

SILO

BEITRÄGE ZUM DENKEN

INHALT

ANNÄHERUNG AN «BEITRÄGE ZUM DENKEN»

- 1. Allgemeine Betrachtungen 3
- 2. Vortrag des Autors, gegeben im Centro Cultural der Stadt
Buenos Aires am 4. Oktober 1990. 4

PSYCHOLOGIE DES BILDES

- Vorwort 11

I. Das Problem des Raumes beim Studium der Bewusstseinsphänomene

- 1. Historische Vorläufer 12
- 2. Unterscheidung zwischen Sinneseindruck,
Wahrnehmung und Bild 13
- 3. Die Idee vom «Bewusstsein als In-der-Welt-sein» — eine
sich von den Interpretationen der naiven Psychologie
abgrenzende Beschreibung 13
- 4. Das Sich-an-irgendeinem-Ort-befinden des Bildes als
innere Empfindung 14

II. Die Lage des Vorgestellten in der Räumlichkeit des Vorstellens

- 1. Verschiedene Arten der Wahrnehmung und der Vorstellung 16
- 2. Wechselwirkung zwischen auf verschiedene
Wahrnehmungsquellen bezogenen Bildern 16
- 3. Die Verwandlungsfähigkeit der Vorstellung 16
- 4. Wiedererkennen und Nichtwiedererkennen
des Wahrgenommenen 17
- 5. Bild der Wahrnehmung und Wahrnehmung des Bildes 17

III. Die Gestalt des Vorstellungsraums

- 1. Veränderungen des Vorstellungsraums in den verschiedenen
Bewusstseinssebenen 19
- 2. Veränderungen des Vorstellungsraumes in den veränderten
Bewusstseinszuständen 20
- 3. Die Natur des Vorstellungsraums 21
- 4. Kopräsenz, Horizont und Landschaft im Vorstellungssystem 21

- Anmerkungen** 23

HISTORIOLOGISCHE DISKUSSIONEN

Vorwort 26

I. Das Vergangene von der Gegenwart aus gesehen

1. Die Entstellung der mittelbaren Geschichte 27
2. Die Entstellung der unmittelbaren Geschichte 28

II. Das Vergangene — ohne die zeitliche Grundlage gesehen

1. Auffassungen von der Geschichte 29
2. Die Geschichte als Form 30

III. Geschichte und Zeitlichkeit

1. Zeitlichkeit und Prozess 31
2. Horizont und zeitliche Landschaft 33
3. Die menschliche Geschichte 35
4. Die Vorbedingungen der Historiologie 36

Anmerkungen 37

GLOSSAR 42

ANNÄHERUNG AN «BEITRÄGE ZUM DENKEN»

1. Allgemeine Betrachtungen

Obwohl sie sich auf verschiedene Bereiche beziehen, besteht zwischen diesen beiden Werken eine sehr enge Beziehung, und in einem gewissen Sinne erklären sie sich wechselseitig. Deswegen erscheint ihre Veröffentlichung unter dem übergreifenden Titel *Beiträge zum Denken* völlig angemessen.

Die Betrachtungen in «Psychologie des Bildes» und «Historiologische Diskussionen» tragen die Charakteristik der philosophischen Reflexion und sind nicht innerhalb der Psychologie oder der Geschichtsschreibung entstanden. Trotzdem richten sich beide Arbeiten an die erwähnten Disziplinen, und zwar in der Art und Weise einer Grundlegung.

In «Psychologie des Bildes» wird eine neuartige Theorie über das, was der Autor «Vorstellungsraum» nennt, dargelegt. Dieser Raum zeigt sich, wenn die Objekte der Vorstellung (und nicht einfach der Wahrnehmung) deutlich werden. Ohne ihn kann man nicht verstehen, wie es möglich ist, dass das Bewusstsein sich sowohl an die sogenannte «Aussenwelt» als auch «Innenwelt» richten und diese unterscheiden kann. Wenn die Wahrnehmung andererseits dem Wahrnehmenden Zeugnis von den Phänomenen ablegt, an welchem Ort befindet sich dann dieser gegenüber jenen? Denn wenn man in Übereinstimmung mit der Äusserlichkeit des wahrgenommenen Phänomens sagte, dass man selbst sich in der äusseren Räumlichkeit befindet, wie könnte man dann den Körper «von innen aus» bewegen und ihn in dieser Äusserlichkeit führen? Mittels der Wahrnehmung kann man erklären, wie die Daten zum Bewusstsein gelangen, aber man kann durch sie nicht die Bewegung des Körpers rechtfertigen, die durch das Bewusstsein ausgelöst wird. Kann der Körper in der äusseren Welt handeln, wenn nicht eine Vorstellung dieser beiden Begriffe existiert? Offensichtlich nicht. Deswegen muss diese Vorstellung an irgendeinem «Ort» des Bewusstseins gegeben sein. Aber in welchem Sinne kann man von «Ort», «Farbe» oder «Ausdehnung» im Bewusstsein sprechen? Das sind einige der Schwierigkeiten, die im vorliegenden Essay erfolgreich zur Sprache gebracht werden, dessen Ziel es ist, folgende Thesen zu stützen:

1. Das Bild ist eine aktive Weise des Bewusstseins, in der Welt zu sein, und nicht einfach Passivität, wie es die früheren Theorien behauptet haben;
2. Diese aktive Seinsweise kann nicht unabhängig von einer inneren «Räumlichkeit» bestehen;
3. Die zahlreichen Funktionen, die das Bild erfüllt, hängen von der Position ab, die es in jener «Räumlichkeit» einnimmt.

Wenn die vom Autor vertretenen Aussagen richtig sind, muss die menschliche Handlung neu interpretiert werden. Denn dann wären es schon nicht mehr die Idee, ein angenommener «Wille» oder die «objektive Notwendigkeit», die den Körper in Richtung der Dinge bewegen, sondern das Bild und dessen Platzierung im Vorstellungsraum. Die Idee oder die «objektive Notwendigkeit» können folglich die Tätigkeit in dem Masse ausrichten, in dem sie sich als Bilder in einem Blickfeld der Vorstellung —d.h. in einer geeigneten inneren Landschaft— plazieren. Aber nicht nur die Notwendigkeiten oder die Ideen besitzen diese Möglichkeit, sondern auch die Glaubensgewissheiten und sogar die Gefühle, wenn sie in Bilder umgewandelt sind. Die Konsequenzen, die sich daraus ableiten, sind enorm, und der Autor scheint sie mit den Schlussworten seiner Arbeit anzudeuten: «Wenn die Bilder das Wiedererkennen und das Handeln erlauben, so werden Individuen sowie Völker dazu neigen, die Welt je nachdem zu verändern, wie sich die Landschaft bei ihnen gestaltet und welche ihre Bedürfnisse bzw. das, was sie für ihre Bedürfnisse halten, sind.»

In den «Historiologischen Diskussionen» werden die verschiedenen Auffassungen überprüft, die der Autor unter der Bezeichnung «Geschichte ohne Zeitlichkeit» zusammenfasst. Aber warum hat man bis heute die menschliche Geschichte auf die Weise zur Kenntnis genommen, dass man den Menschen als Begleiterscheinung oder als «blossen Übertragungsmechanismus, in dem seine Funktion das Erleiden der äusserlichen Faktoren ist», betrachtet hat? Was hat diesen Mangel an Erklärung über die Zeitlichkeit und deren Natur bewirkt? Der Autor erklärt, dass die Historiologie nur in dem Masse zu einer Wissenschaft werden wird, in dem sie auf diese Fragen antworten kann und die notwendigen Vorbedingungen jeder historischen Abhandlung klärt, nämlich: Von welcher Geschichtlichkeit und von welcher Zeitlichkeit sprechen wir?

Im Vorwort dieses Werkes heisst es: «Als Ziel unserer Arbeit haben wir die Erläuterung der für die Begründung der Historiologie notwendigen Vorbedingungen festgelegt. Es versteht sich, dass ein Wissen

über die geschichtlichen Ereignisse, das nur auf Zeitangaben gründet, keine ausreichende Grundlage darstellt, um den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu erheben...» Die Historiologie kann nicht auf ein Verständnis der Struktur des menschlichen Lebens verzichten, da sich der Historiologe, selbst wenn er nur einfache natürliche Geschichte schreiben will, genötigt sieht, sie von einem menschlichen Blickwinkel und einer menschlichen Interpretation ausgehend zu strukturieren. Aber eben das menschliche Leben ist Geschichtlichkeit, Zeitlichkeit, und das Verständnis dieser Zeitlichkeit ist der Schlüssel zu jeder historischen Konstruktion. Aber auf welche Weise folgen die menschliche Ereignisse aufeinander? Auf welche Weise werden die einen aus den anderen?

Es sind die Generationen, die in ihrer zeitlichen Anhäufung die Triebkräfte jedes historischen Prozesses darstellen, und obwohl sie in ein und demselben Moment nebeneinander bestehen, sind die Landschaften ihrer Prägung, ihrer Entwicklung und ihres Kampfes verschieden, weil die einen vor den anderen geboren wurden. Augenscheinlich leben sie in demselben historischen Moment, das Kind ebenso wie der Greis, aber selbst in diesem Nebeneinander repräsentieren sie verschiedene Landschaften und zeitliche Anhäufungen. Andererseits entstehen die einen Generationen aus den anderen in einem biologischen Kontinuum, aber was sie kennzeichnet, ist ihre soziale und zeitliche Konstitution.

Beiträge zum Denken stellt sich uns als eine Struktur dar, in der die Kategorien von Raum und Zeit von einem Standpunkt aus, der in dieser Form keine Vorläufer hat, einer Überprüfung unterzogen werden. In diesem Werk geht es nicht nur um eine bestimmte Sicht von Begriffen, sondern um die Rechtfertigung der menschlichen Handlung, die je nach den Antworten, die man auf die Fragen nach den beiden grundlegenden Kategorien gibt, einen unterschiedlichen Sinn erlangt.

2. Vortrag des Autors, gegeben im Centro Cultural der Stadt Buenos Aires am 4. Oktober 1990.

Die Besprechung des eben erschienenen Buches *Beiträge zum Denken* scheint eine etwas technische Aufgabe zu sein, und wenn der vorliegende Stoff diese Behandlungsweise erfordert, sollten wir erklären, dass wir eine Vorstellung der Schrift versuchen werden, in der deren inhaltliche Kernpunkte hervorgehoben werden, ohne auf übermäßige Strenge Wert zu legen. Dies wird ausserdem eine kurze Darlegung sein.

Wie wir es bereits wissen, besteht dieses Buch aus zwei Essays, in denen über Themen reflektiert wird, die scheinbar in die Bereiche der Psychologie und der Geschichtsschreibung fallen, wenn man von ihren entsprechenden Titeln ausgeht: *Psychologie des Bildes* und *Historiologische Diskussionen*. Aber man wird bald merken, wie sich beide Studien miteinander verflechten, indem sie auf dasselbe Ziel ausgerichtet sind, nämlich die Grundlagen zum Aufbau einer allgemeinen Theorie der menschlichen Handlung zu schaffen, die vorläufig noch nicht ausreichend begründet ist. Wenn wir von einer Handlungstheorie sprechen, meinen wir nicht nur das Verständnis der menschlichen Arbeit, wie es die Praxiologie Kotarbinskis, Skolimowskis oder, im allgemeinen, der polnischen Schule macht, der sicherlich das Verdienst zukommt, dieses Thema ausführlich behandelt zu haben. Wir streben viel mehr das Verständnis des Phänomens des Handlungsursprungs, seiner Bedeutung und seines Sinns an. Selbstverständlich kann man einwenden, dass die menschliche Handlung keiner theoretischen Rechtfertigung bedarf; dass die Handlung eben der Gegensatz zur Theorie ist und die augenblicklichen Notwendigkeiten vorwiegend praktischer Art sind; dass die Ergebnisse der Handlung sich anhand konkreter Resultate messen lassen; und dass dies schliesslich nicht der passende Moment für Theorien oder Ideologien sei, da beide ihr Versagen und ihren endgültigen Zusammensturz erlebt haben, was endlich den Weg frei gemacht hat für die konkrete Wirklichkeit, und jetzt geht es nur darum, diesen Weg in Richtung der Wahl der geeignetsten Umstände zum Gelingen der wirkungsvollen Handlung zu leiten.

Dieser Wirrwarr von Einwänden zeigt zweifellos einen pragmatischen Hintergrund, der, wie wir es schon wissen, tagtäglich als eine antiideologische Tätigkeit vorgeführt wird, die ihren Nachweiswert auf die Wirklichkeit selbst bezieht. Aber die Verfechter einer solchen Haltung sagen uns nichts darüber, was diese Wirklichkeit ist, auf die sie sich beziehen, und auch nichts darüber, zwischen welche Massstäbe die Handlung fallen soll, um als «wirkungsvoll» eingestuft zu werden. Denn wenn der Begriff von «Wirklichkeit» auf die grobe Bestätigung durch die Wahrnehmung eingeschränkt wird, befinden wir uns innerhalb des Aberglaubens, der von der Wissenschaft bei jedem Entwicklungsschritt widerlegt wird. Und wenn man die «Wirksamkeit der Handlung» erwähnt, wird es sinnvoll sein, wenigstens festzulegen, ob deren angeblicher Erfolg in unmittelbarem Sinne zu messen ist und beim Ereignis selbst endet, oder ob deren Folgen sich weiter entwickeln, selbst wenn die Handlung beendet ist. Denn wenn wir ersteres behaupten, bleibt unklar, wie eine Handlung sich an die andere anschliesst, womit das Feld frei für die Zusammenhanglosigkeit oder den Widerspruch zwischen der Handlung in einem Moment *B* und der Handlung im Moment *A* bleibt. Wenn die Handlung dagegen Folgen hat, ist es offensichtlich, dass diese im Moment *A* erfolgreich sein kann und im Moment *B* schon nicht mehr. Nun wohl, dieser Ideologie (die vorgibt, keine zu sein) muss als Abschweifung eine Antwort gegeben werden —ja sogar mit dem Risiko, das Niveau dieser Darlegung zu senken—, denn

sie hat sich, obwohl ihr Begründungswert gering ist, gewissermassen als allgemeiner Glauben verbreitet, was ungünstige Reaktionen gegen jegliche Art Ausführung wie diese, die wir hier machen, hervorruft.

Wir unsererseits schätzen den Wert der theoretischen Darlegungen bezüglich des Problems der Handlung und stufen unsere Auffassung als ideologische Haltung ein, wobei wir als «Ideologie» jede Denkgesamtheit —sei dieses Denken wissenschaftlich oder nicht— verstehen, das als Interpretationssystem für eine bestimmte Realität gegliedert ist. Von einem anderen Blickwinkel aus gewinnen wir für uns eine völlige Unabhängigkeit bezüglich der im vorigen Jahrhundert entstandenen Theorien zurück, welche nicht nur praktisch, sondern vor allem auch theoretisch versagt haben. Also beeinträchtigt der Sturz der Ideologien aus dem 19. Jahrhundert keinesfalls die neuen Auffassungen, die heute im Entstehen sind. Im Gegenteil, wir sagen ausserdem, dass sowohl «Das Ende der Ideologien», dass in den 60er Jahren von Daniel Bell vorausgesagt wurde, wie auch «Das Ende der Geschichte» —vor kurzem von Fukuyama angekündigt— von einer veralteten Einsicht herrühren, weil sie die Beendigung einer Diskussion beabsichtigen, die ideologisch bereits in den 50er Jahren erschöpft wurde — selbstverständlich weit bevor manche aktuelle politisch aufsehenerregende Ereignisse diejenigen erschreckten, die, von den angeblichen praktischen Erfolgen hypnotisiert, den Verlauf der Geschichte erst mit Verzögerung bemerkten. Das heisst, dass dieser überholte Pragmatismus, dessen Wurzeln beim Metaphysical Club von Boston um 1870 zu finden sind und der von James und Peirce mit der sie kennzeichnenden Bescheidenheit dargelegt wurde, ideologisch längst gescheitert ist und nun bloss noch das Miterleben der aufsehenerregenden Ereignisse fehlt, die die Annahmen vom «Ende der Geschichte» und vom «Ende der Ideologien» zunichte machen werden.

Nachdem der Zweck des vorliegenden Buches erläutert worden ist, nämlich die Grundlagen zum Aufbau einer allgemeinen Theorie der menschlichen Handlung zu schaffen, wollen wir uns mit den wichtigsten Punkten der ersten Arbeit, *Psychologie des Bildes*, beschäftigen. Bei dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, eine Hypothese zu begründen, nach der das Bewusstsein weder Ergebnis noch Spiegelung der Auswirkungen der Umgebung ist, sondern es von den Bedingungen ausgehend, die ihm von eben dieser Umgebung auferlegt werden, am Schluss ein Bild bzw. eine Gesamtheit von Bildern aufbaut, die in der Lage sind, die Handlung zur Welt hin in Gang zu setzen und damit diese zu verwandeln. Der Urheber der Handlung wird durch sie selbst verwandelt, und in ständiger Rückspeisung wird anstelle von zwei getrennten Bestandteilen, die gelegentlich in Wechselwirkung treten, eine Subjekt-Welt-Struktur offensichtlich. Demzufolge, wenn wir von «Bewusstsein» sprechen, tun wir das zwar in einfacher Übereinstimmung mit dem psychologischen Standpunkt, der sich zwangsweise aus dem Thema des Bildes ergibt, aber gleichzeitig verstehen wir das Bewusstsein als das Innerlichkeitsmoment bei der Öffnung-zur-Welt des menschlichen Lebens. Danach soll dieser Begriff im Zusammenhang mit dem konkreten Dasein verstanden werden und nicht von ihm getrennt, wie es bei den verschiedenen psychologistischen Strömungen der Fall ist.

Ein wichtiger Bestandteil der erwähnten Arbeit ist deshalb die Bestimmung der Vorstellungsphänomene in Bezug auf die Räumlichkeit, weil sich eben dank dieses Vorgangs der menschliche Körper fortbewegen und schliesslich in der Welt auf seine ihm eigene Art und Weise handeln kann. Würde uns die reflexologische Erklärung genügen, so hätten wir das Problem teilweise gelöst, aber die aufgeschobene und verzögerte Antwort auf die Reize bedarf eines umfassenderen Verständnisses. Und wenn wir sogar von einer Verarbeitung reden, bei der das Subjekt zu dem Schluss kommt, in eine Richtung und nicht in irgendeine andere zu handeln, löst sich der Reflexbegriff so sehr auf, dass er am Ende gar nichts erklärt.

Zum Studium des in Verhalten umgewandelten Bewusstseins haben wir nach bestehenden Beiträgen gesucht und sind auf mehrere Gelehrte und Denker gestossen, unter welchen Descartes hervorrangt, der in einem aussergewöhnlichen Brief an Christine von Schweden vom Vereinigungspunkt zwischen Denken und Körperbeweglichkeit spricht. Knapp dreihundert Jahre danach führt Brentano den Intentionalitätsbegriff in die Psychologie ein, den seinerzeit die Scholastik bei der Besprechung von Aristoteles wieder aufgegriffen hatte. Aber erst bei Husserl wird das Studium der Intentionalität vertieft, besonders in seinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Indem er —der besten Überlieferung der strengen Reflektion folgend— die Daten der äusseren Welt und sogar die der inneren Welt in Frage stellt, bahnt dieser Autor den Weg zur Unabhängigkeit des Denkens bezüglich der Materialität der Phänomene. Bis dahin erstickte nämlich das Denken in der Zange, die einerseits vom hegelianischen absoluten Idealismus und andererseits von den Naturwissenschaften —die sich damals in einem rapiden Entwicklungsprozess befanden— gebildet worden war. Husserl wird nicht beim blossen Studieren der hylischen, stofflichen Information stehenbleiben, sondern er wird eine eidetische Reduktion herbeiführen, von der aus man nicht mehr zurückgehen können wird. Was die Räumlichkeit der Vorstellung im allgemeinen betrifft, so wird er sie als eine Form betrachten, von der die Inhalte nicht unabhängig sein können. Mit verschiedener Weite der Betrachtung wird er feststellen, dass die Farbe in jedem visuellen Bild nicht unabhängig von der Ausdehnung ist. Und das ist ein wesentlicher Punkt, da er die Form der Ausdehnung als Voraussetzung jeglicher Vorstellung festlegt. Gerade hier wird diese Aussage von uns übernommen, und zwar als die theoretische Grundlage zur Formulierung der Vorstellungsraum-Hypothese.

Das vorher Gesagte bedarf jedoch einiger zusätzlicher Erklärungen, auf die wir kurz eingehen werden. An erster Stelle werden wir die Sinneseindrücke als die Empfindungen verstehen, die beim Aufspüren eines aus der äusseren oder aus der inneren Umgebung stammenden Reizes auftreten, der den Arbeitszustand des betreffenden Sinnes verändert. Andererseits werden wir die Wahrnehmung als eine Strukturierung von Sinneseindrücken verstehen, die vom Bewusstsein gemacht wird und sich auf einen Sinn bzw. auf eine Gruppe von Sinnen bezieht. Wir wissen wohl, dass bereits bei der grundlegendsten Empfindung ein Strukturierungsphänomen stattfindet, aber um der herkömmlichen Psychologie eine Annäherung an unser Thema zu gewähren, werden wir uns mit den vorhergehenden Definitionen nicht übermässig auseinandersetzen. Schliesslich werden wir vom Bild sagen, dass es sich dabei um eine strukturierte und formalisierte Vorstellung der Empfindungen oder Wahrnehmungen handelt, die ihren Ursprung in der äusseren oder inneren Umgebung haben bzw. gehabt haben und die gerade wegen der Strukturierungsarbeit, die sie machen, nicht als blosse, passive «Kopien» der Empfindungen zu betrachten sind, wie es bei der naiven Psychologie der Fall war.

Bei einer Diskussion mit der atomistischen Psychologie sind wir zum Schluss gekommen, dass sowohl die Sinneseindrücke als auch die Wahrnehmungen und die Bilder Bewusstseinsformen sind und dass es richtiger wäre, von «Bewusstsein des Sinneseindrucks», «Bewusstsein der Wahrnehmung» und «Bewusstsein des Bildes» zu reden, ohne dazu unbedingt eine apperzeptive Haltung einnehmen zu müssen. Was wir meinen ist, dass das Bewusstsein seine Seinsweise verändert, dass es nichts anderes ist, als eine Art z. B. «aufgeregt», «abwartend» usw. zu sein. In Übereinstimmung mit der Idee von Intentionalität ist es evident, dass es nur «Bewusstsein von etwas» gibt und dass dieses «Etwas» sich nicht der räumlichen Umsetzung des Vorstellens entziehen kann. So wie jedes Vorstellen sich als Bewusstseinsakt auf ein vorgestelltes Objekt bezieht und beide nicht voneinander zu trennen sind, weil sie eine Struktur bilden, so schliesst die Tatsache des Vorstellens irgendeines Objektes den entsprechenden Bewusstseinsakt in die Räumlichkeit eben dieses Vorstellens mit ein. Und wie sehr man auch mit äusseren Vorstellungen, die als Grundlage die fünf altbekannten Sinne haben, oder mit jenen inneren Vorstellungen, die aus der Synästhesie oder der Kinästhesie stammen, experimentiert — immer wird die räumliche Umsetzung stattfinden.

