmen» des eigenen Erlebens in der Selbstbesinnung und im Selbstverständnis als eine nicht mehr so leicht realisierbare Angelegenheit, nachdem sich gezeigt hat, daß der «innere Sinn» sich auch täuschen kann. Jedoch müssen wir dieses Thema ebenfalls beiseite stellen.

Mit der Frage nach der möglichen «existenziellen Relevanz» des psychologischen Erkennens kehren wir in einem bestimmten Verstande auf die praktischen Antriebe des Wissenwollens zurück. *Kierkegaard* und *Nietzsche* haben gelegentlich von «experimentierender» Psychologie gesprochen. Sie meinten damit ein «Durchexperimentieren» psychologischer Einsichten und Möglichkeiten in der eigenen Lebensführung. Den Fall gesetzt, es würden sich alle hohen Ideale des

menschlichen Verhaltens als bloße Maskierungs- und Verschleierungsmittel von moralisch negativ taxierten Impulsen, Wünschen, Strebungen erweisen: was folgt dann daraus für mein mitmenschliches Handeln, für meine Selbstbeurteilung und die Würde des Menschseins? Das damit nur beispielhaft exponierte Problem hat sich seit *Freuds* epochalen Entdeckungen in einer für unsere Zeit kennzeichnenden Gestalt gestellt. Gemäß seiner neurosenpsychologischen Befunde scheinen die seelische Gesundheit, das ungestörte sinnvolle Arbeiten- und mitmenschliche Sichverhaltenkönnen etwas mit der Redlichkeit der Selbstbeurteilung zu tun zu haben. Wenn ich mir gewisse Regungen nicht eingestehe, sie verdränge, das heißt ihre adäquate Entäußerung unterbinde und ihre erlebnismäßige Anwesenheit nicht anerkenne – sei's aus Angst davor, aus Schuldgefühlen, zufolge ihrer sittlichen Verwerfung oder aus sonst welchen Gründen –, dann können sie sich trotzdem in entstellter, unkenntlicher Form manifestieren, und zwar vor allem als mein Erleben und Handeln störende Faktoren. Die Erfahrung hat nun gezeigt, daß, wenn der Mensch sich diese angst-, scham- und peinlichkeitserregenden Bedürfnisse und Wünsche eingesteht, sie sich etwa in entsprechenden Phantasien vergegenwärtigt, er in der Regel davon keineswegs überwältigt und zu unbeherrschten Aktionen getrieben wird; vielmehr durchbrechen sie seine Selbstgestaltung gleichsam aus dem Hinterhalt gerade deshalb, weil sie verdrängt sind. Man darf es als einen Glücksfall ansehen, daß die geistige Tapferkeit, deren es vielleicht zum Eingeständnis jener verpönten, der «Nachtseite» des Menschseins zugehörigen Regungen bedarf, keine zusätzliche Gefährdung unseres Ethos und Tuns mit sich bringt. Jedoch ordnet er sich der alten Erfahrung ein, dergemäß das «Sündenbekenntnis» befreiend wirkt, obzwar dieses jenem Eingeständnis so wenig gleichgesetzt werden darf wie der seelischen Entblößungssucht. Wenn aber die dulddende Anerkennung der innern Anwesenheit, obgleich nicht der Entäußerung der moralisch verwerflichen Antriebe und Absichten ruinöse Folgen zeitigen würde; oder wenn sich auch die illusionären Ideale als unerläßlich für die Verwirklichung der hochbewerteten Möglichkeiten menschlichen Seins und Handelns erweisen sollten: wäre das ein zwingender Grund, sich des wahrhaftigen und wahren psychologischen Wissens zu entschlagen? In dieser konstruierten Konfliktsituation zeigt sich zugespitzt, was wir die «existentielle Relevanz» des den Menschen betreffenden Erkennens heißen. Sie zugleich als «philosophische» zu bezeichnen,

rechtfertigt sich von der Tatsache her, daß das philosophische – im Unterschied zum späteren fachwissenschaftlichen – Erkenntnisbemühen stets den Anspruch gestellt hat, für die Lebensführung, also ethisch verbindlich zu sein. Ob und wieweit die einzelnen Denker diesen Anspruch erfüllt haben, steht hier nicht zur Diskussion. Die Frage nach der existentiellen oder ethischen Bedeutung des psychologischen Wissens exponiert das Problem der jeweiligen subjektiven Rangordnung der Güter, um derentwillen der Einzelne sein Dasein für lebenswert hält. Wer wie *Aristoteles* im Erkennen die höchste, das Menschsein gewissermaßen vollendende Möglichkeit erblickt, wird gegebenenfalls die Zerstörung seiner Existenz auf sich nehmen, wenn die praktischen Konsequenzen des Erkannten – nicht des Erkennens, denn dieses ist als solches immer bewahrend – ihn dazu zwingen. Wer mit *Bernhard von Clairvaux* glaubt, daß «Glühen» mehr sei als Wissen, wird sich anders entscheiden.

