

La fécondité des grands thèmes husserliens pour le progrès de la recherche philosophique

Par H. L. VAN BREDA

En 1900-01, Edmund Husserl publiait ses *Logische Untersuchungen* et inaugurait par cette publication le courant phénoménologique contemporain. Quand il mourut, en 1938, à l'âge de près de 80 ans, il laissait à la postérité, à côté de ses travaux publiés, une masse importante d'inédits philosophiques qui sont dans leur presque totalité consacrés à des recherches phénoménologiques. De l'avis de tous les historiens, l'oeuvre husserlienne est la source dont a jailli la phénoménologie, et Edmund Husserl (1859-1938) est à considérer comme le fondateur et le père de l'important courant qui porte ce nom.

Depuis ses débuts vers 1900 et jusqu'à ce jour, la phénoménologie husserlienne a exercé une grande attraction sur beaucoup d'esprits philosophiques. Husserl n'eut à vrai dire guère de disciples ou de continuateurs que l'on pourrait considérer comme réellement orthodoxes; son style de pensée et sa manière d'exposer ne se prêtent d'ailleurs que fort difficilement à la constitution d'une école au sens propre du mot. Mais à défaut de disciples strictement fidèles, on peut dire que s'accroît sans cesse le nombre des penseurs qui l'ont lu et médité et qui lui doivent, sinon l'ensemble de leur inspiration, du moins un nombre plus ou moins grand de leurs intuitions et de leurs thèses fondamentales. La pensée et l'oeuvre husserliennes restent pour un nombre considérable de philosophes contemporains tant un levain qu'une source directe de philosophie personnelle.

Cette philosophie, tant utilisée depuis bientôt cinquante ans, constitue-t-elle un réel progrès de la recherche philosophique tout court et un acquis valable de la pensée contemporaine? Et si oui, quels sont les problèmes nouveaux auxquels elle s'est attaquée et quelles sont les solutions phénoménologiques qui s'annoncent, sinon comme définitives, du moins comme un réel pas en avant dans la découverte de la vérité philosophique?

Plus de cinquante ans après la découverte des principes premiers de ce style de pensée, et presque vingt ans après la mort du maître, il paraît licite et utile de se poser ces questions. Une méditation sur ce thème se présente en outre comme une réflexion critique sur la valeur ultime d'une partie intégrante et étendue de la recherche philosophique actuelle.

Les problèmes philosophiques qu'Edmund Husserl a soulevés au cours de ses quarante ans de recherches phénoménologiques, se réfèrent tous, directement ou indirectement, à trois titres généraux: 1. La phénoménologie en tant que philosophie de l'intuition; 2. la phénoménologie en tant que philosophie de l'intentionnalité, et particulièrement comme exercice de l'analyse inten-

tionnelle; 3. la phénoménologie, enfin, comme philosophie réductive et comme doctrine de la constitution intentionnelle.

1. La phénoménologie comme philosophie de l'intuition

Les études sur les fondements des mathématiques et les recherches logiques, que Husserl instaura entre 1887 et 1900, l'amènèrent tout d'abord à la découverte du caractère fondamental de l'intuition dans l'ensemble des actes gnoséologiques de l'Ego. A la source de tout processus cognitif, il pose comme nécessaire une rencontre entre le sujet et l'objet dans l'immédiat. De toute connaissance il faut bien dire qu'elle est, d'une certaine façon, une présence. Il y a toutefois un mode de connaissance où la présence n'est pas uniquement un des caractères de l'acte, mais son essence même. Cet acte est à définir comme présence, sans plus, de la donnée à l'Ego. L'objet y est en effet, saisi comme un *selbst-da*, dit Husserl.

Par là même, cet acte privilégié sous l'angle de la présence est la source de tout autre acte qui présentifie une donnée à la conscience; il s'ensuit que tout acte non-intuitif, qui ne peut donc se réduire entièrement à une présence dans l'immédiat, est secondaire par rapport à l'acte intuitif et se fonde en droit sur ce dernier.

La représentation alors, qui, avant Husserl, était considérée par la plupart des philosophes comme le prototype même de toute conscience cognitive, est très logiquement reléguée par lui à un rang subalterne et secondaire. La représentation d'une donnée, en effet, n'est pas autre chose qu'une présentification renouvelée, effectuée au moyen d'une image (quelle que soit la nature de celle-ci), de ce qui fut originellement présent dans l'immédiat. Elle se fonde donc nécessairement sur cette présence et en dépend totalement quant à son existence et quant à son contenu conscient.