Andererseits, so wie die Räumlichkeit der Empfindung und der Wahrnehmung auf die Lage von «Stellen» im Körper, an denen sich die Empfänger für die Sinneseindrücke befinden, bezogen sind, folgen auch die entsprechenden Vorstellungen demselben Weg. Sich z. B. ein heute nicht mehr vorhandenes Zahnweh vorzustellen heisst, zu versuchen, es an einer bestimmten Stelle der Mundhöhle und nicht am Bein «wiederzu-erzeugen». Das ist offensichtlich und gilt für alle Vorstellungen. Aber gerade hier entsteht eins von den interessantesten Problemen. Das Bild kann so verändert werden, dass es das ursprüngliche Objekt neu gestaltet und dieses am Schluss unerkennbar macht. Diese «Verformung» ist von der naiven Psychologie als einer der grundlegenden Mängel des Bildes betrachtet worden. Für sie war die Idee klar: wenn das Bild eine einfache Kopie der Empfindung war, die dem Bewusstsein zum Erinnern diene, d.h. ein Werkzeug dessen darstellte, was sie «Erinnerungsvermögen» nannten, war jede Verformung beinahe eine Sünde gegen die «Natur»; eine Sünde, die die damaligen Psychiater wohl mit energischen Behandlungen in Ordnung zu bringen wussten, wenn einige Unglückliche bei ihrer Entstellung der Realität zu weit gingen. Aber Spass beiseite, es war offensichtlich, dass der Naturalismus —wie könnte es anders sein— sowohl die Psychologie als auch die Kunst, die Politik und die Wirtschaft beeinflusste. Aber gerade dieser «Mangel» des Bildes, der dazu führt, dass dieses sich verformt, umwandelt und sich schliesslich —wie in den Träumen— von einer Empfindungsquelle zur Lage einer anderen Quelle hin übersetzt, zeigt nicht nur die Plastizität des Phänomens, sondern auch seine aussergewöhnliche Tätigkeit.

Man wird wohl verstehen können, dass eine ausführliche Darlegung jeder der hier gemachten Äusserungen den Rahmen dieses Vortrages überschreiten würde. Deswegen wollen wir mit der ursprünglichen Idee, die Kernpunkte dieser Untersuchung zu zeigen, fortfahren. Unter anderem finden wir jenen, der zeigt, wie das Bild in verschiedenen Bewusstseinssebenen tätig wird und dabei unterschiedliche motorische Abreaktionen hervorruft, je nach der Verinnerlichung oder der Veräusserlichung, in der es sich plaziert. Um das zu bestätigen, wird die Feststellung gemacht, dass ein und dasselbe Bild, das die Streckung einer Hand im Wachzustand ermöglicht, dieses Glied nicht bewegt, wenn es während des Traums verinnerlicht wird — mit Ausnahme aussergewöhnlicher Fälle von gestörtem Traum oder Schlafwandeln, bei denen das Bild dazu neigt, sich im Vorstellungsraum zu veräusserlichen. Selbst im Wachzustand führt eine starke gefühlsmässige Erschütterung manchmal dazu, dass das Bild von Flucht oder von Abweisung sich so verinnerlicht, dass am Schluss der Körper gelähmt wird. Umgekehrt kann man bei den gestörten Bewusstseinszuständen feststellen, wie das Nach-Aussen-Projizieren der Bilder —d.h. die Halluzinationen— die Körpertätigkeit in Bezug auf Empfindungsquellen, die versetzt sind und Wiederverarbeitungen der inneren Welt übersetzen, in Gang setzt. Auf diese Art löst die Plazierung des Bildes in verschiedenen Stellen und Tiefen des Vorstellungsraums die Körpertätigkeit aus. Wir müssen uns aber daran erinnern, dass wir von Bildern reden, die als Grundlage verschiedene Sinnesgruppen haben —seien diese äussere oder innere—, so dass die synästhetischen Bilder, wenn sie in der entsprechenden Tiefe und Plazierung wirken, zum

Abreagieren oder zu Somatisierungen im Körperinneren führen werden und die der Kinästhesie entsprechenden Bilder diejenigen sein werden, die schliesslich auf den Körper von «innen» aus wirken werden, damit er sich in Bewegung setzt. Aber in welche Richtung wird sich der Körper bewegen, wenn die Kinästhesie ja nur Innerlichkeitsphänomene verrät? Er wird es tun, indem er Richtungen folgt, die von anderen Vorstellungen, welche als Empfindungsgrundlage die äusseren Sinne haben, «vorgezeichnet» sein werden. Umgekehrt werde ich feststellen, wenn ich mir meinen Arm nach vorne gestreckt vorstelle, dass dieser sich nicht allein durch diese Tatsache bewegt, sondern ich die Richtung vorzeichne —wie es die Erfahrung von Änderungen der Muskelspannung belegt—, der Arm sich aber erst dann bewegen wird, wenn sich das visuelle Bild in ein kinästhetisches übersetzt.

Wenn wir ein Stück weiter gehen, kommen wir zu den Themen der Natur des Vorstellungsraums und der Auffassungen von Kopräsenz, Horizont und Landschaft im Vorstellungssystem. Dabei werden wir den Ausführungen in den Abschnitten 3 und 4 des Kapitels III in *Psychologie des Bildes* nichts Neues hinzufügen, ausgenommen die abschliessenden Betrachtungen zu dieser Arbeit.

«Wir haben weder von einem Vorstellungsraum an sich noch von einem gewissermassen geistigen Raum gesprochen. Wir haben gesagt, dass sich die Vorstellung als solche nicht von der Räumlichkeit unabhängig machen kann — ohne damit behaupten zu wollen, dass die Vorstellung einen Raum einnimmt. Was wir berücksichtigen, ist die räumliche Vorstellungsweise. Nun gut, wenn wir nicht von einer Vorstellung, sondern vom «Vorstellungsraum» reden, ist es deshalb, weil wir dabei die Gesamtheit von inneren Wahrnehmungen und (nicht visuellen) Bildern in Betracht ziehen, die die Empfindung und die Grundverfassung von Körper und Bewusstsein vermitteln, durch die ich mich als «Ich» wiedererkenne, d.h. durch die ich mich trotz des Fliessens und der Veränderung, die ich erfahre, als ein «Kontinuum» erkenne. Also ist dieser «Vorstellungsraum» nicht deshalb ein solcher, weil er ein leerer Behälter ist, der von Bewusstseinsphänomenen gefüllt werden soll, sondern weil seine Natur Vorstellung ist und das Bewusstsein dazukommende Bilder gar nicht anders als in Form von Ausdehnung darstellen kann. Auf diese Weise hätten wir auch die materielle Seite des vorgestellten Dinges betonen können, indem wir uns auf die Stofflichkeit bezogen hätten — ohne deswegen vom Bild in dem Sinne zu sprechen, wie es die Physik oder die Chemie tun. In diesem Falle hätten wir uns auf die hylischen Daten bezogen, d.h. auf die materiellen Daten, die nicht die Materialität selbst sind. Und selbstverständlich würde niemand aufgrund der Tatsache, dass die visuellen Vorstellungen farbig dargestellt werden, auf die Idee kommen, dass das Bewusstsein Farbe hat oder dass es ein gefärbter Behälter ist.

Trotzdem besteht immer noch eine Schwierigkeit: Wenn wir sagen, dass der Vorstellungsraum verschiedene Ebenen und Tiefen aufweist, reden wir dann von einem dreidimensionalen vermessbaren Raum oder davon, dass sich mir die wahrnehmend-vorstellende Struktur meiner Synästhesie in räumlichen Massstäben erlebbar darstellt? Es handelt sich zweifellos um letzteres, und es ist eben dieser Tatsache zu verdanken, dass die Vorstellungen oben oder unten, links oder rechts, nach vorne oder nach hinten gerichtet erscheinen können und sich auch die möglichen Standorte des «Blicks» bezüglich des Bildes in einem begrenzten Bereich befinden.

Wir können den Vorstellungsraum als die «Bühne» betrachten, auf der die Vorstellung stattfindet und dabei den «Blick» ausschliessen. Es ist offensichtlich, dass sich auf einer «Bühne» eine Bilderstruktur entfaltet, die zahlreiche Wahrnehmungsquellen besitzt und Wahrnehmungen früherer Bilder beinhaltet bzw. besessen oder beinhaltet hat.

Für jede Vorstellungsstruktur besteht eine Unzahl an Alternativen, die nicht vollständig entfaltet werden, die aber kopräsent wirksam sind, während die Vorstellung auf der «Bühne» offen sichtbar ist. Selbstverständlich sprechen wir hier weder von «offenkundigen» und «verborgenen» Inhalten noch von Assoziationswegen, die das Bild in die eine oder in die andere Richtung lenken.»

Erläutern wir das durch ein Beispiel: wenn ich mir einen Gegenstand aus meinem Zimmer vorstelle, begleiten andere Gegenstände aus diesem Zimmer —auch wenn sie nicht in der «Szene» erscheinen— kopräsent den vorgestellten Gegenstand; sie gehören zum selben Bereich, in dem der Gegenstand als Gegebenheit erscheint, und dank diesem Gebiet, in dem andere nicht anwesende Gegenstände mit eingeschlossen sind, kann ich die einen oder die anderen nach Belieben vorüberziehen lassen, und zwar immer innerhalb der Grenzen, die das, was ich als «mein Zimmer» bezeichne, umranden. So strukturieren sich auch die Gebiete untereinander nicht nur als Bildergruppen, sondern ebenfalls als Erfahrungs-, Bedeutungs- und Beziehungsgruppen. Ich kann jedes Gebiet bzw. jede Gruppe von ihnen von anderen unterscheiden auf Grund von «Horizonten», d.h. einer Art Grenzen, die mir geistige Bezugspunkte geben und die mir ausserdem erlauben, mich durch verschiedene Zeiten und Räume zu bewegen.

«Wenn ich die äussere Welt wahrnehme, wenn ich in ihr tagtäglich meine Tätigkeit entfalte, gestalte ich sie nicht nur durch die Vorstellungen, die mir zu erkennen und zu handeln erlauben, sondern ich gestalte sie darüber hinaus durch koprärente Vorstellungssysteme. Diese Strukturierung, die ich von der Welt mache, nenne ich «Landschaft», und ich stelle fest, dass die Wahrnehmung der Welt immer Wiedererkennen und Interpretation einer Wirklichkeit je nach meiner Landschaft ist. Diese Welt, die ich als die Wirklichkeit selbst

annehme, ist meine eigene Biographie, die tätig wird; und diese Umwandlungstätigkeit, die ich in der Welt ausführe, ist meine eigene Umwandlung. Und wenn ich von meiner inneren Welt spreche, spreche ich auch von der Interpretation, die ich von ihr mache, sowie von der Verwandlung, die ich in ihr vollziehe.

Die Unterscheidungen, die wir bis hierher zwischen «innerem» und «äusserem» Raum auf der Grundlage der Empfindungen von der Grenze der synästhetisch-taktilen Wahrnehmungen gemacht haben, können nicht gemacht werden, wenn wir von dieser umfassenden Art des Bewusstseins in der Welt reden, für das die Welt seine «Landschaft» und das Ich sein «Blick» sind. Diese Weise des Bewusstseins, in der Welt zu sein, ist im Grunde eine Handlungsweise von einem bestimmten Blickwinkel aus, dessen unmittelbarer räumlicher Bezugspunkt der eigene Körper ist, und zwar jetzt nicht mehr nur das Körperinnere. Aber sofern er Gegenstand der Welt ist, ist der Körper ebenfalls Gegenstand der Landschaft und Umwandlungsobjekt zugleich. Der Körper wird so schliesslich zur Prothese der menschlichen Intentionalität.

Wenn die Bilder das Wiedererkennen und das Handeln erlauben, so werden Individuen sowie Völker dazu neigen, die Welt je nachdem zu verändern, wie sich die Landschaft bei ihnen gestaltet und welche ihre Bedürfnisse bzw. das, was sie für ihre Bedürfnisse halten, sind.»

Um diese Besprechung der Schrift *Psychologie des Bildes* abzuschliessen, werde ich hinzufügen, dass in der Gestaltung jeder Landschaft thetische Inhalte kopräsent wirken, d.h. Glaubensgewissheiten oder -zusammenhänge, die nicht rational zu begründen sind und die, indem sie jede Formulierung und jede Handlung begleiten, die Grundlage bilden, auf der das menschliche Leben in seiner Entwicklung ruht.

Demzufolge wird eine künftige Theorie der Handlung wohl die Antwort auf die Fragen mit umfassen, wie die Handlung —von ihrem elementarsten Ausdruck aus— möglich ist; wie es geschieht, dass die Tätigkeit des Menschen keine blosser Spiegelung der Bedingungen ist; und wie es geschieht, dass diese Handlung, indem sie die Welt verwandelt, ihren Urheber selbst dabei verwandelt. Die Schlussfolgerungen, die man daraus ziehen wird, werden nicht gleichgültig sein und auch nicht die Richtungen, die man einschlagen wird, und zwar nicht nur vom Standpunkt einer künftigen Ethik, sondern auch vom Blickwinkel der Möglichkeiten des menschlichen Fortschritts aus.

Wir wollen jetzt schnell zur Besprechung des zweiten Essays des vorliegenden Buches übergehen. Die *Historiologischen Diskussionen* beabsichtigen, die notwendigen Vorbedingungen zu studieren, die für die Grundlegung dessen, was wir «Historiologie» nennen, erfüllt werden sollen. Um die Diskussion anzufangen, wird in Frage gestellt, dass die Bezeichnungen «Geschichtsschreibung» oder «Geschichtsphilosophie» noch eine zeitlang vom Nutzen sein können, weil sie mit so unterschiedlichen Bedeutungen angewandt worden sind, dass es sehr schwierig ist, den Gegenstand zu bestimmen, auf den sie sich beziehen. Der Begriff «Historiologie» wurde von Ortega um 1928 in seiner Schrift «Hegels Philosophie der Geschichte und die Historiologie» geprägt. In einer Anmerkung unseres Essays zitieren wir Ortega, wenn er sagt: «In der gegenwärtigen Geschichtsschreibung und Philologie herrscht ein unerträglicher Niveauunterschied zwischen der auf das Finden und Behandeln der Tatsachen verwandten Präzision und der Verschwommenheit, ja dem kläglichen Versagen in der Anwendung konstruktiver Ideen. Gegen diesen Zustand der Dinge im Reich der Geschichtswissenschaft erhebt sich die Historiologie. Sie wird getrieben von der Überzeugung, dass die Geschichte wie jede Erfahrungswissenschaft in erster Linie Konstruktion sein soll und kein «Aggregat»... Mit dem hundertsten Teil dessen, was längst gesammelt und gesichtet ist, liesse sich ein Gebäude von weit echterem und gehaltvollerem wissenschaftlichen Charakter zustande bringen als all das, was uns die heutigen Geschichtswerke bieten.» Anknüpfend an diese vor sehr langer Zeit angefangene Diskussion wird in unserem Essay von Historiologie im Sinne der Interpretation und des Aufbaus einer zusammenhängenden Theorie gesprochen, bei der die geschichtlichen Angaben an sich nicht nebeneinander gestellt oder wie eine einfache Chronik von Ereignissen gehandhabt werden können, was nämlich zur Folge hätte, dass das geschichtliche Geschehen jeglicher Bedeutung entleert würde. Der Anspruch auf eine Geschichte (im umfassenden Sinne), der jegliche Interpretation fremd ist, ist ein Widersinn, der zahlreiche Bemühungen der früheren Geschichtsschreibung wertlos gemacht hat.

In dieser Arbeit wird die Sicht des geschichtlichen Geschehens seit Herodot studiert, und zwar ausgehend von der Einführung der Landschaft des Geschichtsschreibers in die Beschreibung. Auf diese Art stellt man mindestens vier Entstellungen der geschichtlichen Sichtweise fest. An erster Stelle steht die absichtliche Einführung des geschichtlichen Momentes, in dem der Geschichtsschreiber selbst lebt, um Ereignisse je nach dessen Blickwinkel hervorzuheben oder zu bagatellisieren. Diesen Mangel beobachtet man in der Darstellung der Erzählung, und er beeinträchtigt die Vermittlung sowohl des Geschehens als auch des Mythos, der Sage, der Religion oder der Literatur, die als Quelle dienen. Der zweite Fehler besteht in der Manipulation der Quellen, der wegen seiner betrügerischen Haltung keine weiteren Kommentare verdient. Der dritte Fehler entspricht der Vereinfachung und stereotypen Behandlung der Geschehnisse, die es erlaubt, diese nach einem mehr oder weniger akzeptierten Modell zu überhöhen oder zu verwerfen. Die Ersparnis an Anstrengungen, die die Autoren und die Leser solcher Werke erreichen, ist so hoch, dass diese zwar grosse Verbreitung erreichen, aber nur geringen wissenschaftlichen Wert besitzen. Bei diesen Arbeiten wird öfters die zuverlässige Information durch «Geschichten», «Gerede» oder Informationen aus zweiter

Hand ersetzt. Was die vierte Entstellung betrifft, so bezieht sich diese auf die «Zensur», die manchmal nicht nur durch die Feder des Geschichtsschreibers, sondern auch im Kopf des Lesers stattfindet. Diese Zensur verhindert, dass neue Gesichtspunkte sich richtig verbreiten, weil der geschichtliche Moment selbst mit seinem Repertoire an Glaubensgewissheiten eine solche Barriere bildet, dass nur die Zeit oder vielmehr dramatische Ereignisse, die das allgemein Akzeptierte widerlegen, sie zu überspringen erlauben.

Bei diesen Diskussionen sind wir allgemein auf die bestehenden Schwierigkeiten zur genauen Beschreibung der mittelbaren Ereignisse gestossen, aber unser Verdruss wächst bei der Feststellung, dass sogar bei der Erzählung der unmittelbaren Geschichte —und zwar der eigenen, der biographischen— das Subjekt sich selbst oder dritten nicht bestehende oder offensichtlich entstellte Ereignisse erzählt — all das seinerseits innerhalb eines unumgänglichen Interpretationssystems. Wenn das so ist, was dann wohl wird in Bezug auf Ereignisse geschehen, die nicht vom Geschichtsschreiber selbst erlebt worden sind und die Teil von dem sind, was wir «mittelbare Geschichte» nennen?

Jedenfalls führt uns das Vorhergehende nicht unbedingt zur Skepsis in Bezug auf die Geschichte, eben weil wir die Notwendigkeit erkannt haben, dass die Historiologie konstruktiv sein und selbstverständlich bestimmte Voraussetzungen erfüllen soll, wenn sie als richtige Wissenschaft zu gelten hat.

Die Diskussionen gehen weiter, aber jetzt mit dem, was wir als «Geschichtsauffassungen ohne zeitliche Grundlage» bezeichnen. Also erwähnen wir im Kapitel II, 1. Absatz: «Bei den zahlreichen Systemen, in denen ein Ansatz von Historiologie zum Vorschein kommt, scheint die ganze Bemühung darauf ausgerichtet zu sein, die Datierbarkeit bzw. die Festlegung des Zeitpunktes innerhalb der akzeptierten Zeitrechnung zu rechtfertigen, indem man die Dinge auseinandernimmt, um herauszufinden, wie sie geschehen sind, warum sie geschahen oder wie sie hätten geschehen sollen, ohne zu überlegen, was «geschehen» eigentlich heisst und wie es überhaupt möglich ist, dass etwas geschieht.» All jene, die den Aufbau echter Gebäude der Geschichtsphilosophie unternommen haben, haben uns —sofern sie nicht auf die grundlegende Frage nach der Natur des Geschehens geantwortet haben— eine Geschichte der akzeptierten, bürgerlichen Datierbarkeit vorgestellt, aber ohne die Dimension der Zeitlichkeit, die notwendig ist, damit die Geschichte wirklich erfasst werden kann.

Im allgemeinen sehen wir, dass die herrschende Auffassung der Zeit der naiven Wahrnehmung entspricht, bei der die Ereignisse ohne Strukturierung und in linearer Aufeinanderfolge von einem früheren zu einem späteren Phänomen ablaufen, bei der sie «nebeneinander» stehen, ohne dass man verstehen kann, wie es dazu kommt, dass ein Augenblick zu einem anderen wird — kurz gesagt, ohne die innerste Umwandlung der Ereignisse wahrzunehmen. Weil zu sagen, dass ein Ereignis von einem Moment *A* zu einem Moment *B* und so weiter bis zu einem Moment *n* übergeht, d.h. sich von einer Vergangenheit über eine Gegenwart schreitend bis zur Zukunft hin projiziert, uns nur von der Plazierung des Beobachters in einer Zeit herkömmlicher Datierbarkeit Zeugnis ablegt, wobei die dem Geschichtsschreiber eigene Zeitwahrnehmung hervorgehoben wird. Bei einer solchen Wahrnehmung wird die Zeit auf ein «Hinten» und auf ein «Vorne» gerichtet räumlich umgesetzt, und zwar auf die Art, wie die Uhrzeiger die Zeit in Raum umsetzen, um zu verdeutlichen, dass sie vergeht. Das zu verstehen, bereitet keine Schwierigkeiten, nachdem man ja weiss, dass jede Wahrnehmung und jede Vorstellung in der Form von «Raum» auftreten. Nun gut, warum hätte die Zeit von einem Hinten zu einem Vorne und nicht z. B. in umgekehrtem Sinn oder in unberechenbaren «Sprüngen» vergehen sollen? Man kann diese Frage nicht mit einem einfachen «Weil es so ist!» beantworten. Wenn jedes «Jetzt» eine «von beiden Seiten» ununterbrochene Aufeinanderfolge von Augenblicken ist, kommt man zum Schluss, dass die Zeit unendlich ist; und wenn man diese angebliche «Realität» akzeptiert, wendet man den Blick von der Endlichkeit des Blickenden ab und geht dessen gegenwärtig, dass das «Zwischen-den-Dingen-Tun» unendlich ist, durch das Leben, obwohl man sich kopräsent dessen bewusst ist, dass das Leben ein Ende hat. Auf diese Art umgehen «die Dinge, die man zu tun hat» den Tod jedes Augenblickes und deshalb «hat man mehr oder weniger Zeit» für bestimmte Dinge, weil das «Haben» sich auf die «Dinge» bezieht und selbst das Ablaufen des Lebens zum Ding wird, d.h. naturalisiert wird.

Die naturalistische Auffassung der Zeit, unter der die Geschichtsschreibung und die Geschichtsphilosophie bis heute gelitten haben, beruht auf dem Glauben an die Passivität des Menschen beim Aufbau der geschichtlichen Zeit. Demzufolge ist man dazu gekommen, die menschliche Geschichte als «Spiegelung», als Begleiterscheinung oder als blossen Übertragungsmechanismus von natürlichen Vorgängen zu betrachten. Und wenn —in einem scheinbaren Sprung vom Natürlichen zum Gesellschaftlichen— von der menschlichen Gesamtheit als Erzeugerin des geschichtlichen Geschehens geredet wurde, schleppte man den Naturalismus trotzdem weiter, in dem sich die Gesellschaft innerhalb einer naiven Auffassung der Zeit «in Raum umsetzt».

Ein strenges, reflektierendes Denken führt uns zum Verständnis, dass bei jedem menschlichen Tun die Zeiten nicht in einer «natürlichen» Abfolge verlaufen, sondern dass die vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Augenblicke konstruktiv wirksam sind, wobei das Geschehene —als Gedächtnis und Erkenntnis— genauso bestimmend ist wie die Entwürfe, die man durch die gegenwärtige Handlung zu verwirklichen

versucht. Die Tatsache, dass der Mensch keine «Natur» wie jeder andere Gegenstand besitzt, d.h. die Tatsache, dass seine Absicht darauf abzielt, die natürlichen Bedingtheiten zu überwinden, zeigt seine radikale Geschichtlichkeit. Der Mensch selbst ist es, der sich durch seine Handlung-in-der-Welt gestaltet und aufbaut und damit den Ablauf seines Lebens und die Absurdität der absichtslosen Natur mit Sinn erfüllt. Die Endlichkeit in Begriffen von Raum und Zeit ist gegenwärtig, und zwar als erste absurde und sinnlose Bedingung, die die Natur dem menschlichen Leben mit deutlichen Empfindungen von Schmerz und Leiden aufzwingt. Und eben der Kampf gegen diese Absurdität, d.h. die Überwindung vom Schmerz und Leiden, gibt dem langen Geschichtsprozess einen Sinn.