Die Erörterung der Beziehungen zwischen Psychologie und philosophischer Anthropologie rückt wieder das Erkennen in den thematischen Vordergrund. Der unseres Erachtens unerläßliche Ausgang von den Phänomenen, also den feststellbaren, wengleich auf ihre Wesenszüge reduzierten Erlebnissen und Verhaltensweisen, schließt keineswegs ein Stehenbleiben bei ihnen in sich. Die Phänomene als solche sind nicht isolierte Gebilde, zu denen sie allenfalls die terminologischen Fixierungen machen, sondern sie stehen von vornherein unter sich in mannigfachen Wirk- und Sinnzusammenhängen, die ihrerseits – wenn überhaupt – nur noch fragmentarisch unmittelbar in Erscheinung treten. Daher ist schon das psychologische Erkennen auf – die phänomenologischen Beschreibungen und Abgrenzungen übergreifende – zusammenhangerschließende und deutende Akte angewiesen, welche die des sinnerfassenden Verstehens ermöglichen. Die philosophisch-anthropologischen Bemühungen drängen in dieselbe Richtung.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist die Anthropologie zu einer rein naturwissenschaftlichen, die somatischen Merkmale der Menschenrassen und ähnliches beschreibenden Disziplin geworden. Dieser Aspekt hat bereits *Lotzes* «Mikrokosmos», der sich als «Versuch einer Anthropologie» ausgab, mitbestimmt. Die vorausgegangene *philosophisch-anthropologische* Tradition war mit dem jüngeren *Fichte* ausgeklungen. Die heute daran wieder anknüpfenden Entwürfe eines *Scheler, Pleßner, Heidegger, Jaspers, Binswanger, Häberlin, Litt* und anderer

sind nach ihren Voraussetzungen, Methoden, Absichten und Ansprüchen in sich dermaßen verschiedene Unternehmen, daß sie sich kaum auf einen Nenner bringen lassen. Als ihre gemeinsame Intention darf man vielleicht die «Überwindung», «Vertiefung» oder «Begründung» der üblichen Psychologie bezeichnen. Gelegentlich versteht sich eine Bemühung auch dann bereits als «anthropologische», wenn sie für die «Sinnhaltigkeit» der leiblichen Geschehen, zumal der Krankheitsanfänge und -verläufe eintritt; oder wenn sie die Weisen des In-der-Welt-Seins des erlebenden und handelnden Menschen berücksichtigt. Der darin vollzogene «anthropologische» Fortschritt orientiert sich allerdings an einer Gestalt der Psychologie, die sich selbst als Lehre von den «Bewußtseinsinhalten» auslegte und die gegenwärtig keinen Vertreter mehr hat. Was wir hier als «philosophisch-anthropologisches» Anliegen exponieren möchten, beschränkt sich auf eine bestimmte *Richtung des Fragens*: nämlich nach dem Wesen des Menschseins des einzelnen Menschen.

Dieses Fragen – das als solches zwar auf die Apriorität des Menschseins zielt, aber als dieses erkennendes nicht selbst apriorisch, sondern gegenständlich-erfahrend ist – enthält bereits einige Voraussetzungen, welche ebenfalls nach ihrem Recht zu befragen sind und keineswegs als von vornherein gültige postuliert werden dürfen: 1. die *ontisch-ontologische Spezifität* des Menschseins, im Unterschied zu den Seinsarten des nicht-menschlichen Seienden; 2. die untrennbare, nur begrifflich differenzierbare *Einheit des Wesens und der Seinsart des Menschen*, die weder dem einen noch dem andern einen ontischen Primat einräumt, vielmehr ihre faktische Gleichursprünglichkeit impliziert. Anders formuliert: die Fragen «was» und «wer» ist der Mensch treffen auf denselben Sachverhalt. 3. Wesen und Seinsart «des» Menschen sind das, was und wie sie sind, *nur als die je einzelnen existenten Menschen*. Die Explikation dieser durchwegs *problematischen* Thesen bildet ein Thema für sich, das sich nicht beiläufig erledigen läßt. Wir beschränken uns deshalb auf eine kurze Darstellung der dabei dem psychologischen Erkennen zufallenden Rolle.