L'acte primordial de la conscience est donc un acte de caractère intuitif, du fait qu'il exclut toute méditation. Il s'appelle en général expérience (*Erfahrung*); le noyau le plus originel de l'expérience n'est rien d'autre que la perception (*Wahrnehmung*). Mais cette dernière n'est pas à concevoir sur le type de l'*αἰσθησις* d'Aristote, encore moins comme la perception telle que les empiristes anglais la décrivent, mais bien comme une saisie dans l'immédiat d'une signification (*Sinn*). Cette saisie d'un „présent en personne“ (*leibhaft Gegenwärtiges*) a indéniablement un caractère intellectuel; elle est le principe radical de la présence du monde au moi, comme aussi du fait que le moi est un être-dans-le-monde. En outre, c'est parce que la perception enracine le moi dans le monde que la démarche fondamentale du phénoménologue peut, et doit être subsumée sous la devise „vers les choses elles-mêmes“ (*zu den Sachen selbst*).

Les *Logische Untersuchungen* de Husserl ont détruit, dit-on, l'explication „psychologiste“ de la logique. Il n'y a rien à redire à cette thèse. Mais en fait, ce livre fut à l'origine d'une révision bien plus universelle et radicale de maintes positions traditionnelles et vénérables certes, mais qui

n'ont pas résisté, elles non plus, à la critique inexorable à laquelle Husserl les a soumises. La conception de la connaissance comme re-présentation du réel en était une, ainsi que l'idée d'une ouverture de l'esprit sur le réel grâce à la médiation d'une image mentale.

Avec un acharnement sans pareil Husserl a attaqué ces dernières positions, auxquelles il avait d'ailleurs adhéré lui-même jusque vers 1895, et qu'il avait repris à son maître, Franz Brentano. Il n'a cessé de démasquer la doctrine représentationniste de la conscience comme une des tentations les plus dangereuses que la philosophie moderne nous suggère et comme le source d'erreurs sans nombre. S'il n'a pas réussi à anéantir cette interprétation de la conscience humaine en général et de la connaissance en particulier, il faut au moins lui concéder l'exceptionnel mérite d'avoir été un des grands artisans de la revalorisation de l'acte intuitif. C'est à lui, en ordre principal, que nous devons la découverte par la philosophie contemporaine du rôle primordial qui revient à la conscience immédiate du *selbst-da*; mais surtout c'est grâce à Husserl qu'une philosophie très originale et en grande partie nouvelle de l'intuition a acquis droit de cité en philosophie.

2. *La phénoménologie comme philosophie de l'intentionnalité*

L'intuition husserlienne, disions-nous, est définie comme une saisie dans l'immédiat d'une signification (*Sinn*). La signification, qui définit pour Husserl le terme de l'acte intuitif, est le mot-clé de la seconde découverte husserlienne qui retiendra notre attention, à savoir sa philosophie de l'intentionnalité.

Quoiqu'il ait repris le terme intentionnalité à Franz Brentano, ce n'est que vers 1900 que Husserl est arrivé à voir clair dans sa propre théorie de l'intentionnel et à l'élaborer; à ce moment les jalons de sa théorie de l'intuition étaient posés, et l'intentionnalité allait servir en partie à l'étayer et à la fonder théoriquement.

Il est d'usage de dire que Husserl a emprunté les principes essentiels de sa philosophie de l'intentionnalité à son maître. Nous croyons devoir affirmer qu'il lui emprunta sans doute l'essentiel de sa terminologie, mais qu'il désigne par là une réalité philosophique bien plus riche et fort différente de celle visée par Brentano. Quand ce dernier parle du caractère intentionnel de la conscience, il veut dire qu'une relation réelle lie la conscience à l'être existant et aux choses qu'il désigne comme extramentales. Pour Husserl, au contraire, la relation intentionnelle qui constitue la conscience dans son être propre est une relation entre l'activité signifiante d'une part et la signification saisie d'autre part. Pour Brentano, le terme de l'activité consciente et intentionnelle est l'être existant; mais il conçoit l'être de cet existant d'après le statut ontologique que l'homme dans l'attitude naturelle (au sens husserlien) attribue à la chose matérielle. Husserl, au contraire, affirmera toujours avec force que l'activité signifiante de la conscience trouve son terme

non dans l'existant – chose, ni dans un analogué quelconque de la chose matérielle existante, mais bien et uniquement dans la signification, dans du signifiant-pour-moi. Affirmer alors que la conscience est essentiellement intentionnalité, équivaut à dire que l'acte conscient n'est autre chose que la révélation à l'Ego de ce que l'Ecole appellerait la vérité ontologique de l'être et du monde. Inversément l'être et le monde se transforment ainsi pour Husserl en du signifiant-pour-moi, et, en ce sens, en du *für-mich-Seiendes*.

Cela étant établi, toutes les autres affirmations de Husserl sur l'intentionnalité ne sont que des déductions logiques qui s'imposent. La conscience, dit-il, s'identifie à l'activité signifiante, et l'être avec la signification. Quoi de plus naturel alors que de concevoir l'évolution tant du moi que du monde comme une histoire qui doit suivre les lois intrinsèques du signifiant? De cette même thèse fondamentale, on peut déduire ensuite que l'explication philosophique du donné doit consister dans la redécouverte de l'histoire intentionnelle (c. a. d. l'histoire des significations) du moi et du monde. Et, si l'on tient compte de la philosophie husserlienne de l'intuition, il est indiqué, enfin, de poser à la base même de cette histoire intentionnelle le ou les intuitions fondantes, dont toute vie consciente tire ses origines.