Wir werden hier die schwierige und ausgedehnte Diskussion über das Problem der Zeitlichkeit, über das Thema des menschlichen Körpers und dessen Umwandlung sowie über das Thema der natürlichen Welt, die zunehmend zur Prothese der Gesellschaft wird, nicht fortsetzen, sondern wir werden die Kernpunkte darlegen, die im vorliegenden Essay als Hypothesen aufgestellt werden.

An erster Stelle wird die geschichtliche und gesellschaftliche Konstitution des menschlichen Lebens studiert, wobei nach der inneren Zeitlichkeit von dessen Umwandlung gesucht wird, womit wir schon weit von der linearen Abfolge «nebeneinander» liegender Ereignisse entfernt sind. Danach wird das gleichzeitige Bestehen von Generationen in ein und demselben geschichtlichen Schauplatz in Betracht gezogen, die in verschiedenen Momenten geboren wurden und deren Prägungslandschaften, Erfahrungen und Entwürfe nicht gleichartig sind. Die Dialektik der Generationen, d.h. der Kampf um die Beherrschung des zentralen Raums der Gesellschaft, vollzieht sich zwischen verschiedenen zeitlichen Anhäufungen, in denen entweder die Vergangenheit, die Gegenwart oder die Zukunft den Vorrang hat und die durch Generationen verschiedenen Alters verkörpert werden. Die Landschaft einer jeden Generation —mit dem ihr eigenen Nährboden an Glaubensgewissheiten— treibt ihrerseits deren Tätigkeit zur Welt hin an. Aber die Tatsache, dass die Geburt und der Tod der Generationen ein biologischer Vorgang ist, erlaubt uns nicht, deren Dialektik zu «biologisieren». Deswegen findet die naive Auffassung der Generationen, nach der «die Jungen revolutionär sind, die Mittelaltrigen konservativ und die Älteren reaktionär werden», bei zahlreichen geschichtlichen Analysen kraftvolle Widerlegungen, die uns —wenn sie nicht berücksichtigt werden— zu einem neuen naturalistischen Mythos führen, dessen Entsprechung die Verherrlichung der Jugend ist. Das, was das Merkmal der Dialektik der Generationen in jedem geschichtlichen Moment bestimmen wird, muss wohl das Projekt zur Veränderung oder zur Bewahrung sein, das jede Generation in Hinblick auf die Zukunft entwirft. Es sind zwar mehr als drei Generationen, die am selben geschichtlichen Schauplatz gleichzeitig bestehen, die Hauptrolle aber wird von denen gespielt, die wir erwähnt haben, d.h. von jenen Generationen, die nebeneinander stehen, und nicht von den anderen, die «koprsäsent» bestehen, nämlich die der Kinder und der Greise. Aber da das ganze Gefüge des geschichtlichen Momentes sich in Umwandlung befindet, ändert sich sein Merkmal je nachdem, wie die Kinder in die Phase der Jugend eintreten und die Erwachsenen zum Greisenalter hin verdrängt werden. Dieses geschichtliche Kontinuum zeigt uns die am Werk befindliche Zeitlichkeit und schliesst die Menschen als Hauptpersonen ihrer eigenen Geschichte mit ein.

Und nun zum Schluss: Wenn man die Dynamik der Zeitlichkeit versteht, gewinnen wir aus diesen *Historiologischen Diskussionen* einige Elemente zurück, die es uns neben den anderen, die in *Psychologie des Bildes* in Bezug auf den Vorstellungsraum studiert werden, vielleicht ermöglichen werden, eine vollständige Theorie der Handlung zu begründen.

Das war alles. Ich danke Ihnen.

PSYCHOLOGIE DES BILDES

VORWORT

Wenn wir von «Vorstellungsraum» sprechen, könnte jemand vielleicht an eine Art «Gefäss» denken, in dessen Inneren sich bestimmte Bewusstseins-«Inhalte» befinden. Wenn dieser jemand ausserdem glaubt, diese Inhalte wären die Bilder, die als blosse Kopien der Wahrnehmung tätig sind, dann müssen wir einige Schwierigkeiten klären, bevor wir uns einigen können. Tatsächlich nimmt der, der so denkt, den Standpunkt einer naiven, den Naturwissenschaften verpflichteten Psychologie ein, die ohne Diskussion eine Sichtweise einnimmt, in der die psychischen Phänomene mit materiellen Begriffen erklärt werden.

Hier sollten wir sofort anmerken, dass unser Standpunkt zum Thema des Bewusstseins und seiner Funktionen die eben genannte Grundannahme nicht teilt. Für uns ist das Bewusstsein Intentionalität, die in den Naturphänomenen sicher nicht existiert und den Wissenschaften, die sich mit der materiellen Seite der Phänomene beschäftigen, völlig fremd ist.

In dieser Arbeit behaupten wir, dass das Bild eine aktive Weise des Bewusstseins ist, in der Welt zu sein, die nicht unabhängig von der Räumlichkeit sein kann und dessen zahlreiche Funktionen, die es erfüllt, von der Position abhängen, die es in dieser Räumlichkeit einnimmt.

Mendoza (Argentinien), November 1988.

I. DAS PROBLEM DES RAUMES BEIM STUDIUM DER BEWUSSTSEINSPHÄNOMENE

1. Historische Vorläufer

Es erscheint äusserst sonderbar, dass viele Psychologen die Phänomene, die die Sinneswahrnehmungen hervorrufen, in einem äusseren Raum ansiedelten und dann von Vorstellungstatsachen sprachen, so als handle es sich um Kopien des Wahrgenommenen. Sie sorgten sich dabei nicht darum, aufzuhellen, «in was» sich denn diese Phänomene ereignen. Sie beschrieben die Bewusstseinstatsachen, indem sie diese an ihren zeitlichen Ablauf banden, ohne jedoch zu erklären, worin dieser Ablauf eigentlich besteht. Ausserdem deuteten sie die Quellen dieser Tatsachen als deren sie bestimmende Ursachen, die sich im äusseren Raum befinden. Sicher dachten sie, damit wären die allerersten Fragen und Antworten, die sie zur Grundlegung ihrer Wissenschaft benötigten, erschöpfend behandelt. Sie glaubten, dass die Zeit, in der sich sowohl die äusseren als auch die inneren Phänomene ereignen, eine absolute Zeit sei und der Raum nur für die äussere «Realität» Gültigkeit besitze und nicht für das Bewusstsein, weil dieses doch den Raum in seinen Bildern, Träumen und Halluzinationen ständig verformt.

Selbstverständlich beschäftigten sich viele von ihnen damit, herauszufinden, ob das Vorstellen der Seele dem Gehirn oder einer anderen Wesenheit eigen ist. Hier müssen wir uns an den berühmten Brief von Descartes an Christine von Schweden erinnern, in dem er den «Vereinigungspunkt» von Seele und Körper erwähnt, um die Tatsache des Denkens und der Willenstätigkeit zu erklären, die die menschliche Maschine in Gang setzt. Es ist um so befremdlicher, dass gerade der Philosoph, der uns dem Verständnis der unmittelbaren und unzweifelhaften Tatsachen des Denkens nähergebracht hat, nicht die richtige Bedeutung der Räumlichkeit der Vorstellung erkannte, nämlich als etwas, das unabhängig von der Räumlichkeit ist, die den Sinnen von ihren äusseren Quellen übermittelt wird. Andererseits war Descartes —als Begründer sowohl der geometrischen Optik als auch der analytischen Geometrie— mit dem Problem der genauen Lage der Phänomene im Raum vertraut. Er besass also alle notwendigen Elemente —einerseits seinen methodischen Zweifel und andererseits seine Kenntnisse über die Lage von Phänomenen im Raum—, dass er nur noch einen kleinen Schritt hätte machen müssen, um die Idee einer in verschiedenen «Punkten» des Bewusstseinsraums gelegenen Vorstellung zu formulieren.

Fast 300 Jahre waren nötig, damit der Begriff der Vorstellung von dem der naiven räumlichen Wahrnehmung unabhängig wurde und einen eigenen Sinn gewann, der auf der Wiederbelebung (in Wirklichkeit Neuschöpfung) der Idee der Intentionalität gründet, von der schon die Scholastiker aufgrund ihrer Studien über Aristoteles Notiz nahmen. Das Verdienst fällt F. Brentano zu, der in seinem Werk viele Bemerkungen zu dem Thema macht, das uns beschäftigt. Auch wenn er es nicht in seinem gesamten Umfang formuliert, hinterliess er dennoch die Grundlagen, um in der richtigen Richtung voranzugehen.

Das Werk eines Schülers von Brentano erlaubt es, das Problem auf den Punkt zu bringen und von dort auf Lösungen zuzusteuern, die —nach unserem Verständnis— schliesslich nicht nur die Psychologie revolutionieren werden (die offensichtlich das Gebiet ist, in dem sich diese Themen entwickeln), sondern auch viele andere Disziplinen.

Auf diesem Stand der Dinge studiert Husserl in seinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie» die regionale «Idee» des Dings im allgemeinen. Diese «Idee» ist jenes gleichbleibende Etwas, das durch die unendlich vielen, auf bestimmte Art sich wandelnden Formen erhalten bleibt und sich durch die entsprechenden, unendlich vielen Noemata, die auch von bestimmter Form sind, zu erkennen gibt. Ein Ding tritt in seiner idealen Essenz der *res temporalis* in der notwendigen «Form» der Zeit auf, in seiner idealen Essenz der *res materialis* in der Einheit seiner Substanz, und in seiner idealen Essenz der *res extensa* in der «Form» des Raumes auf. Dies alles gilt ungeachtet der unendlich vielen verschiedenen Veränderungen der Formen oder —bei einer gegebenen Form— des Ortes oder einer unbegrenzten «Beweglichkeit». «So», sagt Husserl, «verstehen wir die «Idee» des Raumes und der in ihr eingeschlossenen Ideen... Das Problem vom «Ursprung der Raumvorstellung»... reduziert sich auf die phänomenologische Wesensanalyse aller... Phänomene, in denen sich Raum anschaulich darstellt...»¹

Husserl hat uns somit in den Bereich der eidetischen Reduktion geführt, und aus seinen Arbeiten ziehen wir unzählige Lehren. Aber unser Interesse ist mehr auf die Themen einer phänomenologischen Psychologie als auf die einer phänomenologischen Philosophie gerichtet. Auch wenn wir wiederholt die der husserlianischen Methode eigene *epoché* verlassen, sind wir uns dieser Unregelmässigkeit sehr wohl bewusst und vollziehen diese Grenzüberschreitungen im Hinblick auf eine verständlichere Darstellung unseres Standpunktes. Wenn die post-husserlianische Psychologie das Problem, das wir den «Vorstellungsraum» nennen, nicht bedacht hat, könnte es andererseits geschehen, dass einige ihrer Thesen überprüft werden müssen. In jedem Fall wäre es ungerecht, uns einen naiven Rückfall in die Welt des «naturhaft Psychischen» anzukreiden.²

Und zuletzt richtet sich unsere Aufmerksamkeit nicht auf das «Problem vom Ursprung der Raumvorstellung», sondern im Gegenteil auf das Problem des «Raumes», der jede Vorstellung begleitet und in dem sich jede Vorstellung abspielt. Aber wenn der Vorstellungs-«Raum» nicht unabhängig von der Vorstellung ist, wie könnten wir dann einen solchen «Raum» begreifen, wenn nicht als Bewusstsein von der Räumlichkeit, die jede Vorstellung besitzt? Und wenn das die Richtung unseres Studiums ist, hindert uns nichts daran, bei der naiven Selbstbeobachtung jeder unserer Vorstellungen und auch der Räumlichkeit des Vorstellens eben jene Bewusstseinsakte zu untersuchen, die sich auf die Räumlichkeit beziehen, und —von diesen ausgehend— im nachhinein eine phänomenologische Reduktion durchzuführen. Man kann diese auch auf später verschieben, ohne deshalb ihre Wichtigkeit zu verkennen. Sollte letzteres bei uns der Fall sein, könnte man höchstens sagen, dass unsere Beschreibung unvollständig ist.

Schliesslich sollten wir als weiteren Vordenker noch Ludwig Binswanger³ erwähnen, der seinen Beitrag zu einer Beschreibung der Räumlichkeit der Phänomene geleistet hat, ohne jedoch dabei die tiefe Bedeutung des «wo» zu verstehen, in dem die Vorstellungen auftreten.

2. Unterscheidung zwischen Sinneseindruck, Wahrnehmung und Bild

Für unsere Zwecke ist es nicht nützlich, den Sinneseindruck in Fachbegriffen afferenter Nervenprozesse zu beschreiben, die in einem Rezeptor beginnen und zum Zentralnervensystem übertragen werden, da diese Beschreibung —auch verwandter Prozesse— der Physiologie, nicht aber der Psychologie eigen sind. Man hat auch versucht, den Sinneseindruck als irgendeine aus der Gesamtzahl möglicher, wahrnehmbarer Erfahrungen zu verstehen, die innerhalb eines bestimmten Seinsbereiches existieren können, dessen Zahl an Abstufungen durch die Formel (OS–US)/DS gegeben ist, wobei OS die obere Schwelle, US die untere Schwelle und DS die differentielle Schwelle [das Auflösungsvermögen, Anm. d. Üb.] bezeichnet. Durch diese Form, die Dinge zu zeigen (und im allgemeinen bei jeder Darstellung mit atomistischem Hintergrund), gelangt man sicher nicht zum Verständnis desjenigen Elementes, das man studiert. Ganz im Gegenteil, denn man nimmt Zuflucht zu einer Struktur (z. B. der Wahrnehmung), um von dieser ausgehend die sie «bildenden» Elemente zu isolieren und von dort aus erneut zu versuchen, die Struktur zu erklären.

Vorläufig wollen wir den Sinneseindruck als die Empfindung verstehen, die man beim Aufnehmen eines aus der äusseren oder innerkörperlichen Umgebung stammenden Reizes erhält, der die Arbeitsweise des angesprochenen Sinnes verändert. Aber das Studium des Sinneseindrucks sollte noch weiter gehen, denn wir stellen fest, dass es Sinneseindrücke gibt, die die Vorgänge des Denkens, des Erinnerns, der Apperzeption usw. begleiten. In all diesen Fällen wird eine Änderung der Arbeitsweise irgendeines Sinnes bewirkt — bei der synästhetischen Wahrnehmung auch mehrerer Sinne gleichzeitig. Aber es ist klar, dass man das Denken nicht auf dieselbe Weise «fühlt» wie ein äusseres Objekt. So erscheint der Sinneseindruck als Strukturierung, die das Bewusstsein bei seiner synthetischen Tätigkeit vornimmt, die aber willkürlich analysiert wird, um die ursprüngliche Quelle —den Sinn, von dem der Impuls ausgeht— zu beschreiben.

Bezüglich der Wahrnehmung wurden verschiedene Definitionen gegeben, wie z. B. die folgende: «Akt des Gewährwerdens der äusseren Objekte, ihrer Qualitäten und Beziehungen, der direkt auf die sensorischen Prozesse folgt — im Unterschied zum Gedächtnis oder anderen geistigen Prozessen.»

Wir unsererseits verstehen die Wahrnehmung als eine Strukturierung von Sinneseindrücken, die vom Bewusstsein durchgeführt wird und sich auf einen oder mehrere Sinne bezieht.

Was das Bild betrifft, hat man es mit folgendem Typ von Charakterisierung versucht: «Element der Erfahrung, das zentral erzeugt wird und alle Merkmale des Sinneseindrucks besitzt.»

Wir ziehen es vor, das Bild als eine strukturierte und formalisierte Vorstellung von Sinneseindrücken oder Wahrnehmungen zu verstehen, welche von der äusseren oder innerkörperlichen Umgebung her stammen oder stammten. Das Bild ist folglich nicht «Kopie», sondern Synthese und Absicht, und deswegen auch keine blosse Passivität des Bewusstseins.⁴

3. Die Idee vom «Bewusstsein als In-der-Welt-sein» — eine sich von den Interpretationen der naiven Psychologie abgrenzende Beschreibung

Wir müssen die Idee wieder aufgreifen, dass die Sinneseindrücke, Wahrnehmungen und Bilder Formen des Bewusstseins sind und es deswegen korrekter wäre, vom «Bewusstsein des Sinneseindrucks, Bewusstsein der Wahrnehmung und Bewusstsein des Bildes» zu sprechen. Wir befinden uns hier nicht im Zustand der Apperzeption, in dem man sich eines psychischen Phänomens bewusst ist. Vielmehr sagen wir, dass es das Bewusstsein selbst ist, das seine Seinsweise verändert oder, besser gesagt, das Bewusstsein ist nichts anderes als eine Weise, «aufgeregt», «abwartend» usw. zu sein.

Wenn ich mir ein Objekt vorstelle, ist das Bewusstsein nicht weit von dieser Tätigkeit entfernt und ist mit ihr verbunden, steht ihr also keineswegs neutral gegenüber. In diesem Fall ist das Bewusstsein eine mit dem Vorgestellten fest verbundene Tätigkeit. Sogar im Fall der vorher erwähnten Apperzeption muss man vom Bewusstsein in einer apperzeptiven Haltung sprechen.

Aus dem vorherigen ist klar geworden, dass es nur Bewusstsein von *etwas* gibt und sich dieses *etwas* auf eine bestimmte Art von Welt bezieht (naiv, natürlich oder phänomenologisch; «äusserlich» oder «innerlich»). Es trägt sehr wenig zum Verständnis bei, wenn man einen Zustand von Angst vor einer Gefahr studiert und dabei als selbstverständlich voraussetzt, dass man eine Art von Gefühlsregung untersucht, die keine anderen Funktionen des Bewusstseins betrifft — eine Art Schizophrenie der Beschreibung. Die Dinge verhalten sich jedoch ganz anders, da sich bei der Angst vor einer Gefahr das ganze Bewusstsein in einer gefährlichen Situation befindet. Auch wenn ich dabei andere Funktionen wie die Wahrnehmung, die Urteilskraft und die Erinnerung erkennen kann, erscheinen sie alle durchdrungen von dieser gefährlichen Situation. Sie arbeiten sozusagen in Funktion der Gefahr, so dass sich das Bewusstsein als eine umfassende Art und Weise darstellt, in der Welt zu sein, sowie als umfassende Verhaltensweise dieser Welt gegenüber. Wenn aber über die psychischen Phänomene in Begriffen von Synthese gesprochen wird, müssen wir wissen, auf welche Synthese wir uns beziehen und welches unser Ausgangspunkt ist, um zu verstehen, was uns von anderen Auffassungen trennt, die auch von «Synthese», «Gesamtheit», «Struktur» usw. sprechen.⁵

Nachdem wir nun den Charakter unserer Synthese gezeigt haben, hindert uns andererseits nichts daran, uns in jegliche Art von Analyse zu begeben, die es erlaubt, unsere Darlegungen zu verdeutlichen. Aber diese Analysen sollten immer in einem grösseren Kontext verstanden werden, wobei die untersuchten Objekte oder Akte weder unabhängig von diesem Kontext betrachtet noch von ihrer Bezugnahme auf «etwas» isoliert werden können.

Dies trifft des weiteren auch auf die psychischen «Funktionen» zu, die gemäss der Seinsweise des Bewusstseins im betrachteten Moment zusammenwirken.

Wollen wir also sagen, dass bei einem mathematischen Problem, das in vollem Wachzustand unser ganzes Interesse in Anspruch nimmt, auch die Sinneseindrücke, Wahrnehmungen und Bilder arbeiten, wo doch jede Art von «Ablenkungen» vermieden werden sollte, um die mathematische Abstraktion durchführen zu können? Wir behaupten, dass eine solche Abstraktion nur möglich ist, wenn der Rechnende über Sinnesempfindungen bezüglich seiner geistigen Aktivität verfügt, die zeitliche Abfolge seiner Denkvorgänge wahrnimmt und eine bildliche Vorstellung von mathematischen Zeichen oder Symbolen hat (die allgemein anerkannt und im Gedächtnis gespeichert sind). Und wenn das rechnende Subjekt schliesslich mit Bedeutungen arbeiten will, muss es erkennen, dass diese nicht unabhängig von den Ausdrücken sind, die formal vor seinen Augen oder in seiner Vorstellung erscheinen.

Aber wir gehen noch weiter, indem wir behaupten, dass gleichzeitig andere Bewusstseinsfunktionen tätig sind, und sagen, dass die Ebene des Wachzustandes, in dem diese Bewusstseinstätigkeiten ausgeführt werden, nicht von anderen Ebenen der Bewusstseinsaktivität isoliert ist. Sie ist nicht von anderen Tätigkeiten isoliert, die vollständig in den Ebenen des Halbschlafes oder Schlafes ablaufen. Und es ist eben diese Gleichzeitigkeit der Arbeit auf verschiedenen Ebenen, die es uns erlaubt, bei bestimmten Gelegenheiten von «Intuition», «Inspiration» oder einer «unerwarteten Lösung» zu sprechen. Die anderen Ebenen scheinen dann in den logischen Gedankengang einzudringen und ihre eigenen Funktionsmuster in den Kontext des logischen Denkens, den wir in diesem Fall untersuchen, hineinzutragen.

Die wissenschaftliche Literatur ist voll von Problemen, deren Lösungen bei Bewusstseinstätigkeiten erschienen, die den logischen Überlegungen nachfolgen. Hier zeigt sich eben jene feste Verbundenheit des ganzen Bewusstseins bei der Suche nach Lösungen für derartige Probleme.

Um das Vorhergehende zu bekräftigen, behelfen wir uns nicht mit neuro-physiologischen Erklärungsmustern, die jene Behauptung mit dem Verweis auf die mittels der Elektroenzephalographie nachweisbare Aktivität bestätigen. Ebensowenig berufen wir uns auf die Tätigkeit eines angeblichen «Unterbewusstseins» oder «Unbewussten» oder anderer epochegebundener Mythen, deren wissenschaftliche Grundlegungen fehlerhaft formuliert sind. Wir stützen uns auf eine Theorie des Bewusstseins, die verschiedene Arbeits- und Tätigkeitsebenen zulässt, die in jedem psychischen Phänomen eine unterschiedliche Gewichtung haben und immer in die Tätigkeit eines Gesamtbewusstseins eingebunden sind.

4. Das Sich-an-irgendeinem-Ort-befinden des Bildes als innere Empfindung

Durch jeden Tastendruck auf dieser Tastatur, die ich vor meinen Augen habe, erscheint ein Schriftzeichen auf dem angeschlossenen Bildschirm. Ich verbinde die Bewegung meiner Finger geistig mit jedem Buchstaben und —meinen Gedanken folgend— erscheinen automatisch die Sätze und Redewendungen. Ich schliesse die Augen und höre auf, an die vorherigen Überlegungen zu denken, um mich auf die Tastatur zu konzentrieren. Auf irgendeine Weise habe ich sie «hier vor mir» — in visuellen Bildern, fast wie eine Kopie der Wahrnehmung, die ich vor dem Schliessen der Augen hatte. Ich stehe vom Stuhl auf und gehe ein paar Schritte durch das Zimmer. Ich schliesse nochmals meine Augen und stelle mir die Tastatur in meiner Erinnerung vor — in etwa hinter meinen Schultern liegend. Wenn ich sie aber so wie in der Wahrnehmung zuvor sehen will, muss ich sie in die Position «vor meinen Augen» versetzen. Zu diesem Zweck drehe ich

entweder geistig meinen Körper — oder ich «verschiebe» die Maschine im «äusseren Raum», bis sie sich vor mir befindet. Die Maschine befindet sich nun «vor meinen Augen», aber ich habe damit eine Verrenkung des Raumes durchgeführt. Denn wenn ich die Augen öffne, sehe ich vor mir ein Fenster... Mir wurde dadurch offensichtlich, dass das Objekt in der Vorstellung in einem «Raum» gelegen ist, der nicht mit dem Raum übereinstimmen muss, in dem die ursprüngliche Wahrnehmung stattfand.