Als dessen Objekt bezeichneten wir das menschliche Erleben und Verhalten. Erleben und Verhalten kann sich nur je der individuelle, obzwar gegebenenfalls innerhalb einer Masse befindliche und von ihr bestimmte, in konkreten um- und mitweltlichen Situationen agierende Mensch. Was er von sich selbst oder was der beobachtende Psychologe von ihm erfährt, erfaßt, versteht, bleibt unvermeidlich an

die Vergegenständlichung – nicht etwa an die Verdinglichung – des Erlebens und Verhaltens gebunden. Was ich jedoch selbst existierend bin, kann nicht Gegenstand, sondern muß dasjenige sein, was sich in meinem Erleben und Gebaren fragmentarisch zu manifestieren vermag und unter Umständen erkennbar wird. Unerkannt weiß ich zwar nicht, was und wie ich in meinem Menschsein bin; allein dieses letztere hängt als solches nicht vom Erkanntwerden ab (wenn wir von theologischen Unterstellungen absehen), sondern geht ihm voraus. Der es erkennenden, in der Regel durch das Erleben und Handeln vermittelten partikularen Vergegenständlichung zeigt sich dann, daß zum Wesen des Menschseins auch es *mitkonstituierende*, nicht bloß erdachte *Möglichkeiten* des Erlebens und Tuns gehören. Denn es dürfte unwahrscheinlich sein, daß die aktuellen Erlebnisse und Verhaltensvollzüge jeweils gewissermaßen von neuem «entstehen». Wir vermuten vielmehr, sie seien als Virtualitäten Konstituentien des Menschseins, die sich in verschiedener Weise verwirklichen: sei es so, was wir von der objektivierten Erfahrung her als autonomes Reifen und Geschehen, als von exogenen Faktoren mitbedingtes Sichereignen oder als denkend-willentliches Aktualisieren unterscheiden. Das letztere als einzige Verwirklichungsart zu postulieren ist unzulässig. Zwar eignet sie vermutlich allein dem Menschen und hat die maßlos übertreibende Meinung gezeitigt, er könne sein «Wesen» gemäß beliebiger Entwürfe «hervorbringen» und sich zu dem «machen», wofür er sich entschieden hat. In der Tat kann er das innerhalb unbestimmter Grenzen; aber darin erschöpft sich die Realisierung des Menschseins keineswegs. Mit dessen Vergegenständlichung im psychologischen Erkennen des ihm – dem Menschsein – entspringenden Erlebens und Gebarens wird es nicht verdoppelt, sondern wir schließen aus diesen seinen faßbaren Manifestationen auf es selbst zurück. Es selbst als in den existenten Einzelnen verwirklichte eigenständige Faktizität ist also nie Gegenstand. Jedoch heißt das nicht, daß, weil wir das Menschsein – außer daß wir es sind – lediglich denkend erschließen können, es nur ein erdachtes und hypostasiertes Gebilde sei. Um diesem stets drohenden Mißverständnis zu entgehen, bedarf das reduktive Rückschließen auf die konstitutiven Wesenszüge des Menschseins des ständigen leitenden Hinsehens auf die erfahrbaren Gegebenheiten, hier also auf die von der Psychologie erarbeiteten Daten. Das besagt: das psychologische Erkennen wird zu einem Wege der philosophischen Anthropologie.

Eine andere Möglichkeit, auf das Wesen des Menschseins zurück zu schließen, bieten die – als solche psychologisch beschreibbaren – Weisen des In-der-Welt-Seins und die Arten, wie der Einzelne das in der Welt Begegnende – Mitmenschen, Tiere, Pflanzen, Dinge, Ereignisse – erlebt, versteht und deutet. Der diese Möglichkeit tragende Grund hat *Heidegger* aufgewiesen: «Das Dasein hat», sagt er, «gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der ‚Welt‘». *Heidegger* nennt es die «ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung»¹¹, und wir möchten diesen Gesichtspunkt auch für die philosophische Anthropologie, das heißt die Erschließung des Menschseins beanspruchen, obwohl *Heideggers* Daseinsanalytik nicht mit jener zusammenfällt.