Ce sont là quelques-unes des thèses caractéristiques de la théorie husserlienne de l'intentionnalité. Au lieu de les expliciter plus en détail, demandons-nous plutôt ce qu'il faut en retenir comme de l'acquis valable.

Il nous semble tout d'abord que le dégagement de la structure intentionnelle de la conscience comme élément constitutif du moi, nous a apporté une conception fort nouvelle et très profonde du statut ontologique de l'Ego. Si l'on peut faire remarquer à bon droit que Husserl a trop négligé le côté personne du moi humain, sa doctrine de la relation nécessaire entre le moi et le monde a fait éclater l'idole cartésienne du *Cogito fermé*. Au commencement il n'y avait pas l'Ego *Cogito* dans son isolement, mais un Ego qui est dans et par le monde. Il sera inutile, je crois de rappeler ici l'étonnant écho que cette philosophie husserlienne du moi a trouvé chez les penseurs de cette génération, ainsi que l'extrême fertilité dont cette conception fit preuve.

La mise en lumière par Husserl du caractère transcendantal de la signification et les avantages philosophiques d'une étude du moi et du monde sous l'angle de leur caractère signifiant, sont également à inscrire au crédit de l'influence husserlienne. Le maître a sans doute trop négligé l'élaboration d'une philosophie de l'être en tant qu'existant. Il n'a pu résister à la tentation de trop universaliser sa philosophie de l'intentionnel ainsi que le champ d'application de la méthode d'analyse intentionnelle qui en découle. Mais il faut reconnaître qu'il a enrichi par cette dernière méthode le patrimoine de la *philosophia perennis*. Grâce à cette doctrine et à cette méthode, l'investigation philosophique a pu projeter de nouvelles lumières sur des domaines qui restaient jusqu'ici *terra incognita*. Qu'il nous suffise de faire allusion aux grands progrès que la doctrine husserlienne de l'intentionnalité a suscités en ce qui concerne la perception, le fondement philosophique de la logique, l'explication de l'histoire des sciences, etc.

3. *La phénoménologie comme philosophie réductive*

La conscience intentionnelle, disions-nous, se réfère transcendentale-ment à la signification. Ce dernier vocable couvre donc dans son universalité tout ce qui m'est conscient, tant le moi que le monde. Mais, dit Husserl, la signification ou l'être intentionnel n'est pas offert, à la réflexion immédiate, dans sa pureté originelle. L'homme est, en effet, sous l'emprise de ce qu'il faut bien appeler l'attitude naturelle. Il a la tendance, quasi irrésistible, d'attribuer aux significations le statut ontologique de la chose matérielle, conçue alors comme une partie intégrante d'un monde relié par la causalité physique.

Ceci étant établi, il en ressort que le philosophe, qui doit viser strictement „les choses elles-mêmes“ (c. a. d. la donnée telle qu'elle est dans son être originel), se trouve sous le coup d'un impératif catégorique absolu. En tant que philosophe, il est strictement obligé d'épurer la donnée immédiate de la réflexion pour accéder aux vraies données premières de la réflexion philosophique.

La réduction phénoménologique, que Husserl a proposée avec tant d'insistance à ses disciples et lecteurs depuis 1913, a pour tâche première et primordiale de nous révéler le signifiant et la signification dans leur être réel et pur. A ce niveau elle consistera à mettre entre parenthèses l'existence. Le Sein (Die Existenz), dont il s'agit dans ce contexte, n'est pourtant nullement l'être de l'Ecole, mais bien l'existence *ad modum entis physici*, que l'attitude naturelle attribue indûment à toute donnée intentionnelle. Le bénéfice net de cette première opération réductive n'est autre que le dégagement de l'intentionnel en tant que tel, du *Cogitatum qua cogitatum*.

Mais la démarche réductive du phénoménologue, vue dans toute son ampleur, ne peut s'arrêter à la découverte et à la possession de la signification dans son statut originel. Elle vise, en effet, pas tant à s'établir dans l'intentionnel qu'à l'expliquer philosophiquement. Or, expliquer une signification, c'est en comprendre les origines et les expliciter; autrement dit, c'est en découvrir la constitution dans et pour la conscience.

Voilà que surgit un deuxième objectif de la réduction phénoménologique, qui n'est pas moins important que la découverte du *Cogitatum qua cogitatum*.