Ausserdem kann ich mir vorstellen, dass die Tastatur in dem Fenster gelegen ist, das sich vor mir befindet, und dann die gesamte Anordnung entfernen oder näherholen. Wenn ich wollte, könnte ich auch die Ausdehnung der ganzen Szenerie oder einer ihrer Bestandteile vergrössern oder verkleinern. Auch könnte ich die Gestalt der Dinge verformen, und letztlich verbietet mir nichts, auch ihre Farbe zu verändern.

Aber ich entdecke hierbei einige Unmöglichkeiten. Ich kann mir die Objekte z. B. nicht ohne Färbung vorstellen, so sehr ich auch versuche, sie «durchsichtig» zu machen, da ja diese «Durchsichtigkeit» durch Konturen oder eben Farbunterschiede und verschiedene «Schattierungen» gekennzeichnet ist. Es ist klar, dass ich feststelle, dass die Ausdehnung und die Farbe keine voneinander unabhängigen Inhalte sind. Deswegen kann ich mir auch keine Farbe ohne Ausdehnung vorstellen. Und genau das lässt mich über folgendes nachdenken: Wenn ich mir keine Farbe ohne Ausdehnung vorstellen kann, dann deutet diese Ausgedehntheit der Vorstellung auch auf die «Räumlichkeit» hin, in der das vorgestellte Objekt gelegen ist. Eben diese Räumlichkeit ist es, die uns interessiert.

II. DIE LAGE DES VORGESTELLTEN IN DER RÄUMLICHKEIT DES VORSTELLENS

1. Verschiedene Arten der Wahrnehmung und der Vorstellung

Die Psychologen aller Epochen haben lange Listen von Sinneseindrücken und Wahrnehmungen aufgestellt. Durch die Entdeckung neuer Nervenrezeptoren hat man neuerdings auch angefangen, von Thermorezeptoren, Barorezeptoren, innerlichen Säure- und Baserezeptoren usw. zu sprechen.

Zu den Sinneseindrücken, die den äusseren Sinnen entsprechen, fügen wir noch die hinzu, die zu den diffusen Sinnen gehören, wie z. B. die kinästhetischen (Bewegung und räumliche Lage des Körpers) und die synästhetischen (allgemeine Empfindung des Körperinneren, der Temperatur, des Schmerzes usw. Auch wenn diese als innerer Tastsinn erklärt werden, können sie nicht allein auf diese Beschreibung zurückgeführt werden).

Das eben Ausgeführte reicht für unsere Erklärungen aus, ohne damit behaupten zu wollen, alle möglichen Empfindungen auszuschöpfen, die mit den äusseren und inneren Sinnen und ihren vielfältigen Kombinationen bei der Wahrnehmung verknüpft sind.

Es ist also wichtig, einen Parallelismus zwischen Vorstellungen und Wahrnehmungen, die gemeinhin als «innerlich» oder «äusserlich» klassifiziert werden, aufzustellen.

Unglücklicherweise wurde die Vorstellung sehr oft auf die visuellen Bilder beschränkt⁶ und auch die Räumlichkeit wurde fast immer auf das Visuelle bezogen. Aber auch die auditiven Wahrnehmungen und Vorstellungen deuten auf Reizquellen hin, die sich an einem bestimmten «Ort» befinden. Dasselbe gilt für Vorstellungen, die sich auf die Tast-, Geschmacks- und Geruchsempfindung beziehen und selbstverständlich auch für die, die sich auf die Lage des Körpers und auf das Körperinnere beziehen.⁷

2. Wechselwirkung zwischen auf verschiedene Wahrnehmungsquellen bezogenen Bildern

Bei dem in unserem Beispiel beschriebenen Automatismus wurde von einer Verbindung zwischen dem Denkvorgang in Wörtern und der Bewegung der Finger gesprochen, durch deren Tippen auf der Tastatur Schriftzeichen auf dem Bildschirm erscheinen. Es ist klar, dass man dabei genauen räumlichen Positionen bestimmte kinästhetische Empfindungen zuordnen konnte und dass, wenn letztere keine Räumlichkeit besässen, diese Zuordnung unmöglich gewesen wäre. Aber überdies ist es interessant festzustellen, wie sich das Denken in Wörtern in Fingerbewegungen zu Positionen auf der Tastatur übersetzt. Diese Übersetzung geschieht im übrigen sehr häufig und tritt bei Vorstellungen auf, die auf Wahrnehmungen beruhen, die von verschiedenen Sinnen herkommen. Um ein Beispiel anzuführen — es genügt, die Augen zu schliessen und verschiedenen Schallquellen zu lauschen, um dabei festzustellen, wie die Augäpfel dazu neigen, sich in die Richtung der akustischen Wahrnehmung zu wenden. Auch wenn man sich eine Melodie vorstellt, kann man feststellen, wie sich die verschiedenen Teile des Stimmapparats an die vorgestellten Töne anpassen (vor allem bei hellen und dunklen Tönen). Dieses Phänomen der «Verbigeration» ist unabhängig davon, ob die Melodie als selbst gesungen oder «geträllert» vorgestellt wurde oder ob die Vorstellung durch das Spielen eines Symphonieorchesters erzeugt wurde. Eben die Tatsache, dass die hellen Töne als «hohe» und die dunklen als «tiefe» bezeichnet werden, deutet auf eine den jeweiligen Tönen zugeordnete Räumlichkeit und Lage des Stimmapparats im Körper hin.

Aber es existiert auch eine Wechselwirkung zwischen anderen zu verschiedenen Sinnen gehörenden Bildern. Hiervon gibt die Alltagssprache ein besseres Zeugnis als zahlreiche Abhandlungen — von der «süssen» Liebe und dem «bitteren» Geschmack der Niederlage bis zu den «harten» Worten, den «dunklen» Ideen, den «grossen» Männern, dem «Feuer» der Leidenschaft, den «scharfen» Gedanken usw.

Es erscheint also nicht sonderbar, dass die Grundlage zahlreicher Allegorisierungen, die in den Träumen, der Folklore, den Mythen, den Religionen und sogar in den Tagträumen auftauchen, eben jene Übersetzungen von einem Sinn zu einem anderen und folglich von einem System von Bildern zu einem anderen sind. Wenn also in einem Traum ein grosses Feuer auftaucht und die Person mit einem stark übersäuerten Magen aufwacht, oder wenn sich die Beine in der Bettdecke verwickeln und dadurch Bilder wie beim Versinken in Treibsand entstehen, scheint es am angebrachtesten, eine vollständige Untersuchung derjenigen Phänomene, die uns beschäftigen, durchzuführen, anstatt zu diesen Dramatisierungen neue Mythen hinzuzufügen, um das Unmittelbare zu erklären.

3. Die Verwandlungsfähigkeit der Vorstellung

In unserem Beispiel haben wir gesehen, dass die Tastatur in Farbe, Form, Grösse, Lage, Blickwinkel usw. verändert werden kann. Es ist klar, dass wir ausserdem unser Objekt vollständig «neuerschaffen» können, bis es sich völlig vom Original unterscheidet. Aber auch wenn sich die Tastatur schliesslich in einen Stein

verwandelt hat (so wie der Prinz in einen Frosch) und unser neues Bild alle Kennzeichen eines Steines beinhaltet, ist der Stein für uns immer noch die verwandelte Tastatur... Ein solches Wiedererkennen ist dank der Erinnerung möglich, der Geschichte, die wir in unserer Vorstellung lebendig erhalten. Also muss das neue Bild nicht mehr nur visuell, sondern auf andere Weise strukturiert sein. Genauer gesagt, es ist die Strukturierung des Bildes, die das Auftreten von Erinnerungen, Stimmungen und Gemütsverfassungen erlaubt, die sich auf das betrachtete Objekt beziehen, auch wenn es selbst verschwunden ist oder stark verändert wurde.

Umgekehrt können wir beobachten, dass die Veränderung der allgemeinen Struktur auch Veränderungen des Bildes erzeugt, insofern es aus der Erinnerung stammt oder der Wahrnehmung überlagert ist.⁸

Wir befinden uns in einer Welt, über deren Veränderungen uns die Wahrnehmung zu informieren scheint. Zur selben Zeit aktiviert das Bild das Gedächtnis und bringt uns so dazu, die von der Welt herkommenden Daten nochmals zu interpretieren und zu verändern. Demnach entspricht jeder Wahrnehmung eine Vorstellung, die unvermeidlich die Daten der «Wirklichkeit» verändert.

Anders gesagt, die Struktur Wahrnehmung—Bild ist eine Verhaltensweise des Bewusstseins in der Welt, deren Sinn die Veränderung dieser Welt ist.⁹

4. Wiedererkennen und Nichtwiedererkennen des Wahrgenommenen

Wenn ich die Tastatur sehe, kann ich sie dank der Vorstellungen erkennen, die die Wahrnehmung dieses Objektes begleiten. Wenn die Tastatur durch irgendeinen nicht bekannten Umstand eine bedeutende Umänderung erfahren hätte, würde ich beim neuerlichen Betrachten eine Nichtübereinstimmung mit den Vorstellungen, die ich von ihr besitze, feststellen. Angesichts dieser Tatsache kann ein ausgedehntes Spektrum an psychischen Phänomenen auftreten, von der unangenehmen Überraschung bis zum Nichterkennen des Objektes, das sich mir nun als ein «anderes» darstellt, als ich vorzufinden erwartete. Aber dieses «andere» offenbart die Nichtübereinstimmung zwischen den neuen Wahrnehmungen und den alten Bildern. In diesem Moment vergleiche ich die erinnerte mit der gegenwärtigen Tastatur und stelle Unterschiede fest.

Das Nichtwiedererkennen eines neuen Objektes, das sich mir zeigt, ist in Wirklichkeit ein Erkennen der Abwesenheit eines Bildes, das dem neuen Objekt entspricht. So kommt es sehr häufig vor, dass ich versuche, die neue Wahrnehmung mit «als ob»-Interpretationen einzuordnen.¹⁰

Wir haben gesehen, dass das Bild die Fähigkeit besitzt, das Objekt aus dem Kontext herauszulösen, in dem es wahrgenommen wurde. Es ist verformbar genug, um seine Bezugspunkte abzuändern und zu verschieben. Dies gilt insofern, als die Neuanpassung des Bildes an die neue Wahrnehmung keine grösseren Schwierigkeiten darbietet (im Sinne von Schwierigkeiten, die sich in den mit dem Bild an sich verbundenen Phänomenen zeigen — wie z. B. gefühlsmässigen oder auch körperlichen Phänomenen, die die Vorstellung begleiten). Folglich kann das Bild verschiedene zeitliche und räumliche Bereiche des Bewusstseins durchlaufen und sich dabei verändern. Und so kann ich in diesem gegenwärtigen Bewusstseinsmoment das vergangene Bild des Objektes, das sich verändert hat, im Gedächtnis behalten. Auch kann ich im Bild auf angenommene Veränderungen dessen, was «sein wird», oder der möglichen Seinsweisen des Objektes vorgreifen.

5. Bild der Wahrnehmung und Wahrnehmung des Bildes

Jeder Wahrnehmung entspricht ein Bild, in dem diese strukturiert wird. Wir bemerken, dass die körperliche und die Gemütsverfassung nicht vom allgemeinen Zustand des Bewusstseins getrennt werden können.

Wir haben weiter oben das Mitverfolgen von Wahrnehmungen und übersetzten Bildern betrachtet — im Fall der Anpassung des Stimmapparates oder des Verdrehens der Augäpfel beim Suchen z. B. einer Schallquelle. Aber wenn man sich hinsichtlich der Abfolge Wahrnehmung—Vorstellung —Bewegungsablauf auf ein und denselben Sinn bezieht, ist es leichter, der Beschreibung zu folgen.

Wenn ich demnach vor der Tastatur sitzend die Augen schliesse, kann ich meine Finger ausstrecken und annähernd exakt die Tasten treffen. Ich folge dazu dem Bild, das in diesem Fall als «Leitlinie» für meine Bewegungen dient. Wenn ich dagegen das Bild auf die linke Seite des Vorstellungsraumes verschiebe, folgen meine Finger der «Leitlinie» nach links und treffen deshalb klarerweise nicht mit der äusseren Tastatur zusammen. Wenn ich daraufhin das Bild der Tastatur zum Zentrum des Vorstellungsraums hin «verinnerliche» (wobei das Bild der Tastatur dann im «Inneren meines Kopfes» gelegen ist), wird die Bewegung meiner Finger gehemmt. Wenn ich umgekehrt das Bild auf mehrere Meter von mir weg «veräusserliche», stelle ich fest, dass nicht nur meine Finger, sondern auch andere Teile meines Körpers dazu neigen, sich in diese Richtung zu bewegen.

Wenn die Wahrnehmungen der «äusseren» Welt mit «veräusserlichten» Bildern übereinstimmen (die sich ausserhalb der synästhetisch-taktilen Empfindung des Kopfes befinden, innerhalb derer sich der «Blick» des Beobachters befindet), stimmen die Wahrnehmungen der «inneren» Welt mit «verinnerlichten»

Vorstellungen überein. Diese befinden sich dann innerhalb der Grenzen jener Empfindung, die seinerseits auch von «innerhalb» dieser besagten Grenze her «betrachtet» wird. Dabei wird der «Blick» von seiner zentralen Lage verdrängt, die nun von den «betrachteten» inneren Wahrnehmungen eingenommen wird. Dies zeigt eine gewisse «Äusserlichkeit des Blicks», der irgendeinen Schauplatz der Wahrnehmung betrachtet oder empfindet. Um den Fall ins Extreme zu ziehen, kann ich sogar den «Blick» beobachten. In diesem Fall ist das «Beobachten» äusserlich bezüglich des «Blicks» als Objekt, der nun die zentrale Lage einnimmt. Dieser «Blickwinkel» legt eindeutig dar, dass ausser der «Räumlichkeit» der Vorstellung, die — gemäss den Darlegungen Husserls— ein nicht-unabhängiger Inhalt ist, auch in der Struktur Objekt—Blick eine «Räumlichkeit» vorhanden ist. Man könnte sagen, dass es sich in Wirklichkeit nicht um einen «Blickwinkel» im innerlich-räumlichen Sinne handelt, sondern um Bewusstseinsakte, die im Gedächtnis zurückbehalten werden, auf diese Weise als stetig erscheinen und so die Illusion eines «Blickwinkels» erzeugen. Aber auch wenn es sich um zeitliche Retentionen handelt, sind sie doch Vorstellungen und darum unvermeidlicherweise nicht-unabhängige Inhalte. Aus diesem Grund sind auch sie einer Räumlichkeit unterworfen, ob es sich nun um ein punktuell vorgestelltes Objekt oder um die Struktur Objekt—Blick handelt.

Einige Psychologen haben diesen auf die Vorstellung gerichteten «Blick» bemerkt und verwechselten ihn teils mit dem «Ich», teils mit dem «Brennpunkt der Aufmerksamkeit». Die Ursachen hierfür waren sicher ihre Unkenntnis der Unterscheidung zwischen Akten und Objekten des Bewusstseins und selbstverständlich ihre Vorurteile bezüglich der Vorstellungstätigkeit.¹¹

Angesichts einer drohenden Gefahr, z. B. eines Tigers, der in meine Richtung auf die Gitterstäbe seines Käfigs zuspringt, entsprechen meine Vorstellungen dem Objekt, das ich ausserdem als gefährlich erkenne.

Die Vorstellungen, die dem Erkennen des äusserlich «Gefährlichen» entsprechen, verbinden sich mit den nachfolgenden Wahrnehmungen (und somit auch Vorstellungen) des Körperinneren zu einer Struktur. Im Fall des «Bewusstseins in Gefahr» erlangen diese eine spezielle Intensität, wobei sich die Perspektive, von der aus das Objekt beobachtet wird, verändert und die Empfindung einer «Verkürzung des Raumes» zwischen mir und dem Gefährlichen auftritt. Auf diese Weise verändert die Tätigkeit der Bilder an verschiedenen Orten im Vorstellungsraum eindeutig das Verhalten in der Welt (was wir auch schon bezüglich des Bildes als «Leitlinie» gesehen haben).

Anders gesagt, die Gefahr steigert die Intensität der Wahrnehmung und der entsprechenden Bilder des eigenen Körpers. Diese Struktur ist direkt mit dem Wahrnehmungsbild des (ausserhalb des Körpers befindlichen) Gefährlichen verknüpft, womit die Verseuchung, die «Invasion» des Körpers durch das Gefährliche sichergestellt ist. Mein ganzes Bewusstsein ist in diesem Fall Bewusstsein-in-Gefahr, das vom Gefährlichen beherrscht wird. Ohne Grenze, ohne Distanz, ohne äusseren «Raum» spüre ich deshalb die Gefahr in mir, für mich (in mir drin), im «Inneren» des Vorstellungsraums, innerhalb der synästhetisch-taktilen Empfindung meines Kopfes und meiner Haut. Und meine unmittelbarste, «natürlichste» Antwort ist die, vor der Gefahr zu fliehen, vor mir-selbst-in-Gefahr zu fliehen (indem ich Leitbilder von Inneren meines Vorstellungsraums in die der Gefahr entgegengesetzte Richtung nach «ausserhalb» meines Körpers bewege). Wenn ich mich in diesem Fall durch einen Prozess des Nachdenkens dazu entscheiden würde, zu bleiben und der Gefahr gegenüberzutreten, müsste ich «mit mir selbst kämpfen» und das Gefährliche in meinem Inneren zurückweisen, indem ich durch einen neuen Blickwinkel eine geistige Distanz zwischen dem Drang zu fliehen und der Gefahr schaffe. Ich müsste, kurz gesagt, die Lage der Bilder in der Tiefe meines Vorstellungsraums verändern und folglich auch die Wahrnehmung, die ich von ihnen habe.

III. DIE GESTALT DES VORSTELLUNGSRAUMS

1. Veränderungen des Vorstellungsraums in den verschiedenen Bewusstseisebenen

Für gewöhnlich geht man davon aus, dass das Bewusstsein während des Schlafes seine alltäglichen Aufgabenbereiche verlässt, indem es die von den äusseren Sinnen kommenden Reize nicht beachtet oder beantwortet, ausser wenn die Impulse eine bestimmte Schwellenstärke überschreiten oder einen «Alarmknopf» berühren.

In der Traumphase des Schlafes jedoch offenbart die Fülle von Bildern eine enorme Anzahl an entsprechenden Wahrnehmungen, die in dieser Situation stattfinden. Andererseits werden die äusseren Reize nicht nur gedämpft, sondern zum Zwecke der Aufrechterhaltung der Bewusstseisebene umgewandelt.¹²

Diese Seinsweise des Bewusstseins im Schlafzustand ist sicherlich kein Nicht-in-der-Welt-sein, sondern eine besondere Art des In-der-Welt-seins und des Handelns, auch wenn sich dieses Handeln auf die Innenwelt richtet. Wenn also die Bilder während des Träumens die äusseren Wahrnehmungen umwandeln, um die Bewusstseisebene zu bewahren, tragen sie damit auch zu den tiefen Spannungen und Entspannungen und zum Energiehaushalt des Körperinneren bei. Dasselbe passiert auch bei den Bildern der «Wachträume», und genau in dieser Zwischenebene hat man Zugang zu Dramatisierungen, die jenen Impulsen eigen sind, die von einem Sinn zu einem anderen übersetzt worden sind.

Im Wachzustand trägt das Bild seinerseits nicht nur zum Wiedererkennen der Wahrnehmung bei, sondern es neigt auch dazu, die körperliche Aktivität in Richtung der äusseren Welt in Gang zu setzen. Von diesen Bildern hat man notwendigerweise auch eine innere Empfindung, so dass sie schliesslich auch das Verhalten des Körperinneren beeinflussen.¹³ Aber diese Auswirkungen sind nur zweitrangig wahrnehmbar, wenn das Interesse auf die Muskelspannung und die motorische Aktivität gerichtet ist. Auf jeden Fall erfährt die Situation einen raschen Wandel, wenn das Bewusstsein vorrangig «gefühlsmässig» arbeitet. Die Empfindung des Körperinneren weitet sich hier aus, während die Bilder weiter auf die äussere Welt wirken oder als «taktische Anpassung des Körpers» an die Situation in manchen Fällen auch jegliche Handlung unterbinden. Dies kann dann sowohl als richtige oder als falsche Haltung gedeutet werden, aber in jedem Fall handelt es sich um eine Anpassung des Verhaltens gegenüber der Welt.

Wie wir gesehen haben, müssen die Bilder in verschiedenen Tiefen des Vorstellungsraums gelegen sein, um auf das Äusserliche bzw. Innerliche Bezug zu nehmen und dementsprechende Auswirkungen zu haben.

Während des Schlafes kann ich die Bilder so sehen, als ob ich sie von einem innerhalb der Szene gelegenen Punkt beobachten würde (als ob ich mich in der Szene befände und von «mir» aus sehen würde, ohne mich von «ausen» zu sehen). Von diesem Standpunkt aus müsste ich glauben, dass ich keine «Bilder», sondern die Wirklichkeit selbst wahrnehme (auch weil ich keine Empfindung von der Grenze habe, innerhalb derer sich die Bilder abspielen, so wie im Wachzustand, wenn ich die Augen schliesse). Es geschieht nun eben dies, dass ich glaube, mit offenen Augen zu sehen, was ausserhalb von mir passiert. Die Leitbilder rufen jedoch keine Körperbewegung hervor, da die Szene wirklich innerhalb des Vorstellungsraums gelegen ist, auch wenn ich glaube, das «Äusserliche» wahrzunehmen. Die Augäpfel folgen der Verschiebung der Bilder, aber die Körperbewegungen sind auf dieselbe Weise gedämpft, wie die von den äusseren Sinnen stammenden Wahrnehmungen gedämpft und übersetzt werden. Dieses Phänomen ist demnach der Halluzination ähnlich — mit dem Unterschied, dass bei dieser (wie wir später sehen werden) die Empfindung der synästhetisch-taktilen Grenze aus irgendeinem Grund verschwunden ist, während im beschriebenen Schlafzustand diese Grenze nicht verschwunden ist, sondern schlicht und einfach nicht existieren kann.

Die so gelegenen Bilder leiten ihre Wirkungen sicher ins Körperinnere, wobei sie sich verschiedener Umwandlungen und Dramatisierungen bedienen. Dies erlaubt ausserdem, erlebte Situationen umzugestalten, indem Erinnerungen wachgerufen und Gefühle, die ursprünglich in die Bilder eingefügt waren, zergliedert und wieder zusammengesetzt werden. Der paradoxe Schlaf (und in gewisser Hinsicht auch das «Wachträumen») erfüllt wichtige Funktionen, unter denen die Übertragung von gefühlsmässigen Grundstimmungen auf entsprechend umgewandelte Bilder nicht vernachlässigt werden darf.¹⁴

Aber es gibt mindestens einen anderen Fall der räumlichen Einordnung in einer Traumscene. Bei diesem sehe ich mich von «ausen», d.h. ich sehe die Szene, in der ich als Handelnder eingeschlossen bin, von einem «ausserhalb» der Szene gelegenen Beobachtungsstandort aus. Dieser Fall ähnelt dem Mich-«von-aussen»-sehen im Wachzustand (wenn ich z. B. etwas darstelle, Theater spiele oder ein bestimmtes Verhalten vortäusche). Der Unterschied ist jedoch, dass ich im Wachzustand eine bewusste Wahrnehmung meiner selbst habe (ich regle, steuere und verändere mein Verhalten), während ich im Traum «glaube», dass sich die Szene so entwickelt, wie sie erscheint. Dies ist ein Zustand, in dem die Selbstkritik vermindert ist. Deshalb scheint die Richtung, in die sich der Traum entwickelt, meiner Kontrolle zu entgleiten.