Ein dritter, der philosophischen Anthropologie verfügbarer Weg setzt beim «Selbstverständnis» ein. Damit meinen wir einen konstitutiven Wesenszug des Menschseins, der sich in der unleugbaren Tatsache dokumentiert, daß der Einzelne in seinem Erleben und Handeln sich so oder so bewertet, beurteilt, begreift und auslegt, sei's während des Tuns oder in der rückblickenden Besinnung. Daran zeigt sich, daß das Selbstverständnis zugleich einen psychologischen Sachverhalt darstellt, denn wir verstehen zumal unser Verhalten aus Antrieben, Motiven, Zielen und Absichten, also aus psychologisch feststellbaren Gegebenheiten. Im konkreten, inhaltlich bestimmten Sich-selber-Verstehen spielt in der Regel ein «Ideal» im Sinne des Vorbildes mit, das der Einzelne von sich hegt und an dem er als der maßgebenden Instanz sein Handeln beurteilt. Die Herkunft der mannigfachen Inhalte der Ideale, deren Verwendung zu selbsttäuschenden Rationalisierungen und was damit zusammenhängt, zu erörtern, erübrigt sich hier. Lediglich ein oft übersehenes Moment möchten wir erwähnen: daß sich nämlich in den Idealen die im Menschsein enthaltenen existentiellen, mithin nicht als bloße Gedankengebilde entworfenen Seinsmöglichkeiten offenbaren könnten. Und das verweist uns auf eine andere, vielleicht dem Selbstverständnis eignende Fähigkeit der «apriorischen» Auslegung des Wesens des Menschseins – eine Auslegung, heißt das, die weder nur spekulativ noch im eigentlichen Verstande vergegenständlichende psychologische Selbst- und Fremd-

¹¹ *M. Heidegger*: Sein und Zeit, 1. Hälfte, S. 15f. Halle a. S. 1927.

erfahrung ist. Es dürfte schwerlich zufällig, sondern wird vermutlich in unserem Wesen begründet sein, daß die Idee einer apriorischen Selbsterkenntnis des Menschen immer wieder als faszinierende Möglichkeit auftaucht. Blickt man indessen auf ihre geschichtlichen Dokumentationen in den monumentalen spekulativen Anthropologien, dann werden wir uns allerdings einen erneuten Realisierungsversuch versagen müssen.

Das alles ist und konnte in der Kürze der eingeräumten Zeit nur eine programmatische Skizze der begehbaren Wege zu dem sein, was uns – vielleicht in unerreichbarer Ferne – als philosophische Anthropologie vorschwebt.

Die philosophische Forschung hat in ihren griechischen Anfängen über ein weites Land verfügt. Seither ist davon Stück um Stück abgebröckelt und von den Fachwissenschaften aufgenommen worden. Auch die «Seele» ist diesem Schicksal erlegen und als Gegenstand der empirischen Psychologie verschwunden. Möglicherweise sind die hier vorgetragenen Erwägungen bereits unzeitgemäß gewordene abgestandene Bemühungen, an denen uns nur noch eine sentimentale Erinnerung hängen läßt. Zwar meinte *Spranger* vor einigen Jahren: «Die Psychologie ist heute noch keineswegs reif, sich aus der Obhut sorgsamster philosophischer Selbstkontrolle zu entfernen, und wer weiß, ob es jemals geschehen darf. Denn ‚Seele‘ ist nun einmal eine ganz besondere Essenz»¹². Allein manche Anzeichen sprechen eher dafür, daß die kommenden Psychologen sich erkennend mit dem Menschen vielleicht nur noch so weit beschäftigen werden, als sie daraus die geeignetsten Methoden gewinnen können, ihn im Dienste seiner Beherrschung zu verwandeln und ihm die letzten Reste menschlicher Würde auszutreiben. Zur Aneignung *dieser* Praxis bedarf es dann freilich weder eines geduldigen erfahrenden Hinsehens noch des langen Nachdenkens mehr.

DISKUSSION

Dr. *Marcel Reymond* übergibt das Tagespräsidium zur Leitung der Diskussion an den Präsidenten der Psychologischen Gesellschaft, Prof. R. Meili.

Prof. R. Meili dankt für das ihm entgegengebrachte Vertrauen. Er glaubt, daß die drei Redner an dieser Tagung sich einer großen Zurückhaltung in der Darlegung ihrer Ansichten beflissen haben; sonst wären wohl die Divergenzen

¹² *E. Spranger: Psychologie des Jugendalters, 20. Aufl., S. 331. Heidelberg 1949.*