Par l'analyse dite intentionnelle, le phénoménologue doit réduire les données de la réflexion, déjà épurées par la première démarche réductive, à leurs origines intentionnelles ou *Urstiftungen*. Ainsi la donnée pure, telle qu'elle se donne, pourra être expliquée philosophiquement par la redécouverte de la longue et sinueuse histoire intentionnelle dans et par laquelle elle fut constituée originellement. Ici donc, la réduction devient une méthode heuristique, qui a pour but le dégagement de l'histoire intentionnelle. En tant que méthode heuristique elle s'appelle l'analyse intentionnelle. Cette analyse intentionnelle a comme objectif la découverte de la constitution de toute donnée dans et pour le moi. Expliquer la constitution d'une signification, en explicitant son histoire, équivaut pour Husserl

à l'expliquer et à la fonder philosophiquement.

La réduction husserlienne fut et reste la *crux discipulorum et interpretum*. Il faut reconnaître que les exposés toujours compliqués et souvent ambigus du maître sont la source principale de leur desarroi et de l'incompréhension foncière à laquelle cette doctrine continue à se heurter. Et pourtant elle contient sans doute une grande partie de vérité et elle fut — en partie par son ambiguïté même — une source réelle d'enrichissement et d'approfondissement philosophiques.

De cet ensemble doctrinal retenons, en premier lieu, l'analyse husserlienne de l'attitude naturelle ainsi que le rejet de sa valeur philosophique. Cette analyse et cette critique constituent sans doute l'attaque la plus meutrière à l'adresse des fondements classiques d'une philosophie empiriste.

La philosophie husserlienne de l'intentionnel pur, du *Cogitatum qua cogitatum* apporte, croyons-nous, une nouvelle précision du statut ontologique du *für-mich-Seiendes*, ainsi que du caractère transcendantal de la signification et du *verum ontologicum*.

Enfin, l'affirmation que l'explication philosophique d'une donnée se réduit à l'histoire de sa constitution dans et par la conscience, est sans doute exagérée. Nous croyons pourtant qu'à l'intérieur de certaines limites cette conception a sa valeur de vérité. Au moins pour une large partie des données signifiantes, la redécouverte de leur histoire intentionnelle apporte au moins en partie leur explication philosophique. Nous ne pouvons pourtant accepter qu'une telle explication soit complètement satisfaisante ou dernière.

Mais il se peut bien que Husserl nous donnerait amplement raison, quant à cette dernière remarque. Dans un texte, justement célèbre, il a, en effet, interprété l'ensemble de son gigantesque effort phénoménologique comme n'étant que le début d'une ère nouvelle philosophique. „Hat er (der Verfasser), écrit-Husserl de lui-même, *das Ideal seines philosophischen Strebens praktisch auf das eines rechten Anfängers herabstimmen müssen, so ist er mindestens für sich selbst im Alter zur vollkommenen Gewißheit gekommen, sich einen wirklichen Anfänger nennen zu dürfen. Fast möchte er hoffen — wenn ihm Methusalems Alter beschieden wäre — doch noch zum Philosophen werden zu können*“¹.

¹ Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ (1930). — *Gesammelte Werke, Husserliana*, t. V, p. 161.

Zur ontologischen Problematik unseres Jahrhunderts

(mit besonderer Berücksichtigung des Gedächtnisproblems)

Von ALOYS WENZL

Zu den Zeichen unserer geistigen Zeit, die charakteristisch sind für unser Jahrhundert, gehört, daß uns die Entwicklung der drei Grundwissenschaften, der Physik, Biologie und Psychologie zu einer Reihe neuer, ontologischer Probleme geführt hat, die ihrerseits in innerer und mindestens analogischer Beziehung und im Zusammenhang stehen mit einer Universalontologie; denn wir können ja nicht in einer allgemeinen oder Fundamentalontologie vom Sein reden, ohne auf die Seinsbegriffe Bezug zu nehmen, zu denen uns die Begegnung mit dem Seienden geführt hat, und die Philosophie kann daran, daß uns die Wissenschaften zur Auseinandersetzung mit neuen Seinsbegriffen teils herausgefordert, teils angeregt haben, nicht vorübergehen, ohne einer Art von geistiger Schizophrenie Vorschub zu leisten. Wir müssen uns Rechenschaft geben, ob z. B. die Überschreitungen der alten Kategorien des Raumes, der Zeit, der Substanz, der Kausalität, der Finalität, des Bewußtseins nur die Bedeutung heuristisch fruchtbarer Fiktionen haben, oder ob und welche ontologischen Konsequenzen wir aus ihnen zu ziehen haben. In der Physik sind es die Relativitätstheorie und die Quantentheorie, die seit der Jahrhundertwende die Entwicklung beherrschen. Die Relativitätstheorie führt schon in ihrer ersten Form, der speziellen Relativitätstheorie von 1905, zu dem Begriff einer Raum-Zeit-Union, also der Abhängigkeit der physikalischen Raum-Zeit-Messungen vom Bewegungszustand der Systeme, zu einem dynamischen Substanzbegriff ($E = mc^2$), in ihrer zweiten Form, der allgemeinen Relativitätstheorie, zur Metrik als Ausdruck der materiellen Struktur und in der Kosmologie zu einer räumlich und zeitlich endlichen Welt. Es sind also alle Grundbegriffe der klassischen Physik betroffen, ontologisch steht im Mittelpunkt vor allem das Zeitproblem (es gibt keine physikalische Zeitmessung, die den Anspruch der Absolutheit erheben kann; das Weltalter ist endlich). Für die Quantentheorie ist seit 1900 der Begriff des Wirkungsquantums das Problem geworden. Sie wurde die Grundlage der Mikrophysik und führt zu den Fragen: Ist das Atom bereits eine Ganzheit? Wie ist die Doppelnatur von Welle und Korpuskel verträglich? Drückt die Unschärferelation eine Grenze der strengen Determiniertheit aus? Welche ontologische Bedeutung hat der Wahrscheinlichkeitsbegriff? Für die Biologie ist das alte Vitalismusproblem durch die Arbeiten von Driesch, Woltereck, Spemann wieder akut geworden; die Sondergesetzlichkeit des Lebens kann kein philosophischer Kopf verkennen. (— Wie sollten schon jene Riesenmoleküle, die Gene heißen und die zweifellos erblich bestimmend sind für die Einleitung chemischer Stoffbildungen, nach physikalisch-chemischen Gesetzen die organische Formbildung leisten, wie soll physikalisch-chemisches Ge-