2. Veränderungen des Vorstellungsraumes in den veränderten Bewusstseinszuständen

Wir lassen hier die Unterschiede beiseite, die klassischerweise zwischen Illusion und Halluzination gemacht werden, um uns in das Thema der veränderten Bewusstseinszustände zu begeben. Als Bezugspunkt dienen uns dazu gewisse Bilder, die durch ihre Eigenschaften für gewöhnlich mit Wahrnehmungen der äusseren Welt verwechselt werden. Selbstverständlich besteht ein «veränderter Bewusstseinszustand» nicht nur daraus, aber eben dies interessiert uns in diesem Fall an ihm.

Jemand könnte im Wachzustand Bilder «projizieren» und sie mit echten Wahrnehmungen der äusseren Welt verwechseln. So würde er an sie auf dieselbe Weise glauben wie der Schlafende des ersten Typs, über den wir im vorigen Paragraph nachgedacht haben. In jenem Fall hatte der Träumende keinen Unterschied zwischen dem äusseren und dem inneren Raum gemacht, da die synästhetisch-taktile Begrenzung des Kopfes und der Augen in diesem Vorstellungssystem nicht vorhanden sein konnte. Es ist sogar so, dass sowohl die Szene als auch der Blick des Subjekts im Inneren des Vorstellungsraumes gelegen sind, ohne das ein Begriff von «Innerlichkeit» existiert.

Wenn jemand also im Wachzustand den Begriff von «Innerlichkeit» verliert, gilt in Übereinstimmung mit dem vorher Gesagten, dass aus irgendeinem Grund die Empfindung, die das «Äussere» vom «Inneren» abgrenzt, verschwunden ist. Aber die Bilder, die nach «ausen» projiziert werden, behalten ihre Macht als Leitlinien, indem sie den Bewegungsapparat in Richtung der Welt in Gang setzen. Das Subjekt befindet sich so in einem speziellen Zustand des «Wachträumens», des aktiven Halbschlafes, und sein Verhalten, das sich in der äusseren Welt ausdrückt, verliert jegliche objektbezogene Wirksamkeit. Es kann dann vorkommen, dass er mit nicht vorhandenen Personen redet oder Handlungen vollzieht, die nicht mit den Objekten oder den anderen Personen zusammenpassen...

Diese Situation tritt für gewöhnlich in der Hypnose auf, beim Schlafwandeln, in Fieberzuständen und manchmal auch beim Einschlafen oder Aufwachen. In Fällen von Vergiftungen, Drogengebrauch oder auch bei bestimmten Geistesstörungen entspricht das Phänomen, das die Projektion von Bildern erlaubt, sicherlich gewissen «Betäubungen» der synästhetisch-taktile Empfindung. Denn wenn diese Sinneswahrnehmungen als Bezugspunkte für die Einteilung der Welt in «Äusseres» und «Inneres» fehlen, verlieren die Bilder ihre «Begrenzungen».

Einige Experimente mit Reizunterdrückungskammern (in denen die Versuchsperson in auf Hauttemperatur erwärmtem Salzwasser bei völliger Ruhe und Dunkelheit schwimmt) zeigen, dass dort die «Begrenzungen» des Körpers verschwinden und das Subjekt die Empfindung hat, dass sich seine Körperdimensionen verändern. Häufig treten Halluzinationen auf, z. B. riesige Schmetterlinge, die vor den geöffneten Augen mit ihren Flügeln schlagen. Dieses Flügelschlagen wird später vom Subjekt als selbst-«erzeugt» erkannt, und zwar durch seine Lungentätigkeit oder auch durch Atmungsschwierigkeiten. Man kann jetzt mit Blick auf das Beispiel fragen: Warum hat das Subjekt die Empfindung seiner Lungen in «Schmetterlinge» übersetzt oder projiziert? Warum treten bei anderen Menschen keine Halluzinationen auf oder bei dritten aufsteigende «Ballons»? Das Thema der Allegorien, die den innerkörperlichen Impulsen entsprechen, kann nicht von den persönlichen Erinnerungen getrennt werden, die auch ein Vorstellungssystem darstellen. Im Falle der antiken «Reizunterdrückungskammern» (i.e. einsame Höhlen, in denen sich die Mystiker anderer Epochen einfanden) wurden auch befriedigende Ergebnisse erzielt, was die hypnotischen Übersetzungen und Projektionen betrifft, vor allem wenn diese durch Fasten, Beten, übermässig langes Verweilen im Wachzustand oder andere Praktiken hervorgerufen wurden, die die Empfindung des Körperinneren verstärken. Über diese und ähnliche Fälle gibt es zahlreiche Schriften, die die religiöse Literatur bevölkern und in denen jene Vorgehensweisen und die sich ergebenden Phänomene beschrieben werden. Es ist zudem klar, dass —abgesehen von den einzelnen Visionen jedes «Experimentators»— jene Visionen auftraten, die den Vorstellungen der jeweiligen religiösen Kultur entsprachen, denen diese Personen angehörten.

Dasselbe passiert manchmal auch an der Schwelle zum Tod. Bei diesen Gelegenheiten entsprechen die Projektionen den Besonderheiten jedes Subjekts, stehen aber ausserdem in Zusammenhang mit Elementen der jeweiligen Kultur oder Epoche. Selbst Experimente, die man im Labor mit der Meduna-Mischung oder auch mit Vorgehensweisen wie Hyperventilation, Abdrücken der Halsschlagader, Druck auf die Augäpfel oder Stroboskop-Beleuchtung durchgeführt hat, riefen bei vielen Personen das Erscheinen hypnotischer Bilder mit personen- und kulturbezogenem Hintergrund hervor.

Doch der für uns interessante Punkt ist die Gestaltung dieser Bilder, die Lage des «Blicks» und der «Szene» in verschiedenen Tiefen und Ebenen des Vorstellungsraums. In diesem Sinne berichten die Personen, die den Bedingungen einer Reizunterdrückungskammer ausgesetzt waren (auch wenn keine Halluzinationen auftauchten), fast immer übereinstimmend von der Schwierigkeit, genau zu wissen, ob die Augen geöffnet oder geschlossen waren. Auch berichteten sie über die Unmöglichkeit, die Begrenzungen des eigenen Körpers sowie der Umgebung, in der sich dieser befindet, wahrzunehmen. Ausserdem tritt eine «Orientierungslosigkeit» bezüglich der Position ihrer Glieder und ihres Kopfes auf.¹⁵

Aber wir sollten jetzt Schlussfolgerungen ziehen, unter anderen folgende: Wenn die motorische Vorstellung nur «in sich selbst» ist, d.h. dass das Bild zu weit «innen» gelegen ist, um den Bewegungsablauf «vorzuzeichnen» (wie im Beispiel der Tastatur, die sich «innerhalb» des Kopfes anstatt vor meinen Augen befindet), unterbindet das die Handlung in Richtung der äusseren Welt.¹⁶ Bei der erwähnten «Betäubung» verhindert der Verlust der Empfindung von der Grenze zwischen innerem und äusserem Raum die richtige Platzierung des Bildes, das sich dann in bestimmten Fällen «veräusserlicht» und halluzinatorische Effekte hervorruft. Im Halbschlaf («Wachträumen» und paradoxer Schlaf) wirkt die Verinnerlichung der Bilder auf das Körperinnere. Auch im Fall des «gefühlswegten Bewusstseins» neigen zahlreiche Bilder dazu, auf das Körperinnere zu wirken.

3. Die Natur des Vorstellungsraums

Wir haben weder von einem Vorstellungsraum an sich noch von einem gewissermassen geistigen Raum gesprochen. Wir haben gesagt, dass sich die Vorstellung als solche nicht von der Räumlichkeit unabhängig machen kann — ohne damit behaupten zu wollen, dass die Vorstellung einen Raum einnimmt. Was wir berücksichtigen, ist die räumliche Vorstellungsweise. Nun gut, wenn wir nicht von einer Vorstellung, sondern vom «Vorstellungsraum» reden, ist es deshalb, weil wir dabei die Gesamtheit von inneren Wahrnehmungen und (nicht visuellen) Bildern in Betracht ziehen, die die Empfindung und die Grundverfassung von Körper und Bewusstsein vermitteln, durch die ich mich als «Ich» wiedererkenne, d.h. durch die ich mich trotz des Fließens und der Veränderung, die ich erfahre, als ein «Kontinuum» erkenne. Also ist dieser «Vorstellungsraum» nicht deshalb ein solcher, weil er ein leerer Behälter ist, der von Bewusstseinsphänomenen gefüllt werden soll, sondern weil seine Natur Vorstellung ist und das Bewusstsein dazukommende Bilder gar nicht anders als in Form von Ausdehnung darstellen kann. Auf diese Weise hätten wir auch die materielle Seite des vorgestellten Dinges betonen können, indem wir uns auf die Stofflichkeit bezogen hätten — ohne deswegen vom Bild in dem Sinne zu sprechen, wie es die Physik oder die Chemie tun. In diesem Falle hätten wir uns auf die hylischen Daten bezogen, d.h. auf die materiellen Daten, die nicht die Materialität selbst sind. Und selbstverständlich würde niemand aufgrund der Tatsache, dass die visuellen Vorstellungen farbig dargestellt werden, auf die Idee kommen, dass das Bewusstsein Farbe hat oder dass es ein gefärbter Behälter ist.

Trotzdem besteht immer noch eine Schwierigkeit: Wenn wir sagen, dass der Vorstellungsraum verschiedene Ebenen und Tiefen aufweist, reden wir dann von einem dreidimensionalen vermessbaren Raum oder davon, dass sich mir die wahrnehmend-vorstellende Struktur meiner Synästhesie in räumlichen Massstäben erlebbar darstellt? Es handelt sich zweifellos um letzteres, und es ist eben dieser Tatsache zu verdanken, dass die Vorstellungen oben oder unten, links oder rechts, nach vorne oder nach hinten gerichtet erscheinen können und sich auch die möglichen Standorte des «Blicks» bezüglich des Bildes in einem begrenzten Bereich befinden.

4. Kopräsenz, Horizont und Landschaft im Vorstellungssystem

Wir können den Vorstellungsraum als die «Bühne» betrachten, auf der die Vorstellung stattfindet, und dabei den «Blick» ausschliessen. Es ist offensichtlich, dass sich auf einer «Bühne» eine Bilderstruktur entfaltet, die zahlreiche Wahrnehmungsquellen besitzt und Wahrnehmungen früherer Bilder beinhaltet bzw. besessen oder beinhaltet hat.

Für jede Vorstellungsstruktur besteht eine Unzahl an Alternativen, die nicht vollständig entfaltet werden, die aber kopräsent wirksam sind, während die Vorstellung auf der «Bühne» offen sichtbar ist. Selbstverständlich sprechen wir hier weder von «offenkundigen» und «verborgenen» Inhalten noch von Assoziationswegen, die das Bild in die eine oder in die andere Richtung lenken.

Erläutern wir das beispielsweise am Thema der Ausdrücke und Bedeutungen in der Sprache. Während ich meine Abhandlung entwickle, beobachte ich, dass viele Alternativen zur Auswahl stehen, die ich nicht im geradlinig-assoziativen Sinne in Betracht ziehe, sondern in Übereinstimmung mit Bedeutungen, die ihrerseits mit dem Gesamtbedeutungsinhalt meiner Abhandlung in Beziehung stehen. Auf diese Weise könnte ich jede Abhandlung als die Aussage einer Bedeutung verstehen, die innerhalb eines bestimmten Objektbereiches ausgedrückt wird. Es ist klar, dass ich auch zu einem anderen Objektbereich übergehen könnte, der nicht zu der Gesamtbedeutung passt, die ich vermitteln möchte. Ich sehe aber davon ab, dies zu tun, eben um die Übermittlung der Gesamtbedeutung nicht zu zerstören. Es wird mir klar, dass diese anderen Objektbereiche bei meinem Denkvorgang kopräsent sind und ich mich durch «freie Assoziationen» ohne Ende in den ausgewählten Bereich bringen lassen könnte. Selbst in diesem Fall sehe ich, dass solche Assoziationen anderen Bereichen, anderen Bedeutungsgesamtheiten entsprechen.

In diesem sprachlichen Beispiel entwickelt sich meine Abhandlung in einem Bereich von Bedeutungen und Ausdrücken, sie strukturiert sich innerhalb der Grenzen eines «Horizontes» und grenzt sich von anderen

Bereichen ab, die sicherlich durch andere Objekte und andere Beziehungen zwischen Objekten strukturiert sind.

So entspricht nun der Begriff der «Bühne», auf der die Bilder erscheinen, angenähert der Idee des Bereichs, der durch einen Horizont, der dem gerade arbeitenden Vorstellungssystem eigen ist, begrenzt ist. Betrachten wir es so: Wenn ich mir die Tastatur vorstelle, sind deren Umgebung und die sie umgebenden Objekte in einem Bereich kopräsent wirksam, den ich in diesem Fall «Wohnung» nennen könnte. Aber ich stelle fest, dass nicht nur Alternativen materieller Art (in einer Umgebung nebeneinander befindliche Objekte) tätig sind, sondern dass diese sich in Richtung verschiedener zeitlicher oder stofflicher Bereiche vervielfältigen und dass ihre Aufteilung in Bereiche nicht nach folgendem Prinzip erfolgt: «Alle Objekte, die zur Klasse der ... gehören.»

Wenn ich die äussere Welt wahrnehme, wenn ich in ihr tagtäglich meine Tätigkeit entfalte, gestalte ich sie nicht nur durch die Vorstellungen, die mir zu erkennen und zu handeln erlauben, sondern ich gestalte sie darüber hinaus durch kopräsente Vorstellungssysteme. Diese Strukturierung, die ich von der Welt mache, nenne ich «Landschaft», und ich stelle fest, dass die Wahrnehmung der Welt immer Wiedererkennen und Interpretation einer Wirklichkeit je nach meiner Landschaft ist. Diese Welt, die ich als die Wirklichkeit selbst annehme, ist meine eigene Biographie, die tätig wird; und diese Umwandlungstätigkeit, die ich in der Welt ausführe, ist meine eigene Umwandlung. Und wenn ich von meiner inneren Welt spreche, spreche ich auch von der Interpretation, die ich von ihr mache, sowie von der Verwandlung, die ich in ihr vollziehe.

Die Unterscheidungen, die wir bis hierher zwischen «innerem» und «äusserem» Raum auf der Grundlage der Empfindungen von der Grenze der synästhetisch-taktilen Wahrnehmungen gemacht haben, können nicht gemacht werden, wenn wir von dieser umfassenden Art des Bewusstseins in der Welt reden, für das die Welt seine «Landschaft» und das Ich sein «Blick» sind. Diese Weise des Bewusstseins, in der Welt zu sein, ist im Grunde eine Handlungsweise von einem bestimmten Blickwinkel aus, dessen unmittelbarer räumlicher Bezugspunkt der eigene Körper ist, und zwar jetzt nicht mehr nur das Körperinnere. Aber sofern er Gegenstand der Welt ist, ist der Körper ebenfalls Gegenstand der Landschaft und Umwandlungsobjekt zugleich. Der Körper wird so schliesslich zur Prothese der menschlichen Intentionalität.

Wenn die Bilder das Wiedererkennen und das Handeln erlauben, so werden Individuen sowie Völker dazu neigen, die Welt je nachdem zu verändern, wie sich die Landschaft bei ihnen gestaltet und welche ihre Bedürfnisse bzw. das, was sie für ihre Bedürfnisse halten, sind.

ANMERKUNGEN ZU «PSYCHOLOGIE DES BILDES»

1 «Was wir phänomenologisch Naiven für blosse Fakta nehmen: dass «uns Menschen» ein Rauming immer in gewisser «Orientierung» erscheint, z. B. im visuellen Gesichtsfeld orientiert nach oben und unten, nach rechts und links, nach nah und fern; dass wir ein Ding nur in einer gewissen «Tiefe», «Entfernung» sehen können; dass alle wechselnden Entfernungen, in denen es zu sehen ist, bezogen sind auf ein unsichtbares, aber als idealer Grenzpunkt uns wohlvertrautes Zentrum aller Tiefenorientierungen, von uns «lokalisiert» im Kopfe — alle diese angeblichen Faktizitäten, also Zufälligkeiten der Raumanschauung, die dem «wahren», «objektiven» Raum fremd sind, erweisen sich bis auf geringe empirische Besonderungen als Wesensnotwendigkeiten. Es zeigt sich also, dass so etwas wie Raumingliches nicht bloss für uns Menschen, sondern auch für Gott —als den idealen Repräsentanten der absoluten Erkenntnis— nur anschaulich ist durch Erscheinungen, in denen es «perspektivisch» in mannigfaltigen, aber bestimmten Weisen wechselnd und dabei in wechselnden «Orientierungen» gegeben ist und gegeben sein muss.

Es gilt nun, dies nicht nur als allgemeine These zu begründen, sondern nach allen Einzelgestaltungen zu verfolgen. Das Problem vom «Ursprung der Raumvorstellung», dessen tiefster, phänomenologischer Sinn nie erfasst worden ist, reduziert sich auf die phänomenologische Wesensanalyse all der noematischen (bzw. noetischen) Phänomene, in denen sich Raum anschaulich darstellt und sich als Einheit der Erscheinungen, der deskriptiven Darstellungsweisen Räumliches «konstituiert.»

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Verlag Martinus Nijhoff, Haag, 1952, I. Buch, § 150

2 «Ganz natürlich scheint es für den in den Denkgewohnheiten der Naturwissenschaft Lebenden, dass das rein seelische Sein bzw. Seelenleben als naturähnlicher Ereignisverlauf in einem Quasi-Raum des Bewusstseins anzusehen sei. Es macht hier offenbar, prinzipiell gesprochen, keinen Unterschied, ob man die psychischen Daten «atomistisch» zusammengeweht sein lässt wie Sandhaufen, obschon nach empirischen Gesetzen, oder ob man sie als Teile von Ganzen ansieht, die, sei es in empirischer oder apriorischer Notwendigkeit, nur allein als solche Teile auftreten können; zu oberst etwa in dem Ganzen des gesamten Bewusstseins, das an eine feste Ganzheitsform gebunden ist. M. a. W., atomistische wie Gestaltpsychologie verbleiben in demselben prinzipiellen Sinn des (mit dem oben Gesagten sich definierenden) psychologischen «Naturalismus», der mit Rücksicht auf die Rede vom «inneren Sinn» auch «Sensualismus» heissen kann. Offenbar verharrt nun auch die Brentanosche Psychologie der Intentionalität in diesem ererbten Naturalismus, obwohl darin reformatorisch, dass sie in die Psychologie als universalen deskriptiven Grundbegriff den der Intentionalität eingeführt hat.»

ebd., III. Buch, Nachwort § 6.

3 Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Niehans, Zürich, 1953; *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke, Bern, 1955; siehe auch: Henri Niel: «La psychanalyse existentielle de Ludwig Binswanger», in *Critique*, Oktober 1957.

4 Der Beginn dieser Diskussion liegt schon lange zurück. In seiner kritischen Studie über die verschiedenen Auffassungen von der Vorstellungskraft sagt Sartre: «Mit einigen verspäteten Anhängern der zerebralen Lokalisationen überlebt der Assoziationismus noch einmal; er ist vor allem bei einer Menge von Autoren latent, die sich trotz ihren Bemühungen seiner nicht haben entledigen können. Die Cartesianische Doktrin eines reinen Denkens, das sogar auf dem Gebiet der Imagination an die Stelle des Bildes treten kann, erfährt mit Bühler eine neue Gunst. Eine grosse Zahl von Psychologen schliesslich unterstützt mit E. Peillaube die Leibnizsche Versöhnungsthese. Experimentalpsychologen wie Binet und die Würzburger Psychologen behaupten, die Existenz eines Denkens ohne Bilder festgestellt zu haben. Andere nicht weniger um die Tatsachen bemühte Psychologen wie Titchener und Ribot leugnen die Existenz und selbst noch die Möglichkeit eines solchen Denkens. Wir sind nicht weiter als zu der Zeit, wo Leibniz als Antwort auf Locke seine *Nouveaux essais* veröffentlichte.

Der Ausgangspunkt hat sich ja nicht geändert. Zunächst hat man die alte Konzeption des Bildes beibehalten. Zwar ist sie geschmeidiger geworden. Zwar haben Experimente wie die von Spaier dort eine Art von Leben offenbart, wo man dreissig Jahre früher nur erstarrte Elemente sah. Es gibt Morgenröten und Abenddämmerungen von Bildern; das Bild transformiert sich unter dem Blick des Bewusstseins. Zwar haben die Untersuchungen von Philippe eine fortschreitende Schematisierung des Bildes im Unterbewussten aufgezeigt. Man nimmt jetzt die Existenz von generischen Bildern an; die Arbeiten von Messer haben eine Menge unbestimmter Vorstellungen im Bewusstsein offenbart, und der Individualismus von Berkeley ist vollständig aufgegeben. Mit Bergson, Revault d'Allonnes, Betz usw. kommt der alte Begriff des Schemas wieder in Mode. Aber das Prinzip ist nicht aufgegeben: das Bild ist ein unabhängiger psychischer Inhalt, der

dem Denken als Träger dienen kann, jedoch auch seine eigenen Gesetze hat; und wenn ein biologischer Dynamismus die traditionelle mechanistische Konzeption ersetzt hat, so bleibt nichtsdestoweniger bestehen, dass das Wesen des Bildes die Passivität ist.»

J. P. Sartre, *Die Imagination in: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939* (Erweiterte Neuauflage), Rowohlt, Reinbek 1982, S. 169 f.

5 «Jede psychische Tatsache ist Synthese, jede psychische Tatsache ist Gestalt [forme] und besitzt eine Struktur. Das ist die Behauptung, auf die sich alle zeitgenössischen Psychologen geeinigt haben. Und gewiss steht diese Behauptung mit den Gegebenheiten der Reflexion in einem Verhältnis voller Übereinstimmung. Unglücklicherweise nimmt sie ihren Ausgang von apriorischen Ideen: sie stimmt mit den Gegebenheiten des innersten Sinns überein, aber sie geht nicht daraus hervor. Daraus ergibt sich, dass die Bemühung der Psychologen ähnlich der der Mathematiker war, die das Kontinuierliche mit Hilfe von diskontinuierlichen Elementen zurückgewinnen wollen: man hat die psychische Synthese zurückgewinnen wollen, indem man von Elementen ausging, die a priori von der Analyse bestimmter metaphysisch-logischer Begriffe geliefert wurden. Das Bild ist eines dieser Elemente, und es stellt unseres Erachtens das vollständigste Scheitern der synthetischen Psychologie dar. Man hat versucht, es geschmeidiger und feiner, es so fließend und so transparent wie möglich zu machen, damit es die Entstehung von Synthesen nicht verhindert. Und als gewisse Autoren bemerkten, dass es selbst so verschleiert die Kontinuität des psychischen Stroms notwendig unterbrechen musste, haben sie es wie eine reine scholastische Entität vollständig aufgegeben. Sie haben jedoch nicht gesehen, dass ihre Kritiken einer bestimmten Konzeption des Bildes und nicht dem Bild selbst galten. Das ganze Übel ist daraus entstanden, dass man an das Bild mit der Idee einer Synthese herangegangen ist, anstatt eine bestimmte Konzeption der Synthese aus einer Reflexion über das Bild zu gewinnen. Man hat sich folgendes Problem gestellt: Wie kann die Existenz des Bildes mit den Notwendigkeiten der Synthese versöhnt werden? Dabei hat man nicht gemerkt, dass schon in der Formulierung des Problems die atomistische Konzeption des Bildes enthalten war. In Wirklichkeit muss man deutlich antworten: wenn das Bild inerner psychischer Inhalt bleibt, könnte es auf keinen Fall mit den Notwendigkeiten der Synthese versöhnt werden. Es kann nur in den Bewusstseinsstrom eingehen, wenn es selbst Synthese und nicht Element ist. Es gibt keine Bilder im Bewusstsein, und es kann auch keine geben. Sondern das Bild ist ein bestimmter Bewusstseinstyp. Das Bild ist ein Akt und kein Ding. Das Bild ist Bewusstsein von etwas.» ebd., S. 241 f.