schehen die Verbundenheit von Leben und Erleben erklären usw.? —) Die Diskussion geht hier eigentlich nur um das ontologische Problem einer *Entelechie* als Finalfaktor, als Träger des Willens und der Intelligenz, die zum Wissen des Weges zum Ziele gehört. Als besonders wichtiges Lebensproblem, das erst in jüngster Zeit formuliert wurde, sei das *Reglerproblem* genannt. Der Begriff nun, den die Entwicklung der Psychologie in unserem Jahrhundert zu einem Kernproblem gemacht hat, ist der Begriff des *Unbewußten*. Er ist zwar weit älter und vor allem durch den Titel des bekannten Buches von E. v. Hartmann schon zur Verfügung gestellt; aber wie der Begriff der Entelechie bei Driesch sich von dem des Aristoteles unterscheidet, so unterscheidet sich der des Unbewußten in der Psychoanalyse und der Tiefenpsychologie von dem spekulativ philosophischen Begriff dadurch, daß nun empirische Befunde eine Erweiterung der klassisch-psychologischen Ontologie fordern.

Diesem Begriff und seiner Problematik wollen wir uns nun ausführlicher zuwenden. Freud unterscheidet bekanntlich das verdrängte Unbewußte und das *Vorbewußte*. Wir wollen uns für unsere ontologische Betrachtung auf das Gedächtnis beschränken. Gedächtnis selbst ist philosophisch bereits ein Sammelbegriff. Er schließt in sich das Wiedererkennen und die Reproduktion und innerhalb beider Möglichkeiten die Erinnerung an vergangenes Erleben mit mehr oder weniger bestimmtem Zeitindex und den Besitz eines erworbenen Wissens ohne Bezug auf dessen zeitliche Stiftung.

Der Streit um das Gedächtnis geht im Rahmen des Leib-Seele-Problems darum, ob das Gedächtnis, das *Vorbewußte*, physiologisch zu erklären sei durch *Engramme*, die Sinneseindrücke in unseren Hirnzellen hinterlassen haben, photographischen oder Bandaufnahmen vergleichbar, die untereinander wieder durch Assoziationsbahnen verbunden seien infolge gleichzeitiger oder unmittelbar sukzessiver Stiftung, so daß die Wiedererregung des einen Engramms die der assoziativ verbundenen nach sich ziehe. Die physiologische Gedächtnistheorie ist von Erich Becher bereits eindeutig und endgültig als unzulänglich und undurchführbar erwiesen worden, so daß wir auf eine ausführliche Kritik verzichten können. Es kann sich bei der Reproduktion nur um nervöse *Prozesse*, um eine nervöse Dynamik handeln, nicht um statische Engramme. Aber das Gedächtnis als *Vorbewußtes* kann, wie das *Unbewußte* überhaupt, auch durch eine Hypothese, daß die Gehirnzellen die Neigung zu einmal bewußt gewordenen Prozessen erworben haben, ontologisch nicht gedeckt werden. Eine phänomenologische Betrachtung ergibt vielmehr, daß als *Unbewußtes* im weitesten Sinn, und also auch als *Vorbewußtes*, nur ein *Psychisches* verstanden werden kann:

1. In der Erinnerung haben wir *Vergangenes* gegenwärtig, eigentlich ein Paradox, denn es ist nicht so, als ob sich nur etwas Erlebtes wiederhole, sondern wir wissen ja um seine *Vergangenheit*; ja, unsere Existenz, die *Identität* unseres *Ich*, beruht auf diesem Gegenwärtighabenkönnen des *Vergangenen*. Das *Cartesische cogito ergo sum* würde eigentlich nur die jeweilige Augenblicks-existenz garantieren, erst ein *remiscor ergo sum* verbürgt unser Sein.
2. Unser ganzes *Denken*, das ja, wie die Denkpsychologie festgestellt hat,

gerade nicht assoziativ erklärbar ist, beruht darauf, daß uns aus dem Fonds unseres Wissens, unserem Vorbewußten je greifbar wird, was von der Problem- und Sinnsituation gefordert ist. Der Begriff des Unbewußten im allgemeinen und des Vorbewußten im besonderen meint also etwas Psychisches; aber — und darin liegt das Paradoxe des Begriffes des Unbewußten — ist denn Psychisches nicht seinem Wesen nach bewußt und auf einen subjektischen Träger bezogen? Soll das Unbewußte nur einen potentiellen Zustand bedeuten, die Möglichkeit und Fähigkeit zur Bewußtwerdung, zur Erinnerung, zum Wissen? Ja und nein. Das Vorbewußte ist jedenfalls die Potenz von Inhalten, bewußt im empirischen Sinne zu werden, aber es muß als Potenz selbst schon da sein und zwar mehr als bloße passive Potenz, denn es wirkt, ebenso wie im Sinn der Psychoanalyse das Unbewußte, in der Art des Ablaufs und Fortschritts unseres Denkens sich aus. Es bezeugt seine Wirklichkeit und Wirksamkeit aber auch in der Reproduktion selbst. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, auf die bis jetzt zu wenig beachtete Tatsache hinzuweisen, daß wir zum Problem des Gedächtnisses einen Zugang haben gerade dann, wenn der intendierte Inhalt sich nicht spontan einstellt, sondern um seine Bewußtmachung gerungen werden muß. Diese Fälle, die jeder fast täglich erlebt, reichen von dem Extrem, daß uns ein Wort, ein Name, ein Ausdruck eines Inhalts sozusagen auf der Zunge liegt, und doch nicht gelingt, bis zu dem andern Extrem, daß wir glauben, es sei hoffnungslos weiter zu suchen, wir hätten eben vergessen, und dann doch noch das Gesuchte plötzlich auftritt (s. Anhang). Die Lösung bei Eigennamen z. B. vollzieht sich teils über partielle Lösungen (Anfang, Vokale, charakteristische Konsonanten), teils über allgemeine Qualitäten (Silbenzahl, Rhythmus, Klangfarbe, vornehmer oder vulgärer Ton, muttersprachlicher, dialektischer oder fremdsprachlicher Charakter usw.). Bis zur Findung schalten sich von den Teillösungen oder Allgemeinvorstellungen her Fehllösungen ein, die als solche erkannt und abgewiesen werden. Suchen wir nicht einzelne Wörter, sondern zum Beispiel den Sinngehalt, die Idee einer Dichtung, Novelle, eines Romans, eines Theaterstückes usw., so ärgern wir uns oft, von einem Werk, das wir doch noch nicht vor zu langer Zeit gelesen, oder von einer Theateraufführung, die wir gesehen haben, zunächst scheinbar nichts mehr zu wissen, aber wir kommen dann von allgemeinen Ideen und Sinnzusammenhängen her über viele Fehllösungen dem Konkreten doch immer wieder näher. Es ist charakteristisch, wie wir die Fehllösungen und Teillösungen mit dem gesuchten Inhalt vergleichen und an seiner Norm werten, obwohl wir ihn doch gar nicht „bewußt“ haben.

Die Modellvorstellung, die Freud vorschlägt, hat zweifellos Vieles für sich: unser Bewußtseinsinhalt ist je die Oberfläche eines höher dimensionierten „unbewußten“ seelischen Inhalts, der vorbewußt heißt, wenn er selbst an die Oberfläche treten kann, verdrängt unbewußt, wenn wir gerade diese Bewußtwerdung in Wirklichkeit nicht wollen, wenn wir es ihm verboten haben, an die Oberfläche zu treten, obwohl „wir“ andererseits uns nicht bewußt sind, daß wir es ihm verboten haben. Das „W i r“ bzw. das „I c h“ erscheint also in einer doppelten Bedeutung: als Subjekt, auf das die je bewußten Erlebnisse bezogen