6 Wahrscheinlich ist dies die Verwirrung, die Denker wie Bergson dazu brachte, folgendes zu behaupten: «Ein Bild kann sein, ohne wahrgenommen zu werden; es kann gegenwärtig sein, ohne vorgestellt zu werden.»

7 Schon seit 1943 beobachtete man bei Laborversuchen, dass verschiedene Individuen mehr zu auditiven, taktilen oder synästhetischen Bildern neigen als zu visuellen. Dies führte G. Walter 1967 dazu, eine Typenklassifikation gemäss der vorherrschenden Weise der Vorstellung zu formulieren. Unabhängig von den richtigen Beobachtungen dieser Untersuchung begann unter den Psychologen die Idee an Raum zu gewinnen, dass das Wiedererkennen des eigenen Körpers im Raum oder die Erinnerung an ein Objekt häufig nicht das visuelle Bild zur Grundlage haben. Man begann sogar ernsthaft, Fälle von völlig normalen Subjekten zu berücksichtigen, die sich bezüglich der visuellen Vorstellung als «blind» beschrieben. Ausgehend von diesen Feststellungen war jetzt nicht mehr die Rede davon, die visuellen Vorstellungen als den Kern des Vorstellungssystems darzustellen und dabei andere Vorstellungsformen auf das geistige Abstellgleis der «eidetischen Auflösung» zu stellen oder sie ins Reich der Literatur zu verweisen, in der Idioten und Zurückgebliebene Sache wie diese sagen: «Ich konnte ihn nicht sehen, aber meine Hände sahen ihn, und ich hörte, wie es Nacht wurde, und meine Hände sahen den Pantoffel, aber ich selbst konnte ihn nicht sehen, und ich hockte dort und hörte, wie es dunkel wurde.» W. Faulkner, *Schall und Wahn*, Diogenes, Zürich, 1956, S. 80.

8 Hier müssen wir uns an das Beispiel erinnern, das Sartre in seiner Skizze einer Theorie der Emotionen gibt. Er hebt die Veränderung des Raumes hervor, die sich angesichts eines wilden Tieres ergibt, das drohend auf uns zuspringt, und obwohl es sich hinter festen Gitterstäben befindet, sind wir so beeindruckt, als ob der uns trennende Abstand verschwunden wäre. Diese Veränderung der «Räumlichkeit» betont auch Kolnai in *Der Ekel*. Dort beschreibt er die Empfindung des Ekels als Abwehr gegenüber dem «Voranschreiten» des Lauwarmen, Zähflüssig-klebrigen und auf diffuse Art Lebendigen, das sich nähert, bis es am Beobachter «festklebt». Für ihn ist der reflexartige Brechreiz angesichts des «Ekligen» eine abweisende Reaktion der Eingeweide, ein sichtbarer Ausdruck der Empfindung, die in den Körper «eingedrungen» ist.

Es scheint uns, als ob in beiden angeführten Fällen die Vorstellung die Hauptrolle spielt und durch Überlagerung der Wahrnehmung diese schliesslich verändert. So gewinnt jede «Gefährlichkeit», die vom Kleinkind unbeachtet bleibt, beim Erwachsenen oder bei dem an Bedeutung, der schon einmal ein

Missgeschick erlitten hat. Im anderen Fall ist die abweisende Reaktion angesichts des «Ekligen» für gewöhnlich abhängig von bestimmten Aspekten des Objekts oder von Erinnerungen, die mit ihm verknüpft sind. Wäre dies nicht so, könnte man nicht erklären, warum ein Gericht, das für ein Volk ein gastronomischer Leckerbissen ist, von einem anderen nicht akzeptiert und zurückgewiesen wird. Wie könnten wir im übrigen eine Phobie oder eine «ungerechtfertigte» Furcht einer Person vor einem Objekt verstehen, das für die Augen eines anderen harmlos erscheint. Der Unterschied bezüglich des Objekts liegt im Bild oder, besser gesagt, in der Strukturierung des Bildes, wogegen sich die Wahrnehmung zwischen normalen Subjekten nicht aussergewöhnlich unterscheidet.

9 Es versteht sich, dass, wenn wir von «Welt» sprechen, wir uns sowohl auf das sogenannte «Innere» als auch auf das sogenannte «Äussere» beziehen. Hierbei ist auch klar, dass das Anerkennen dieser Dichotomie daher rührt, dass wir uns auf dieser Darstellungsebene mit der naiven oder gewöhnlichen Haltung bewegen. Es scheint uns nicht unnütz zu sein, an das zu erinnern, was im Kapitel 1, Abschnitt 1 über den naiven Rückfall in die Welt des «naturhaft Psychischen» gesagt wurde.

10 Als ob... dieses Objekt dem, das ich kenne, mehr oder weniger ähnelt... als ob diesem bekannten Objekt etwas zugestossen ist... als ob ihm irgendeine Eigenschaft fehlte, um ein anderes bekanntes Objekt zu werden usw.

11 Wir gebrauchen das Wort «Blick» mit einer erweiterten Bedeutung. Es wäre vielleicht richtiger, «Beobachtungspunkt» zu sagen. Wenn wir also mit dieser Klarstellung von «Blick» sprechen, können wir uns auf eine nichtvisuelle Empfindung einer Beobachtung beziehen, die aber Rechenschaft von einer (z. B. kinästhetischen) Vorstellung ablegt.

12 Die Tendenz zur Bewahrung der Bewusstseinssebene tritt auch im Wachzustand auf, so dass dort die Verhaltensweisen, die dazu führen, diesen Zustand in Richtung der alltäglichen Interessen zu verlassen, zurückgewiesen werden. Der Wach- und der Schlafzustand neigen dazu, ihre zugehörigen Zeiträume auszuschöpfen und sich gegenseitig in einer mehr oder weniger vorhersagbaren Folge abzulösen, im Unterschied zu den Fällen des «Wachträumens», des paradoxen Schlafes oder zum Fall visueller Bilder, die in verschiedenen Momenten die genannten Bewusstseinssebenen unterbrechen. Dieser Übergangssituation, die wir Halbschlaf nennen könnten, entsprechen vielleicht Wiederanpassungen oder Mechanismen des «Abstandnehmens», die es erlauben, die Bewusstseinssebene beizubehalten.

13 Wie könnte man die Somatisierung erklären, ohne die Funktion der Veränderung des körperlichen Zustands zu verstehen, die das Bild besitzt? Das Verständnis dieser Phänomene sollte zur Entwicklung einer psychosomatischen Medizin beitragen, in der der Körper und seine Funktionen (oder Fehlfunktionen) im Kontext der Intentionalität umfassend neugedeutet werden. Der menschliche Körper würde so als Prothese des Bewusstseins bei dessen Handlung zur Welt hin betrachtet werden.

14 Ungeachtet dessen würde uns die Untersuchung dieser Themen weit von unserem zentralen Thema wegführen. Eine vollständige Theorie des Bewusstseins, die nicht unser gegenwärtiger Anspruch ist, müsste von all diesen Phänomenen Rechenschaft ablegen.

15 Ohne Zweifel verdienen die beschriebenen Erfahrungen scharfsinnige neurophysiologische Deutungen, die aber weder mit unserer Thematik zusammenhängen noch unsere offenen Fragen beantworten können.

16 Gleich nachdem das Subjekt einen starken Schreck oder einen bedeutenden Konflikt durchlebt hat, stellt es fest, dass seine Körperteile und -funktionen nicht seinem Willen gehorchen. Es entsteht kurzfristig eine Lähmung, die dann auch lange andauern kann. Fälle von plötzlichem Erstummen durch einen gefühlsmässigen Schock gehören zu derselben Klasse von Phänomenen.

HISTORIOLOGISCHE DISKUSSIONEN

VORWORT

Als Ziel unserer Arbeit haben wir die Erläuterung der für die Begründung der Historiologie notwendigen Vorbedingungen festgelegt. Es versteht sich, dass ein Wissen über die geschichtlichen Ereignisse, das nur auf Zeitangaben gründet, keine ausreichende Grundlage darstellt, um den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu erheben. Es genügt auch nicht, die Forschung mit Mitteln zu begleiten, die heute durch neue Techniken zur Verfügung stehen. Die Historiologie wird nicht allein deshalb zur Wissenschaft, weil man das möchte oder geistreiche Beiträge liefert oder auch ausreichend informative Ergebnisse erzielt, sondern indem man die Schwierigkeiten bewältigt, die die Frage nach der Rechtfertigung ihrer Ausgangsvoraussetzungen aufwirft. In dieser Schrift geht es nicht einmal um das ideale oder wünschenswerte Modell der geschichtlichen Konstruktion, sondern darum, ob und wie ein zusammenhängendes geschichtliches Konstruieren möglich ist.

Selbstverständlich wird in diesem Werk die «Geschichte» nicht in dem Sinne verstanden, der diesem Begriff klassischerweise zugeordnet wurde. Erinnern wir uns daran, dass Aristoteles in seinem Werk *Historia animalium* die Geschichte als eine Tätigkeit beschrieb, die darin besteht, nach Information zu suchen. Diese Tätigkeit wurde im Laufe der Zeit zur blossen Erzählung aufeinanderfolgender Ereignisse. Also endete die Geschichte (bzw. Geschichtsschreibung) darin, die Kenntnis von nach ihrem zeitlichen Ablauf geordneten «Tatsachen» zu sein. Diese Kenntnis war immer von den zur Verfügung stehenden Urkunden abhängig, die mal dürftig, mal im Überfluss vorhanden waren. Aber das Erstaunlichste geschah, als man all dieses durch Erforschung gewonnene Stückwerk als die geschichtliche Wirklichkeit selbst darstellte, indem man wie selbstverständlich davon ausging, dass der Geschichtsschreiber selbst weder eine bestimmte Ordnung festlegte noch bestimmten Angaben den Vorrang gab und dass er seine Erzählung nicht auf Grund von Auswahl und Bereinigung der benutzten Quellen aufbaute. Auf diese Weise kam man zu der Überzeugung, dass die historiologische Aufgabe keineswegs in einer Auslegung bestünde.

Zwar geben die Verfechter einer solchen Haltung heute gewisse technische oder methodologische Schwierigkeiten zu, sie bestehen aber darauf, dass ihre Arbeit gültig ist, da ihre Absicht ja darauf gerichtet ist, die geschichtliche Wahrheit (im Sinne einer Nichtverfälschung der Tatsachen) zu respektieren und wachsam das Auftreten jeglicher apriorischer, metaphysischer Zwänge zu vermeiden.

Demzufolge ist die Geschichtsschreibung zu einer Art verkapptem Ethos geworden, der als wissenschaftliche Strenge gerechtfertigt wird und der davon ausgeht, dass die geschichtlichen Phänomene als «von aussen her» gesehen betrachtet werden, wobei die Tatsache missachtet wird, dass vom Geschichtsschreiber aus ein «Blicken» und demzufolge auch eine Verzerrung erfolgt.

Es ist wohl klar, dass wir die erwähnte Haltung ausser acht lassen werden. Für uns überwiegt das Interesse für eine Interpretation der Geschichte oder aber für eine Philosophie der Geschichte, die über die sorgfältige Erzählung oder —wie B. Croce spottete— die einfache Chronik hinausgeht. Auf jeden Fall wird es für uns keine Rolle spielen, ob eine solche Philosophie eine Soziologie, eine Theologie oder gar eine Psychologie als Grundlage hat, vorausgesetzt, sie ist sich der intellektuellen Konstruktion, die die Tätigkeit der Geschichtsschreibung begleitet, wenigstens bewusst.

Und nun zum Abschluss: Wir werden öfters den Begriff «Historiologie» anstelle der Begriffe «Historiographie» bzw. «Geschichtsschreibung» verwenden, da die beiden letzteren von so vielen Verfassern und mit so verschiedenen Bedeutungsinhalten verwendet worden sind, dass ihre Bedeutungen heute nicht mehr eindeutig sind. Was den ersten Begriff —«Historiologie»— betrifft, so werden wir ihn in dem Sinne verwenden, in dem Ortega ihn geprägt hat.¹ Der Ausdruck «Geschichte» wird sich wiederum auf das geschichtliche Geschehen und nicht auf die umstrittene Wissenschaft beziehen.

Mendoza (Argentinien), August 1989.

I. DAS VERGANGENE VON DER GEGENWART AUS GESEHEN

1. Die Entstellung der mittelbaren Geschichte

Als zweckmässige Vorbereitung ist es angebracht, uns von einigen Unzulänglichkeiten frei zu machen, die nicht zur Aufklärung der Grundprobleme der Historiologie beitragen. Solche Unzulänglichkeiten sind zahlreich, aber die Betrachtung einiger von ihnen wird bei der Beseitigung einer Art und Weise, die Themen zu behandeln, helfen, die zur konkreten geschichtlichen Verdunkelung führt, wobei nicht das Fehlen von Angaben, sondern die besondere Beeinflussung seitens des Geschichtsschreibers bei der Behandlung der Angaben ausschlaggebend ist.

Wenn bereits beim Vater der Geschichtsschreibung das Interesse deutlich wird, die Unterschiede zwischen seinem Volk und den Barbaren hervorzuheben,² verwandelt sich bei Titus Livius die Erzählung in eine Darstellung des Gegensatzes zwischen den Vorzügen der alten Republik und der Reichsepoche, in der er gerade lebt.³ Diese absichtliche Art, Tatsachen und Sitten darzustellen, ist den westlichen und östlichen Geschichtsschreibern nicht fremd, welche seit dem Ursprung der schriftlichen Erzählung selbst aus ihrer epochegebundenen Landschaft eine besondere Geschichte zusammenstellen. Viele von ihnen, die ihrem Zeitabschnitt verpflichtet sind, manipulieren ja die Tatsachen nicht bösartigerweise, sondern sehen eher im Gegenteil ihre Aufgabe darin, die «geschichtliche Wahrheit», die von den Mächtigen unterdrückt oder weggezaubert worden ist, wiederherzustellen.⁴

Es gibt viele Arten und Weisen, die eigene gegenwärtige Landschaft in die Beschreibung des Vergangenen einzuführen. Manchmal wird mittels einer Sage oder unter dem Vorwand eines literarischen Werkes Geschichte gemacht oder der Versuch unternommen, die Geschichte zu beeinflussen. Einer von den eindeutigsten dieser Fälle finden wir bei Virgils *Äneas*.⁵

Die religiöse Literatur zeigt öfters Entstellungen, die von Einfügung, Ausmerzung und Übersetzung herrühren. Wenn diese Fehler absichtlich begangen worden sind, stehen wir vor dem Fall der Verfälschung vergangener Situationen, die durch den «Eifer» gerechtfertigt wird, den die dem Geschichtsschreiber eigene Landschaft aufzwingt. Wenn die Fehler sich einfach aus irgendeinem anderen Grund eingeschlichen haben, geht das für uns gleichermassen auf Kosten von Tatsachen, die nur durch historiologische Techniken aufzuklären sind.⁶

Es gibt ausserdem die Manipulation des Quellentextes, auf den sich später die geschichtliche Auslegung stützt. All das wird mit der Absicht gemacht, eine bestimmte These durchzusetzen. Heutzutage haben systematische Betrügereien dieser Art bei der Erstellung der alltäglichen Nachrichten an Bedeutung gewonnen.⁷

Andererseits zählen auch das Übermass an Vereinfachung und die stereotype Darstellung zu den für gewöhnlich auftretenden Mängeln, die den Vorteil einer Energieersparnis bieten, indem eine pauschale und endgültige Deutung der Ereignisse gegeben wird. Das Überhöhen oder das Verwerfen bestimmter Tatsachen erfolgen dabei gemäss einem mehr oder weniger akzeptierten Modell. Bedenklich bei dieser Vorgehensweise ist, dass sie die Zusammenstellung von «Geschichten» erlaubt, indem die Daten durch Gerede oder Informationen aus zweiter Hand ersetzt werden.

Es gibt also zahlreiche Entstellungen, aber sicherlich ist die am wenigsten offenkundige (und die entscheidendste) diejenige, die nicht durch die Feder des Geschichtsschreibers stattfindet, sondern im Kopf dessen, der ihn liest und ihn je nachdem akzeptiert oder verwirft, ob die gelieferte Beschreibung zu seinen besonderen Glaubensgewissheiten und Interessen oder aber zu den Glaubensgewissheiten und Interessen einer Gruppe, eines Volkes oder einer Kultur in einem bestimmten historischen Moment passt. Diese Art persönlicher oder gemeinschaftlicher «Zensur» darf nicht in Frage gestellt werden, da sie als die Wirklichkeit selbst angesehen wird. Nur die Ereignisse, die mit dem, von dem man glaubt, es wäre die Wirklichkeit, zusammenprallen, sind schliesslich imstande, die bis zu diesem Zeitpunkt akzeptierten Vorurteile wegzufegen. Selbstverständlich beziehen wir uns, wenn wir von «Glaubensgewissheiten» sprechen, auf jene Arten vorprädikativer Formulierungen von Husserl, die sowohl im täglichen Leben als auch in der Wissenschaft verwendet werden. Infolgedessen ist es gleichgültig, ob ein Glauben in einem Mythos oder in der Wissenschaft wurzelt, weil es sich ja in allen Fällen um Vorprädikative handelt, die vor jeglichem rationalen Urteil wirksam werden.⁸ Historiker und sogar Archäologen aus verschiedenen Zeiten erzählen mit Bitterkeit über die Hindernisse, die sie überwinden mussten, um sich Zugang zu Informationen zu verschaffen, die praktisch beseitigt worden waren, weil man sie für unerheblich hielt. Und gerade diese aus «Vernunft» beiseite gelassenen oder verworfenen Tatsachen führten eine entscheidende Wende in der Historiologie herbei.⁹

Wir haben vier Unzulänglichkeiten bei der Behandlung des geschichtlichen Ereignisses angeführt, die wir jetzt zusammengefasst erwähnen möchten, um möglichst nicht mehr auf sie zurückzukommen und jedes

Werk auszuschliessen, das von dieser besonderen Art, die Themen anzugehen, durchdrungen ist. Ein Fall besteht in der absichtlichen Weise, auf die der Geschichtsschreiber den Zeitraum, in dem er selbst lebt, sowohl in die Erzählung als auch in den Mythos, in die Religion und in die Literatur einführt. Ein anderer Fall besteht in der Manipulation der Quellen, ein weiterer in der Vereinfachung und der stereotypen Behandlung und ein letzter in der «Zensur» aufgrund epochegebundener Vorprägung. Trotzdem könnte jemand, der solche Fehler ausdrücklich zugäbe oder ihre Unumgänglichkeit erklärte, mit Interesse betrachtet werden, weil damit seine Darlegung nachdenklich geworden ist und man sie mit dem Verstand verfolgen kann. Glücklicherweise kommt dieser Fall öfters vor, was uns eine ergiebige Diskussion ermöglicht.¹⁰

2. Die Entstellung der unmittelbaren Geschichte

Jede Autobiographie, jede Erzählung über das eigene Leben (was einem selbst als das Unzweifelhafteste, Unmittelbarste und Bekannteste erscheint), leidet unter unbestreitbaren Verzerrungen und Entfernungen der Tatsachen, die sich ereignet haben. Sofern das möglich ist, schliessen wir dabei jegliche geplante Unaufrichtigkeit aus — in der Annahme, dass die erwähnte Erzählung nicht für das Publikum gedacht ist, sondern für einen selbst. Wir könnten uns ja auf ein Tagebuch stützen und beim erneuten Lesen folgendes feststellen:

1) Bei den beinahe im Augenblick ihres Eintretens aufgeschriebenen «Tatsachen» sind bestimmte Kernpunkte hervorgehoben worden, die zwar für jenen Augenblick bedeutungsvoll waren, aber von der Gegenwart aus gesehen unwichtig erscheinen. Der Autor könnte jetzt der Meinung sein, dass er andere Gesichtspunkte hätte festhalten können und, wenn er sein Tagebuch von neuem schreiben würde, er es diesmal ganz anders machen würde.

2) Die Beschreibung hat das Wesen einer Wiederverarbeitung des Geschehenen als Strukturierung einer zeitlichen Sichtweise, die zur heutigen verschieden ist.

3) Die Bewertung der Tatsachen entspricht einem Massstab, der zum jetzigen sehr verschieden ist.

4) Verschiedenartige und zuweilen zwanghafte psychologische Phänomene, für die die Erzählung als Vorwand diente, haben die Beschreibungen so stark gefärbt, dass der Leser sich heute des Verfassers schämt, der er ja selbst war (wegen seiner Naivität, des gezwungenen Scharfsinns, des masslosen Lobes, der ungerechtfertigten Kritik, usw.).

Und auf diese Weise kann man eine fünfte, eine sechste und eine siebte Betrachtung bezüglich der Entstellung der persönlichen geschichtlichen Tatsache machen. Was wird dann wohl nicht alles geschehen, wenn wir dabei sind, geschichtliche Geschehnisse zu beschreiben, die wir selbst nicht erlebt haben und die vorher von anderen interpretiert worden sind? Auf diese Art findet das Nachdenken über die Geschichte vom Blickwinkel des geschichtlichen Momentes dessen aus statt, der nachdenkt, um dann zum Ereignis selbst zurückzukehren, womit dieses verändert wird.

Beim oben entwickelten Gedankengang scheint eine gewisse Skepsis in Bezug auf die Treue der geschichtlichen Beschreibung hervorzutreten. Das ist jedoch nicht unsere Absicht, da wir bereits am Anfang dieser Schrift die Existenz der intellektuellen Konstruktion, die bei der Geschichtsschreibung tätig wird, zugegeben haben. Was uns bewegt, die Sachen so darzulegen, ist die Notwendigkeit, darauf aufmerksam zu machen, dass die Zeitlichkeit und der Blickwinkel, die dem Geschichtsschreiber eigen sind, unausweichliche Themen bei der historiologischen Betrachtung sind. Nun, wie kommt es dazu, dass eine solche Distanz zwischen dem Ereignis und dessen Erwähnung entsteht? Wie kommt es dazu, dass selbst die Erwähnung im Lauf der Zeit anders wird? Wie verlaufen die Ereignisse ausserhalb des Bewusstseins? Welcher Zusammenhang besteht zwischen der erlebbaren Zeitlichkeit und der Zeitlichkeit der Welt, über die wir diskutieren und bezüglich derer wir unsere Ansichten vertreten? Dies sind einige der Fragen, die beantwortet werden müssen, wenn man nicht mehr eine als Wissenschaft bestätigte Historiologie, sondern viel eher die Möglichkeit, dass diese als solche existieren kann, richtig begründen will. Man könnte einwenden, die Historiologie (oder Geschichtsschreibung) existiere bereits in der Tat. Gewiss, aber so, wie die Sachen stehen, besitzt sie eher die Merkmale eines Wissens als die einer Wissenschaft.