sind, sagen wir, als unser empirisches Ich und als umfassenderes Subjekt, das unser empirisches Ich übergreift und Träger auch des Vorbewußten und Unbewußten ist. Dieses Unbewußte aber als „Es“ dem Ich gegenüber zu stellen, wie es Freud tut, ist nichtssagend oder verwirrend; unbewußte Strebungen, Vorstellungen, Gedanken, mögen sie dem verdrängten Komplex oder dem Vorbewußten angehören, sind so wenig ein Neutrum wie bewußte Gefühle und Inhalte, sondern wie diese subjektbezogen. Dem Bewußtwerden geht also ein „unbewußtes“ schon-Haben voraus, aber das empirische Bewußtwerden bedarf eines Ausdrucks, der an nervöse Prozesse gebunden ist. Dieses Ausdrucks bedürfen wir nicht nur wegen des Zusammenhangs des intendierten Inhaltes mit der sinnlichen Erscheinung, die zu seiner Stiftung führte, und nicht nur zur Mitteilung an andere, sondern auch zur Fixierung für uns selbst, für das Festhaltenkönnen im Ablauf und Fortschritt unseres Denkens, zumal des sogenannten diskursiven Denkens. Es gibt also zwei Bedingungen für die bewußte Reproduktion: das Nothaben des intendierten Inhaltes im Unbewußten und das Wiederaktualisieren der zugehörigen ausdrucks haltigen nervösen Prozesse. Es gibt entsprechend dann auch zwei Arten des Vergessens, ein psychogenes und ein somatogenes (wir sehen von einem Vergessen im psychoanalytischen Sinn, das einen verdrängten Inhalt nicht zum Bewußtsein kommen lassen will und eigentlich nur ein Scheinvergessen ist, hier ab). Als psychogen werden wir dann ein Versagen der Erinnerung und des Gedächtnisses bezeichnen, das seine Ursache darin hat, daß der betreffende Inhalt mangels Interesses, mangels Verständnisses oder mangels eines inneren Zusammenhanges mit unserem seelisch-geistigen Besitz als Ganzem nicht Aufnahme in unser Vorbewußtes fand oder mindestens so „dunkel und verworren“ wurde, daß er „unterschwellig“ bleibt. Als somatogen wären jene Fälle des Vergessens zu bezeichnen, in denen die Ausdruckgebung mangels funktionstüchtiger „gefügiger“ nervöser Substanz nicht zustande kommt.

Für das Leib-Seele-Problem bedeutet das, daß die Gedächtnisleistung auf ein Wechselwirkungsverhältnis hinweist, aber nicht im Sinne eines Dualismus wesensfremder Substanzen und diskontinuierlicher Wirkungen, sondern im Sinne einer integrativen Doppelursachen-, Doppelwirkungslehre von Stumpf und Becher: unser empirisch-bewußtes Erleben ist die Erscheinung des Ausdrucks des vorbereußten Innehabens auf Grund einer Partizipation unseres subjektischen Seins an den nervösen Organen und dieser an unserem überempirischen, transzendentalen Ich.

Nun führt uns aber gerade das Wesen der Erinnerung noch zu einer zweiten „Modellvorstellung“. Wir haben in der Erinnerung das Vergangene als Vergangenes gegenwärtig, eine scheinbare Paradoxie, wir überschauen die Vergangenheit, in der Sprache der Relativitätstheorie: wir überschauen die Weltlinie unseres Leibes, die Sukzession unseres bisherigen Erlebens. Ein solches Überschauen aber fordert ein Sicherheben über die Dimension der Zeit als bloße Sukzession, so wie das Überschauen einer Ebene ein Sicherheben in höhere Dimensionen fordert. Wir müssen also eine „zweite Zeitdimension“ einführen, eine psychische, nicht mehr physisch meßbare Dimension der Dauer, eine Über-

schreitung also der unmittelbaren Erfahrung, aber eine wohlbegründete Überschreitung, die natürlich ihrerseits auf naheliegende Konsequenzen hinweist in Bezug auf das Unsterblichkeitsproblem, auf die ich in meinem Buch über „Unsterblichkeit, ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung“ einzugehen suchte.

Kehren wir nun zu den am Beginn genannten Problemen zurück, so können wir sagen: die Entwicklung der Grundwissenschaften gerade in unserem Jahrhundert zeigt, daß wir in eine dritte Phase des menschheitlichen Denkens eingetreten sind. Das Weltbild der ersten Phase ist das der „natürlichen Wahrheitnehmung“: die Erde ruht im Zentrum der Welt, die Dinge streben „ihrem“ Ort zu, sie sind geformt aus einer Ursubstanz, wie menschliche Werke aus Lehm. Die teleologische Betrachtung ist hier die „natürliche“, die Seele ist das Formprinzip des Leibes. Als geistiges, denkendes, wertendes, wollendes Wesen steht der Mensch schon an der Schwelle des „Übernatürlichen“, die Seele ist letztlich bereits Gegenstand der Religion. Das „Jenseitige“ freilich kann nur in Bildern und Gleichnissen des „Diesseitigen“ ausgesprochen werden, auch Himmel und Hölle werden räumlich und in Bezug zum Weltraum gedacht.

Die zweite Phase ist gekennzeichnet durch eine Abstraktion von der unmittelbaren Wahrnehmung; das Objektive, Absolute ist nicht mehr die Welt unserer anschaulichen Wahrnehmung, aber wir können uns diese neue Welt doch noch denken in anschaulichen Modellvorstellungen: die Sonne ist das ruhende Zentrum für das heliozentrische Denken, der Äther repräsentiert den absoluten Raum für die klassische Physik, das Ideal ist die Quantifizierbarkeit und Objektivierbarkeit. Die teleologische Betrachtung ist gewissermaßen in Mißkredit geraten; weltanschaulich tendiert diese Entwicklung zu einem Materialismus oder zu einem kritischen Idealismus: unserer unmittelbaren Wahrnehmungswelt liegt zugrunde die Affektion unserer Sinne, aber auch die ursprünglich als objektiv vorgestellte Modellwelt ist begründet in unserer apriorischen Erkenntnisanlage, die Welt als Ding an sich ist uns unerkennbar. Für die dritte Phase des Denkens in unserem Jahrhundert ist nun bezeichnend, daß wir auf von einander unabhängigen Wegen in den verschiedenen Bereichen des Seins dazu geführt werden, unsere Erfahrungswelt nur als einen Aspekt einer höherdimensionalen Wirklichkeit anzusehen; das Absolute ist nicht selbst ein System, sondern eine Struktur von mehr als drei Dimensionen, in welche die empirisch faßbaren Systeme eingebettet sind; alles Seiende ist relational, alle Aussagen sind relativ; Messungen eines Beobachters, der einem System angehört, sind in Bezug auf entfernte Ereignisse, die nicht seinem System angehören, immer nur Transformationen. Das uns erreichbare letzte materiell Seiende, die Energiequanten und Elementarteilchen, sind überhaupt nicht lokalisierte „Dinge“, sondern nur Aktualisierungen einer noch mathematisch behandelbaren, aber nicht mehr anschaulich vorstellbaren potentiellen Seinsenergie. Für die Organologie, für das „Fließgleichgewicht“ des Lebens, ist die Wirksamkeit eines „ganzheitmachenden“ Faktors anzunehmen; auch die phylogenetische Entwicklung bedarf dann über die klassische Entwicklungstheorie hinaus der Annahme einer „Überentelechie“. Das bewußte Erleben ist nur Vor-

dergrund des vorbewußten und unbewußten geistig-seelischen Innehabens eines unser empirisches Ich übergreifenden Subjektes, das in eine zweite Zeitdimension hinein dauert und sich erhebt und auf dem das Erleben der Identität des Ich beruht. Kurz, wir sind in ein Zwischenreich gekommen zwischen Physik und Metaphysik (in einem engeren als dem herkömmlichen Sinn des Wortes), Biologie und Metabiologie, Psychologie und Metapsychologie. Unsere Begriffe liegen zwischen der empirisch faßbaren Welt und dem sich unserer Vorstellbarkeit entziehendem „an sich“. Die Aussagen in der zweiten wie in der ersten Phase sind darum nicht falsch, wenn sie nicht absolutiert werden, sondern sie sind nur beschränkt auf einen eingengten Aspekt.

Anhang (zu S. 14)

Beispiele für die Erinnerungsarbeit bei Gedächtnisversagern

Gesucht: Name eines lebenden deutschen Philosophen (Barion). „Wo ...?“ Nein, „ein vornehmer französischer Name“. Nach einiger Zeit: Barion. Die Ähnlichkeit mit Baron war offenbar gemeint.

Gesucht: Name eines Dorfes, durch das ich vor vielen Jahren mit dem Rad auf einer Fahrt vom Inntal nach Aschau gekommen war (Fraßdorf): „Ein populärer bayerischer Name; Knödelfing? – natürlich nicht, der Name ist eher ordinär“ – dann „Fraßdorf“.

Gesucht: Nach einer Aufführung der Oper „Martha“, eine andere Oper, in der ein ähnlicher Gedanke vorkommt. Zunächst weiß ich auch den Gedanken nicht, der das tertium comparationis sein soll. Dann fällt mir die Szene ein, in der die sozial höher Gestellte, die sich einem einfachen Gutsbesitzer aus Laune als Magd verdingt, dessen gutmütigen Antrag, sie zu sich zu erheben, mit einem belustigten Lachen quittiert; dann daß in dem analogen Fall die Rollen vertauscht seien, dann „Waffenschmied“, wo der Adelige, der als Geselle auftritt, zum Bräutigam der Tochter des Meisters erhoben werden soll. Der ganze Gedankengang war begleitet von dem Gefühl, daß die gesuchte Szene einer uns altväterisch und überholt anmutenden unsozialen Einstellung entspringt.

Weitere Beispiele: Empirische und theoretische Beiträge zur Erinnerungsarbeit bei erschwerter Wortfindung, Arch. f. d. ges. Psych. Bd. 85, 1932 und Bd. 97, 1936.