II. DAS VERGANGENE — OHNE DIE ZEITLICHE GRUNDLAGE GESEHEN

1. Auffassungen von der Geschichte

Seit wenigen Jahrhunderten hat man zwar angefangen, nach einem Grund oder einem System von Gesetzmässigkeiten zu suchen, die die Entwicklung der geschichtlichen Geschehnisse erklären, ohne sich aber mit der Natur der Geschehnisse selbst zu beschäftigen. Für diese Autoren geht es nicht mehr bloss um die Erzählung von Ereignissen, sondern darum, einen Rhythmus oder eine Form aufzustellen, die auf sie angewendet werden können. Es ist auch viel über das geschichtliche Subjekt diskutiert worden, und sobald es abgegrenzt worden war, wurde versucht, in dieses die Triebkraft der Geschehnisse zu legen. Gleichwohl ob es sich dabei um den Menschen, die Natur oder Gott handelte, hat uns niemand erklärt, was eigentlich Veränderung oder geschichtliche Bewegung heisst. Diese Fragestellung ist häufig umgangen worden, indem man voraussetzte, dass —ebenso wie der Raum— die Zeit nicht an sich selbst betrachtet werden kann, sondern nur in Bezug auf eine gewisse Stofflichkeit. Daraufhin hat man sich ohne weiteres mit dieser Stofflichkeit beschäftigt. Aus all dem ergab sich eine Art «Puzzle», bei dem die Teile, die nicht zueinanderpassten, —wie von einem Kind— mit Gewalt zusammengefügt wurden.

Bei den zahlreichen Systemen, in denen ein Ansatz von Historiologie zum Vorschein kommt, scheint die ganze Bemühung darauf ausgerichtet zu sein, die Datierbarkeit bzw. die Festlegung des Zeitpunktes innerhalb der akzeptierten Zeitrechnung zu rechtfertigen, indem man die Dinge auseinandernimmt, um herauszufinden, wie sie geschehen sind, warum sie geschahen oder wie sie hätten geschehen sollen, ohne zu überlegen, was «geschehen» eigentlich heisst und wie es überhaupt möglich ist, dass etwas geschieht. Diese Vorgehensweise auf dem Gebiet der Historiologie haben wir als «Geschichte ohne Zeitlichkeit» bezeichnet. Es seien hier einige der Fälle erwähnt, die diese Merkmale aufweisen.

Die Tatsache, dass Vico¹¹ einen neuen Gesichtspunkt zur Behandlung der Geschichte beigetragen hat und dass er gewissermassen als der Bahnbrecher dessen gilt, was später als «Geschichtsschreibung» bekannt wurde, sagt nichts über die Grundlegung dieser Wissenschaft durch ihn aus. In der Tat, obwohl er den Unterschied zwischen «Daseinsbewusstsein» und «Daseinswissenschaft» hervorhebt und bei seiner Reaktion gegen Descartes das Geschichtsbewusstsein aufrichtet, gelangt er deswegen noch nicht dahin, das geschichtliche Geschehen als solches zu erklären. Ohne Zweifel besteht sein grosser Beitrag in dem Versuch, folgendes festzulegen: 1. Eine allgemeine Idee über die Form der geschichtlichen Entwicklung; 2. Eine Gesamtheit von Axiomen; 3. Eine —«metaphysische» und philologische— Methode¹². Ausserdem definiert er: «So muss unsere Wissenschaft gewissermassen eine Begründung der Vorsehung als historische Tatsache sein, weil sie eine Geschichte sein muss der Ordnungen, die jene, ohne dass die Menschen es bemerkten oder daran mitwirkten, ja oft ihren Plänen ganz entgegengesetzt, der grossen Gemeinde des Menschengeschlechts gegeben hat; denn ob diese Welt auch geschaffen ist in der Zeit und als ein Besonderes, so sind doch die Ordnungen, die die Vorsehung darin eingesetzt hat, allgemein und ewig.»¹³ Womit Vico festlegt, dass «diese Wissenschaft eine durch die göttliche Vorsehung begründete, bürgerliche Theologie sein muss»¹⁴ und nicht eine Wissenschaft des geschichtlichen Geschehens als solches.

Beeinflusst von Plato und dem Augustinismus (mit seiner Auffassung von einer Geschichte, die am Ewigen teilnimmt), nimmt Vico zahlreiche Themen des Romantizismus vorweg.¹⁵ Indem er die ordnende Fähigkeit des «klaren und deutlichen» Denkens verkennt, versucht er, in das scheinbare Chaos der Geschichte einzudringen. Deren zyklische Interpretation als Voranschreiten und Rückschritt auf der Grundlage eines Gesetzes der Entwicklung in drei Zeitaltern —nämlich göttliches (in dem die Sinngewandungen den Vorrang haben), Helden- (Phantasie) und menschliches Zeitalter (Vernunft)—, wird auf die Gestaltung der Geschichtsphilosophie einen gewaltigen Einfluss ausüben.

Man hat den Zusammenhang, der zwischen Vico und Herder¹⁶ besteht, nicht genügend hervorgehoben. Wenn wir aber beim Letzteren die Entstehung der Geschichtsphilosophie¹⁷ und nicht bloss die Zusammenstellung historischer Angaben, die der Aufklärung eigen ist, anerkennen, so müssen wir dem Ersteren entweder die Vorwegnahme oder den direkten Einfluss auf die Entstehung des erwähnten Fachgebietes zuschreiben. Herder wird sagen: «...Wenn alles auf der Welt seine Philosophie und seine Wissenschaft hat, warum wird das, was uns direkter betrifft, nämlich die Geschichte der Menschheit, nicht ebenfalls eine Philosophie und eine Wissenschaft haben können?» Andererseits stimmen die drei von Herder aufgestellten Entwicklungsgesetze zwar nicht mit denen überein, die von Vico dargelegt worden sind, aber die Idee der menschlichen Evolution, die —von der Lebensweise des Menschen und seiner natürlichen Umgebung ausgehend— verschiedene Phasen durchläuft, bis sie zu einer auf der Vernunft und der Justiz gründenden Gesellschaft gelangt, erinnert uns an die Stimme des neapolitanischen Denkers.

Bei Comte¹⁸ erlangt die Geschichtsphilosophie bereits ein gesellschaftliches Ausmass und erklärt das menschliche Tun. Sein Gesetz der drei Entwicklungsstufen (theologisch, metaphysisch und positiv) klingt noch nach Vicos Auffassung. Comte kümmert sich nicht besonders darum, die Natur dieser «Entwicklungsstufen» zu erklären, aber nachdem sie aufgestellt worden sind, nützen sie ihm besonders, um den Lauf der Menschheit sowie dessen Richtung, das heisst, den Sinn der Geschichte, zu verstehen: «On peut assurer aujourd'hui que la doctrine que aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir».¹⁹ Es ist wohl klar, dass die Geschichtsschreibung nach dem Prinzip «voir pour prévoir» dem Handeln als Werkzeug dienen wird, und zwar innerhalb des Denkschemas einer auf die Praxis bezogenen Bestimmung der Erkenntnis.

2. Die Geschichte als Form

Genauso wie bei Comte zeigt sich bei Spengler²⁰ ein unverhohlenes praktisches Interesse für die geschichtliche Voraussicht. Vorläufig hält er eine solche Voraussicht für möglich. So heisst es: «In diesem Buch wird zum ersten Male der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen. Es handelt sich darum, das Schicksal einer Kultur, und zwar der einzigen, die heute auf der Erde in Vollendung begriffen ist, derjenigen Westeuropas, in den noch nicht abgelaufenen Stadien zu verfolgen.»²¹ Was sein praktisches Interesse betrifft, so fordert er, dass die neuen Generationen sich bestimmten Aktivitäten wie Ingenieurwesen, Architektur und Medizin widmen und jegliche Philosophie oder abstraktes Denken aufgeben, die bereits in ihre «Endphase» eintreten. Ausserdem hat er andere Interessen, wenn er auf eine Art von Politik hinweist, die —sowohl im engen wie auch im weiteren Sinne— mit dem bestimmten Moment in Verbindung stehen soll, der der Kultur, in der er schreibt, unmittelbar nachfolgt.²²

Für Comte konnte die Geschichte noch in menschlichem Massstab verstanden werden. Sein Gesetz der drei Entwicklungsstufen war sowohl für die Menschheit als auch für das Individuum gültig. Schon für Spengler aber verliert die Geschichte ihren menschlichen Charakter und wird zur universellen, biographischen Urform, die mit dem biologischen Menschen —genauso wie mit dem Tier und der Pflanze— nur insofern zu tun hat, als dieser die Geburt, die Jugend, die Reife und den Tod erfährt.

Spenglers Sicht der «Zivilisation» als letzten Moment einer Kultur hat nicht verhindert, dass Toynbee²³ die Zivilisation als Forschungseinheit verwendet. Tatsächlich setzt sich Toynbee bereits in der Einführung seines Werkes *Studium der Geschichte* mit dem Problem der kleinsten geschichtlichen Einheit auseinander und verwirft die «nationale Geschichte» als isoliert und unwirklich, da diese mit zahlreichen Wesenheiten in Verbindung steht, die ein weiteres Gebiet umfassen. Für ihn kommt es vor allem auf das vergleichende Studium zwischen Zivilisationen an, aber anstelle von «Zivilisation» wird öfters der Begriff «Gesellschaft» verwendet. Das für unsere Zwecke Bedeutsame liegt in seiner Interpretation des geschichtlichen Prozesses. Das Subjekt der Geschichte ist nämlich nicht mehr ein vom Schicksal bestimmtes, biologisches Wesen, sondern eine Wesenheit, die von Impulsen oder hemmenden Einflüssen zwischen dem Offenen und dem Verschlussenen hin und her geführt wird. Die soziale Bewegung zeigt sich in einer Art Herausforderung—Antwort-Schema. Aber weder der Impuls wird im strengen Bergsonschen Sinn genommen, noch ist die Auffassung des Schemas Herausforderung—Antwort eine blosse Übertragung der Idee des Reiz—Antwort-Schemas —des Reflexes— wie bei Pavlov. Schliesslich gehen seiner Ansicht nach die grossen Religionen über den Zerfall der Zivilisationen hinaus, und eben sie erlauben uns, in der Geschichte intuitiv einen «Plan» und einen «Zweck» zu erkennen. Auf jeden Fall gelangt er wegen der Anpassung seines Modells an eine gewisse geschichtliche Form nicht zu einem Verständnis der Zeitlichkeit.

III. GESCHICHTE UND ZEITLICHKEIT

1. Zeitlichkeit und Prozess

Hegel hatte uns (in seiner Wissenschaft der Logik, zweiter Teil, zweiter Abschnitt) bereits gelehrt, zwischen mechanischen, chemischen und vitalen Prozessen zu unterscheiden. Ihm zufolge «ist das Resultat des mechanischen Prozesses nicht schon vor ihm selbst vorhanden; sein Ende ist nicht in seinem Anfang, wie beim Zwecke. Das Produkt ist eine Bestimmtheit am Objekt als äusserlich gesetzte». Sein Prozess ist ausserdem Äusserlichkeit, die weder seine Selbstheit verändert noch durch diese erklärt wird. Ferner sagt uns Hegel: «Der Chemismus selbst ist die erste Negation der gleichgültigen Objektivität und der Äusserlichkeit der Bestimmtheit; er ist also noch mit der unmittelbaren Selbständigkeit des Objekts behaftet. Er ist daher noch nicht jene Totalität der Selbstbestimmung, welche aus ihm hervorgeht und in welcher er sich vielmehr aufhebt». Beim Lebensprozess tritt die Zweckbestimmtheit in Erscheinung, sofern sich das lebende Individuum in einem Spannungsverhältnis gegen seine ursprüngliche Voraussetzung stellt und sich als Subjekt an und für sich gegenüber der vorausgesetzten objektiven Welt einordnet...

Es vergeht einige Zeit nach Hegels Tod, bis jener Entwurf der Lebenskraft zum Hauptthema eines neuen Gesichtspunkts wird, nämlich der der Lebensphilosophie von W. Dilthey. Dieser versteht unter «Leben» nicht nur das psychische Leben, sondern eine Einheit, die sich in ständiger Zustandsveränderung befindet und in der das Bewusstsein ein Moment der subjektiven Identität dieser sich im Prozess befindlichen Struktur ist, das in Zusammenhang mit der äusseren Welt entsteht. Die Form der Wechselwirkung zwischen der subjektiven Identität und der Welt ist die Zeit. Der Zeitlauf erscheint als Erlebnis und ist teleologischer Art: es ist ein Prozess mit Richtung. Intuitiv erkennt Dilthey dies mit Deutlichkeit, erstrebt aber keinen wissenschaftlichen Aufbau. Für ihn lässt sich im Endeffekt jede Wahrheit auf die Objektivität zurückführen und, wie Zubiri anmerkt, «...wenn dies auf jegliche Wahrheit angewandt würde, wäre alles —einschliesslich des Prinzips des Widerspruchs— eine blosser Tatsache». Auf diese Weise werden die glänzenden Intuitionen der Lebensphilosophie zwar einen gewaltigen Einfluss auf das neue Denken ausüben, sie werden aber der Suche nach einer Grundlage wissenschaftlicher Art widerstreben. Dilthey wird uns die Geschichte von «innen» her erklären und von wo aus sie entsteht, nämlich im Leben, er wird sich jedoch nicht damit beschäftigen, die Natur des Werdens selbst genauer zu erklären. Gerade hier treffen wir auf die Phänomenologie, die uns verspricht, uns nach anstrengenden Umwegen mit den Grundproblemen der Historiologie zu konfrontieren.

Die Schwierigkeit der Phänomenologie, das Vorhandensein eines anderen, vom eigenen verschiedenen «Ichs» zu rechtfertigen, sowie im allgemeinen das Vorhandensein einer Welt zu zeigen, die andersartig als die nach der Epojé erhaltene «Welt» ist, führt sicherlich dazu, dass sich die Problemstellung auf die Geschichtlichkeit ausweitet, sofern diese äusserlich zur eigenen Erlebniswelt ist. Es ist ein oft diskutiertes Thema, dass der phänomenologische Solipsismus aus der Subjektivität eine Monade «ohne Türen und Fenster» macht — entsprechend dem von Leibnitz bevorzugten Sinnbild. Aber verhalten sich die Sachen wirklich so? Wäre das der Fall, so wäre die Möglichkeit, die Historiologie mit unbezweifelbaren Grundsätzen wie denen auszustatten, über die die Philosophie verfügt, sofern sie als strenge Wissenschaft betrieben wird, ernsthaft beeinträchtigt. Es ist wohl klar, dass die Historiologie regelnde Grundsätze weder von der Naturwissenschaften noch von der Mathematik unreflektiert übernehmen und sie ohne weiteres in ihr Gedankengebäude einfügen kann. Hier reden wir von ihrer Rechtfertigung als Wissenschaft und, wenn dies der Fall ist, muss man an ihrer Entstehung teilhaben, ohne sich auf die blosser «Offensichtlichkeit» der Existenz des geschichtlichen Ereignisses zu berufen, um anschliessend aus ihm die Geschichtswissenschaft abzuleiten. Niemand kann den Unterschied übersehen, der zwischen der Beschäftigung mit einem Bereich von Tatsachen und dem Betreiben von Wissenschaft in diesem Bereich besteht. Genauso wie Husserl von seiner Auseinandersetzung mit Dilthey erzählt: «...es geht nicht darum, die Wahrheit der Tatsachen zu bezweifeln; es geht darum, zu wissen, ob diese begründet werden kann, indem man sie als allgemeingültiges Prinzip hernimmt.»

Das grosse Problem, das der Historiologie anhaftet, besteht darin, dass, solange man die Natur der Zeit und der Geschichtlichkeit nicht versteht, der Begriff von Prozess in deren Erklärungen eingefügt auftreten wird, anstatt dass die Erklärungen sich aus diesem Begriff ableiten liessen. Deshalb bestehen wir darauf, dass nur ein strenges Denken sich dieses Problems annehmen soll. Die Philosophie musste aber immer wieder darauf verzichten, dies zu erklären, während sie gleichzeitig versuchte, positive Wissenschaft zu sein, wie bei Comte; Wissenschaft der Logik, wie bei Hegel; Kritik der Sprache, wie bei Wittgenstein, oder aber Wissenschaft des Aussagenkalküls, wie bei Russell. Und deswegen fragen wir uns, wenn die Phänomenologie tatsächlich die Bedingungen einer strengen Wissenschaft zu erfüllen scheint, ob nicht in ihr die Möglichkeit für die Grundlegung der Historiologie steckt. Damit dies zustande kommt, müssen wir vorher einige Schwierigkeiten klären.

Um das Thema abzugrenzen: Ist die unzureichende Antwort über die Geschichtlichkeit bei Husserl auf eine unvollständige Behandlung eben dieses Punktes im Besonderen zurückzuführen, oder ist die Phänomenologie selbst nicht in der Lage, eine Wissenschaft der Intersubjektivität, der Weltlichkeit und letztendlich der zeitlichen Ereignisse zu betreiben, die zur Subjektivität äusserlich sind?²⁴

In seinen Cartesianischen Meditationen sagt Husserl: «Sollte sich gar zeigen lassen, dass alles als eigentlich Konstituierte, also auch die reduzierte Welt zum konkreten Wesen des konstituierenden Subjekts als unabtrennbare innere Bestimmung gehört, so fände sich in der Selbstexplikation des Ichs seine eigenheitliche Welt als drinnen und andererseits fände das Ich, geradehin diese Welt durchlaufend, sich selbst als Glied ihrer Äusserlichkeiten und schied zwischen sich und der Aussenwelt.» Damit wird in grossem Masse das ungütig gemacht, was in den Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie festgelegt wird, und zwar in dem Sinne, dass die Konstitution des Ichs als «Ich und umgebende Welt» zum Bereich des natürlichen Verhaltens gehört. Es besteht eine grosse Distanz zwischen der These von 1913 (Ideen) und der von 1929 («Fünfte Cartesianische Meditation»). Letztere bringt uns der Auffassung von «Öffnung», von Zur-Welt-hin-geöffnet-sein als Wesenheit des Ichs näher. Hier befindet sich der rote Faden, der es anderen Denkern ermöglichen wird, dem Dasein zu begegnen, ohne dass es sich dabei um ein isoliertes phänomenologisches Ich handelt, das sich nicht anders als in seiner Existenz konstituieren könnte oder — wie es Dilthey ausdrücken wird, «in seinem Leben». Wir werden einen Umweg machen, bevor wir wieder auf Husserl treffen.

Wenn Abenhazan²⁵ erklärt, dass das menschliche Tun deshalb geschieht, um «seine Sorgen loszuwerden», so zeigt er, dass das «Sich-im-voraus-setzen» an der Wurzel des Tuns liegt. Wenn man auf der Grundlage dieser Denkweise eine «von aussen her gesehene» Historiologie aufbauen würde, würde man sicherlich versuchen, die geschichtlichen Tatsachen je nach verschiedenen Weisen des Tuns in Bezug auf diese Art Sorglosigkeit zu erklären. Wenn jemand dagegen vorhätte, die erwähnte Historiologie «von innen her gesehen» zu gliedern, so würde er versuchen, die geschichtliche menschliche Tatsache von der Wurzel des «Sich-im-voraus-setzens» aus zu erklären. Also würden sich zwei ziemlich verschiedene Arten der Darlegung —die Suche und die Nachprüfung— ergeben. Der zweite Fall käme einer Erläuterung der wesentlichen Merkmale der geschichtlichen Tatsache nahe, sofern diese vom Menschen hervorgerufen wurde, während der erste bei einer psychologistischen und mechanischen Erklärung der Geschichte verbleiben würde, ohne dass man verstünde, wie das bloss «Die-Sorgen-loswerden» Prozesse bewirken und es selbst Prozess sein kann. Nun gut, diese Art, die Sachen zu verstehen, hat bei verschiedenen Geschichtsphilosophien bis zum heutigen Zeitpunkt vorgeherrscht. Damit sind sie noch nicht weit von dem entfernt, was uns bereits Hegel vermittelte, als er die mechanischen und chemischen Vorgänge studierte. Es ist wohl klar, dass solche Haltungen bis vor Hegel zulässig sind, aber auch nach seinen Erklärungen auf ihnen zu bestehen, zeigt zumindest eine intellektuelle Beschränktheit, die durch die bloss geschichtliche Belesenheit kaum ausgeglichen wird.

Abenhazan hebt das Handeln als eine Entfernung von dem hervor, was wir das «Sich-im-voraus-setzen» nennen können, oder Heideggers «Sich-schon-vorweg-sein-in-der-Welt als Möglich-sein». Es berührt die grundlegende menschliche Struktur, sofern das Dasein «nach-vorne-geworfen» ist und in diesem «Nach-vorne-geworfen-sein» der Daseiende sein Schicksal aufs Spiel setzt.

Betrachten wir die Dinge auf die vorher erwähnte Weise, berufen wir uns auf eine Interpretation der Zeitlichkeit, da das Verständnis, das man von ihr hätte, den Entwurf, das «Sich-im-voraus-setzen», zu verstehen ermöglichen würde. Eine solche Interpretation ist keinesfalls etwas Hinzugefügtes, sondern unausweichlich. Es wird keine Art und Weise geben, zu wissen, wie die Zeitlichkeit in den Tatsachen zustandekommt und wie man diese in einer geschichtlichen Auffassung zeitlich festlegen kann, wenn man für die innerliche Zeitlichkeit derer, die sie hervorrufen, keine Erklärung liefert. So wird man sich auf folgendes einigen müssen: Entweder ist die Geschichte ein Geschehen, bei dem der Mensch nur eine Begleiterscheinung darstellt, und in diesem Fall können wir nur von Naturgeschichte sprechen (die im übrigen ohne menschliche Konstruktion keine Rechtfertigung hat); oder wir betreiben menschliche Geschichte (die im übrigen jegliche Konstruktion rechtfertigt). Wir schliessen uns besonders letzterem an. Also betrachten wir, was uns Bedeutungsvolles über das Thema der Zeitlichkeit gesagt worden ist.

Hegel hat uns über die Dialektik der Bewegung aufgeklärt, aber nicht in Bezug auf die Zeitlichkeit. Diese wird von ihm als die «Abstraktion des Verzehens» definiert und neben den Ort und die Bewegung eingestuft, wobei er der Tradition des Aristoteles folgt (insbesondere in seiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Kapitel «Philosophie der Natur»). Er wird uns sagen, dass das Sein der Zeit das Jetzt sei, sofern es aber nicht mehr ist oder noch nicht ist, d.h. als ein Nicht-Sein. Wenn man der Zeitlichkeit deren «Jetzt» wegnimmt, wird sie selbstverständlich zur «Abstraktion des Verzehens», aber das Problem des «Verzehrens» bleibt bestehen, sofern dieses verläuft. Andererseits kann man nicht begreifen, wie sich aus unendlich vielen, linear hintereinandergelegenen Jetzt —wie er uns im folgenden erklärt— die Abfolge der Zeit ergeben kann. «Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Ausser-sich-seins ebensowohl für sich und ihre

Bestimmungen darin, aber zugleich als in der Sphäre des Ausser-sich-seins setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt, ist sie die Zeit» (zitiert von Heidegger in *Sein und Zeit*, § 82).

Heidegger wird sagen, dass sowohl die naive Auffassung der Zeit als auch die Hegelsche Auffassung, die dieselbe Ansicht teilt, von einer Nivellierung und Verdeckung der Zeitlichkeit herrührt, die die Geschichtlichkeit des Daseins verbirgt, für den der Zeitlauf im Grunde keine bloße lineare Aneinanderreihung der «Jetzt» ist. Es handelt sich in Wirklichkeit um das Phänomen, vom «Ende des In-der-Welt-seins» wegzusehen, und zwar mittels einer unendlichen Zeit, die ebensogut nicht sein und damit das Ende des Daseins nicht beeinträchtigen könnte.²⁶ Auf diese Weise ist die Zeitlichkeit bis heute unzugänglich gewesen, indem sie von der vulgären Auffassung der Zeit verborgen wurde, die diese als ein nicht umkehrbares «Hintereinander» versteht. «Warum lässt sich die Zeit nicht umkehren? An sich ist, und gerade im ausschliesslichen Blick auf den Jetztfluss, nicht einzusehen, warum die Abfolge der Jetzt sich nicht einmal wieder in der umgekehrten Richtung einstellen soll. Die Unmöglichkeit der Umkehr hat ihren Grund in der Herkunft der öffentlichen Zeit aus der Zeitlichkeit, deren Zeitigung, primär zukünftig, ekstatisch zu ihrem Ende ‹geht›, so zwar, dass sie schon zum Ende ‹ist›.»

Das heisst, nur indem man von der Zeitlichkeit des «Daseins» ausgeht, kann man verstehen, wie ihr die Weltzeit innewohnt. Und die Zeitlichkeit des «Daseins» ist eine Struktur, in der die vergangenen und zukünftigen Zeiten koexistieren — aber nicht wie angehäuft nebeneinander. Letztere haben die Form von Entwürfen, oder noch radikaler —wie uns Husserl lehrt— von für die Intentionalität notwendigen «Protentionen». In Wirklichkeit erklärt der Vorrang der Zukunft das Sich-vorweg-sein-in-der-Welt als ontologische Wurzel des «Daseins»... Das hat natürlich enorme Konsequenzen und betrifft auch unsere historiologische Untersuchung. Wie es Heidegger selbst sagt: «Die These ‹das Dasein ist geschichtlich› enthüllt sich als eine fundamentale existential-ontologische These. Sie ist weit davon entfernt, bloss eine ontische Bestätigung der Tatsache auszudrücken, dass sich das ‹Dasein› in einer ‹Weltgeschichte› abspielt. Die Geschichtlichkeit des Daseins ist die Grundlage eines möglichen historischen Verstehens, das seinerseits die Möglichkeit einer absichtlichen Entwicklung der Historie als Wissenschaft in sich trägt.» Hiermit befinden wir uns auf der Ebene der Vorbedingungen, die notwendigerweise enthüllt werden müssen, um die Entstehung der Geschichtswissenschaft zu rechtfertigen.

Im Grunde sind wir von Heidegger zu Husserl zurückgekommen.²⁷ Nicht in Bezug auf die Auseinandersetzung, ob die Philosophie eine Wissenschaft sein soll oder nicht, sondern darauf, dass die auf der Phänomenologie gründende existentielle Analyse die Begründung der historiologischen Wissenschaft erlaubt. Auf jeden Fall stellen sich die Anklagen gegen einen vermeintlichen Solipsismus, die gegen die Phänomenologie erhoben worden sind, bereits in Heideggers Händen als haltlos heraus, und so bestätigt die zeitliche Strukturalität des Daseins von einem anderen Blickwinkel aus den unermesslichen Wert von Husserls Theorie.

2. Horizont und zeitliche Landschaft

Wir wollen hier nicht zur Diskussion stellen, dass die Gestaltung irgendeiner Situation durch die Vorstellung vergangener Ereignisse und mehr oder weniger möglicher künftiger Ereignisse zustande kommt, so dass deren Vergleich mit den gegenwärtigen Phänomenen die sogenannte «gegenwärtige Situation» zu strukturieren erlaubt. Dieser unvermeidbare Vorstellungsvorgang gegenüber den Ereignissen führt dazu, dass diese in keinem Fall an sich die Struktur haben können, die man ihnen zuschreibt. Wenn wir also von «Landschaft» reden, meinen wir Situationen, die immer durch den «Blick» des Beobachters abgewogene Ereignisse miteinschliessen.

Wenn der Geschichtsforscher nun seinen zeitlichen Horizont in die Vergangenheit legt, gelangt er nicht dadurch an einen geschichtlichen Schauplatz an sich, sondern er gestaltet ihn je nach seiner besonderen Landschaft, weil sein gegenwärtiges Studium der Vergangenheit —was die Vorstellung betrifft— wie jedes Studium einer Situation aufgebaut ist. Das lässt uns über manche bedauerliche Versuche nachdenken, bei denen der Historiker versucht, sich in den ausgewählten Schauplatz «hineinzusetzen», um die vergangenen Geschehnisse nochmals nachzuleben, ohne zu merken, dass ein solches «Hineinversetzen» im Endeffekt nichts anderes als die Einsetzung seiner eigenen gegenwärtigen Landschaft ist.

Im Lichte dieser Betrachtungen stellen wir fest, dass ein wichtiges Kapitel der Historiologie dem Studium der Landschaft der Geschichtsschreiber gewidmet sein muss, da man durch die Verwandlung dieser Landschaft hindurch auch die geschichtliche Verwandlung erahnen kann. In diesem Sinne sagen uns jene Gelehrte viel mehr über die Zeit, in der sie selbst lebten, als über den geschichtlichen Horizont, den sie für ihr Studium auswählten.

Man könnte dagegen die Tatsache einwenden, dass das Studium der Landschaften der Geschichtsschreiber ebenfalls von einer Landschaft aus stattfindet. So ist es in der Tat, aber diese Art Meta-Landschaft erlaubt es, Vergleiche zwischen Elementen anzustellen, die durch die Einordnung in die gleiche Kategorie gleichartig gemacht worden sind.

Eine erste Überprüfung der vorhergehenden These könnte ergeben, dass man sie irgendeiner anderen historiologischen Sicht angleicht. Wenn ein angenommener Historiologe den «Willen zur Macht» als Triebkraft der Geschichte ansehen würde, so könnte er —nach dem vorher Gesagten— daraus schliessen, dass die Geschichtsschreiber aus verschiedenen Zeiten die Vertreter der Entwicklung eines solchen Willens sind. Oder wenn er mit der Auffassung der «sozialen Klasse» als Erzeugerin der geschichtlichen Beweglichkeit einverstanden wäre, würde er den Geschichtsschreiber als Vertreter einer Klasse einstufen, und so weiter. Solche Historiologen würden sich selbst dann als bewusste Vorkämpfer des erwähnten «Willens» bzw. der erwähnten «Klasse» sehen, was ihnen erlauben würde, der Kategorie «Landschaft» ihre eigene Prägung zu geben. Sie könnten z. B. versuchen, die Landschaft des Willens zur Macht bei den verschiedenen Geschichtsschreibern zu studieren. Jedoch wäre dieser Versuch nur eine sich auf einen Ausdruck und nicht auf eine Bedeutung gründende Vorgehensweise, da nämlich die Sinnfälligkeit des Begriffes «Landschaft» des Verständnisses der Zeitlichkeit bedarf, das sich nicht aus der Theorie des Willens ableitet. Innerhalb dieses Themas überrascht es uns, wie viele Historiologen sich Erklärungen über die Zeitlichkeit aneignen konnten, die ihrem Interpretationsschema fremd waren, ohne es dabei nötig gehabt zu haben, von ihrer Theorie aus zu erklären, wie überhaupt die Vorstellung der Welt im allgemeinen und der geschichtlichen Welt im besonderen Gestalt annimmt. Die von uns erwähnte, vorausgehende Erklärung bedingt die weitere Entwicklung der Ideen und ist nicht bloss ein weiterer Schritt, auf den man frohen Mutes verzichten kann. Diese Thematik ist eine von den Vorbedingungen, die für die historiologischen Überlegungen notwendig sind, und man kann sie nicht einfach verwerfen, indem man sie als «psychologische» bzw. «phänomenologische» Angelegenheit (d.h. als Haarspalterei) bezeichnet. Indem wir uns solchen Vorprädikativen widersetzen, von denen Bezeichnungen wie die erwähnten herrühren, behaupten wir mit um so mehr Kühnheit, dass die Kategorie «Landschaft» sich nicht nur auf die Historiologie anwenden lässt, sondern auf jegliche Sicht der Welt, weil sie den Blick dessen hervorzuheben ermöglicht, der die Welt betrachtet. Es handelt sich also um einen für die Wissenschaft im allgemeinen notwendigen Begriff.²⁸

Obwohl sich der Blick des Beobachters —in diesem Falle der des Historiologen— verändert, wenn er sich auf einen neuen Gegenstand richtet, trägt die eigene Landschaft dazu bei, die Richtung dieses Blickes zu bestimmen. Würde man dem die Idee eines freien Blickes, der ohne Annahmen auf das eintretende geschichtliche Ereignis gerichtet ist, gegenüberstellen (so etwa wie der Blick, der im Alltag von einem plötzlichen Reiz reflexartig angezogen wird), so müsste man in Betracht ziehen, dass bereits bei der Konfrontation mit dem auftretenden Phänomen die Gestaltung einer Landschaft stattfindet. Weiterhin auf der Ansicht zu bestehen, dass der Beobachter, um Wissenschaft zu betreiben, passiv bleiben soll, trägt nichts Besonderes zur Erkenntnis bei, ausser dass man versteht, dass eine solche Haltung der Ausdruck einer Auffassung ist, in der das Subjekt eine blosse Spiegelung der äusseren Reize ist. Eine solche Ergebnisse gegenüber den «objektiven Bedingungen» zeigt ihrerseits die Ehrfurcht, zu der sich eine gewisse Anthropologie gegenüber der Natur bekannte und in der der Mensch bloss ein Augenblick der Natur und demzufolge selbst ein natürliches Wesen war.

Tatsächlich fragte man zu anderen Zeiten nach der Natur des Menschen und antwortete darauf, ohne zu bemerken, dass das, was ihn als solches definiert, eben seine Geschichtlichkeit ist, und infolgedessen seine Tätigkeit, die in der Lage ist, die Welt und ihn selbst zu verwandeln.²⁹

Wir müssen andererseits erkennen, dass —so wie man von einer Landschaft aus in von verschiedenen zeitlichen Horizonten festgesetzte Schauplätze eindringen kann (was der gewöhnliche Einfall eines Historikers ist, der ein Ereignis studiert)— es auch vorkommt, dass in ein und demselben zeitlichen Horizont, im selben geschichtlichen Zeitraum, die Standpunkte von Zeitgenossen zusammenfallen und demzufolge nebeneinander bestehen. Dies geschieht aber von verschiedenen Prägungslandschaften aus, deren Unterschiedlichkeit von den verschiedenartigen zeitlichen Anhäufungen herrührt. Diese Erkenntnis hebt die Selbstverständlichkeit auf, mit der man bis vor kurzem behaftet war, indem sie die enorme Distanz zwischen den Sichtweisen der Generationen hervorhebt. Obwohl diese denselben geschichtlichen Schauplatz besetzen, machen sie dies jeweils von verschiedenen Situations- und Erfahrungsebenen aus.

Auch wenn das Thema der Generationen von verschiedenen Autoren (Dromel, Lorenz, Petersen, Wechssler, Pinder, Drerup, Mannheim, usw.) behandelt worden ist, haben wir es Ortega zu verdanken, in seiner Theorie der Generationen den Anhaltspunkt zum Verständnis der inneren Bewegung des geschichtlichen Prozesses aufgestellt zu haben.³⁰ Wenn man über das Werden der Ereignisse Auskunft geben will, wird man sich wohl ähnliche Mühe geben müssen wie Aristoteles zu seiner Zeit, als er mittels der Begriffe von Potentialität und Akt die Bewegung zu erklären versuchte. Die auf die Sinneswahrnehmung gestützte Begründung war nicht ausreichend, um die Bewegung zu rechtfertigen, so wie es heute ungenügend ist, das geschichtliche Werden aufgrund von Faktoren zu erklären, die auf den Menschen in Form einer Beziehung angewandt werden, bei der wie ein blosser Erleidender oder, in jedem Fall, wie ein Übertragungsmechanismus auf eine äusserliche Triebkraft antwortet.

3. Die menschliche Geschichte

Wir haben gesehen, dass die offene Konstitution des Menschen sich auf die Welt bezieht, und zwar nicht nur im ontischen, sondern im ontologischen Sinne. Ausserdem haben wir in Betracht gezogen, dass bei dieser offenen Konstitution die Zukunft als Entwurf und als Ziel den Vorrang hat. Diese entworfene und offene Konstitution strukturiert den Augenblick, in der sie sich befindet, so dass sie ihn unweigerlich als gegenwärtige Situation «zur Landschaft macht». Das geschieht durch die «Überschneidung» von zeitlichen Retentionen und Protentionen, die keinesfalls als geradlinige «Jetzt», sondern als Aktualisierungen verschiedener Zeiten angeordnet sind.

Wir werden hinzufügen: der Bezugspunkt in jeder Situation ist der eigene Körper. In ihm verbindet sich das subjektive Moment dieser Konstitution mit der Objektivität und durch ihn kann man «Innerlichkeit» oder «Äusserlichkeit» verstehen, je nach der Richtung, die jene ihrer Absicht —ihrem «Blick»— gibt. Gegenüber diesem Körper ist alles-was-nicht-er-ist zwar als nicht unmittelbar von der eigenen Intentionalität abhängig erkannt, aber empfänglich dafür, dass durch Vermittlung des eigenen Körpers auf es gewirkt wird. Also legen die Welt im allgemeinen und andere menschliche Körper, zu denen der eigene Körper reicht und deren Auswirkungen er empfindet, die Bedingungen fest, unter denen die menschliche Konstitution ihre Lebenssituation gestaltet. Diese Bedingtheiten bestimmen die Situation und erscheinen als möglich in der Zukunft und in der künftigen Beziehung zum eigenen Körper. Auf diese Weise kann die gegenwärtige Lage als künftig veränderbar verstanden werden.

Die Welt wird als äusserlich zum Körper erfahren, aber der Körper wird auch als ein Teil der Welt gesehen, da er in ihr tätig ist und deren Wirkung erfährt. So ist die Körperlichkeit ebenfalls eine zeitliche Gestaltung, eine lebendige Geschichte, die auf die Handlung und die künftige Möglichkeit ausgerichtet ist. Der Körper wird zur Prothese der Absicht, d.h. er entspricht dem Der-Absicht-eigenen-Vorstellen, sowohl im zeitlichen als auch im räumlichen Sinne. Zeitlich, sofern er künftig das Mögliche der Absicht in die Tat umsetzen kann, und räumlich, sofern er Vorstellung und Bild der Absicht ist.³¹

Die Bestimmung des Körpers ist die Welt und, da er ein Teil von ihr ist, ist seine Bestimmung, sich zu verwandeln. Bei diesem Vorgang sind die Gegenstände Erweiterungen der körperlichen Möglichkeiten, und die fremden Körper erscheinen als Vervielfältigungen dieser Möglichkeiten, sofern sie von Absichten beherrscht werden, die als ähnlich zu jenen erkannt werden, die den eigenen Körper lenken.

Warum hätte es diese menschliche Konstitution nötig, die Welt zu verwandeln und sich selbst zu verwandeln? Wegen ihrer Situation von Endlichkeit und Entbehrungen in Zeit und Raum, in der sie sich befindet, und die sie je nach den verschiedenen Bedingtheiten als (körperlichen) Schmerz und (geistiges) Leiden empfindet. So ist die Überwindung des Schmerzes nicht bloss eine tierische Antwort, sondern eine zeitliche Gestaltung, in der die Zukunft den Vorrang hat und die zu einem für das Leben grundlegenden Impuls wird, auch wenn es sich in einem bestimmten Augenblick nicht in Not befindet. Neben der unmittelbaren, reflexhaften und natürlichen Antwort werden deswegen die verzögerte Antwort und die den Schmerz vermeidende Konstruktion der Lebensumstände vom Leiden angesichts der Gefahr ausgelöst und vorgestellt als künftige Möglichkeiten bzw. als gegenwärtige Gegebenheiten, in denen der Schmerz in anderen Menschen gegenwärtig ist. Die Überwindung des Schmerzes erscheint also als ein grundlegendes Vorhaben, das zur Handlung führt. Gerade diese Absicht hat die Kommunikation zwischen verschiedenen Körpern und Absichten innerhalb der sogenannten «sozialen Konstitution» ermöglicht.

Die soziale Konstitution ist so geschichtlich wie das menschliche Leben selbst; sie ist ein das menschliche Leben gestaltender Faktor. Ihre Verwandlung ist zwar stetig, aber auf eine andere Art wie die der Natur. Bei dieser kommen die Veränderungen nicht aufgrund von Absichten zustande. Die Natur erscheint als ein «Mittel», um den Schmerz und das Leiden zu überwinden, und als eine «Gefahr» für die menschliche Konstitution. Deswegen ist es die Bestimmung der Natur, menschlich gemacht zu werden, beabsichtigt zu werden. Und der Körper, sofern er Natur und deshalb Gefahr und Einschränkung ist, trägt dieselbe Bestimmung: absichtlich verwandelt zu werden, und zwar nicht nur bezüglich seiner Lage, sondern auch bezüglich seiner motorischen Bereitschaft; nicht nur äusserlich, sondern auch innerlich; nicht nur in der Konfrontation, sondern auch in der Anpassung...

Die natürliche Welt weicht als Natur in dem Masse zurück, in dem der menschliche Horizont erweitert wird. Die gesellschaftliche Produktion setzt sich fort und erweitert sich, aber diese Kontinuität kann nicht nur wegen des Vorhandenseins von sozialen Objekten zustande kommen, die sich, obwohl sie Träger menschlicher Absichten sind, nicht von sich aus weiter haben ausbreiten können — jedenfalls bis jetzt nicht. Die Kontinuität ist durch die menschlichen Generationen gegeben, die nicht «nebeneinander» bestehen, sondern in Wechselwirkung stehen und sich gegenseitig verwandeln. Diese Generationen, die Kontinuität und Entwicklung ermöglichen, sind dynamische Strukturen; sie sind die soziale Zeit, die sich in Bewegung befindet, und ohne die eine Gesellschaft in den natürlichen Zustand zurückfallen und somit ihre Eigenschaft als Gesellschaft verlieren würde.

Es geschieht andererseits, dass in jedem Moment der Geschichte Generationen verschiedener zeitlicher Ebenen, verschiedener Retention und Protention gleichzeitig bestehen und deswegen verschiedenartige situationsbezogene Landschaften gestalten. Die Körper und das Verhalten von Kindern und Greisen weisen für die aktiven Generationen auf eine Gegenwart dessen hin, von wo man herkommt und wohin man geht, und zeigen ihrerseits den beiden Extremen dieser dreifachen Beziehung ebenfalls deren extreme Platzierung in der Zeitlichkeit. Aber dies bleibt nie stehen, da sich, während die aktiven Generationen altern und die Greise sterben, die Kinder verwandeln und anfangen, aktive Stellungen zu besetzen. Unterdessen wird die Gesellschaft durch neue Geburten kontinuierlich wiederaufgebaut.

Wenn durch Abstraktion das unablässige Fließen «angehalten» wird, kann man von einem «geschichtlichen Moment» sprechen, dessen auf demselben gesellschaftlichen Schauplatz befindliche Mitglieder (was die Datierung betrifft) zwar als Zeitgenossen, als in ein und derselben Zeit Lebende betrachtet werden können, deren Zeitgenossenschaft aber bezüglich ihrer inneren Zeitlichkeit (d.h. Gedächtnis, Vorhaben und situationsbezogene Landschaft) nicht gleichartig ist. In Wirklichkeit stellt sich die Generationendialektik zwischen den direkt benachbarten «Altersschichten» ein, die die zentrale Aktivität (d.h. die gesellschaftliche Gegenwart) je nach ihren Interessen und Glaubensgewissheiten für sich in Anspruch zu nehmen versuchen. Was die Gestalt und Begründung der Ideen betrifft, die die in Dialektik befindenden Generationen kundtun, so stammen diese aus den grundlegenden Vorprädikativen deren eigener Prägung, die eine innere Empfindung der möglichen Zukunft miteinschliesst.

Es ist allem Anschein nach möglich, dass man mit dem minimalen «Raster» bzw. «Atom» des geschichtlichen Moments umfassendere Prozesse —sozusagen molekulare «Dynamiken» des geschichtlichen Lebens— verstehen kann. Selbstverständlich müsste dann eine vollständige Theorie der Geschichte entwickelt werden. Ein solches Unterfangen fällt aber ausserhalb der Grenzen, die für diese kleine Arbeit festgelegt worden sind.

4. Die Vorbedingungen der Historiologie

Wir sind nicht diejenigen, die über die Merkmale, die die Historiologie als Wissenschaft haben sollte, zu entscheiden haben. Das ist Aufgabe der Historiologen und der Erkenntnistheoretiker. Unsere Bemühungen waren eher darauf ausgerichtet, die notwendigen Fragen für das grundlegende Verständnis des geschichtlichen Phänomens «von innen aus» gesehen auftauchen zu lassen, ohne das die Historiologie Geschichtswissenschaft im formalen Sinn, aber keine Wissenschaft der menschlichen Zeitlichkeit im tiefen Sinn werden könnte.

Nachdem wir die zeitlichräumliche Struktur des menschlichen Lebens und seine generationsbedingte gesellschaftliche Dynamik verstanden haben, sind wir jetzt in der Lage, zu behaupten, dass ohne die Erfassung dieser Begriffe keine zusammenhängende Historiologie möglich sein wird. Gerade diese Begriffe stellen die notwendigen Vorbedingungen der künftigen Geschichtswissenschaft dar.

Betrachten wir ein paar abschliessende Ideen. Die Entdeckung des menschlichen Lebens als Öffnung hat die alten Schranken zwischen einer «Innerlichkeit» und einer «Äusserlichkeit» niedergerissen, die von den früheren Philosophien angenommen worden waren.

Die früheren Philosophien haben auch nicht genug erklärt, wie der Mensch die Räumlichkeit erfasst und wie es möglich ist, dass er in ihr tätig wird. Denn die Feststellung, dass die Zeit und der Raum Erkenntniskategorien sind, oder ähnliche Erklärungen sagen uns nichts über die zeitlichräumliche Konstitution der Welt und insbesondere des Menschen. Deswegen ist diese bis jetzt unüberwindliche Kluft zwischen der Philosophie und den mathematisch-physikalischen Wissenschaften bestehen geblieben. Letztere haben schliesslich ihre besondere Auffassung bezüglich der Ausdehnung und Dauer des Menschen und seiner inneren und äusseren Vorgänge geliefert. Es waren jedoch die Mängel der früheren Philosophie, die diese fruchtbare Unabhängigkeit der mathematisch-physikalischen Wissenschaften ermöglicht haben. Das hat manche Schwierigkeiten für das Verständnis des Menschen und seines Sinnes, und demzufolge für das Verständnis des Sinnes der Welt mit sich gebracht. So hat sich die ursprüngliche Historiologie in der Finsternis ihrer Grundbegriffe verstrickt.

Heute, nachdem wir die strukturelle Konstitution des menschlichen Lebens, deren Zeitlichkeit und Räumlichkeit verstanden haben, sind wir imstande zu wissen, wie man zur Zukunft hin handelt, indem wir uns von einem «natürlichen» In-die-Welt-geworfen-sein und von einer Vorgeschichte des Naturwesens entfernen und absichtlich eine Weltgeschichte erzeugen, während die Welt nach und nach zur Prothese der menschlichen Gesellschaft wird.

ANMERKUNGEN ZU «HISTORIOLOGISCHE DISKUSSIONEN»

1 «Das Wort «Historiologie» tritt hier, soviel ich weiss, zum erstenmal auf...» Und ferner: «In der gegenwärtigen Geschichtsschreibung und Philologie herrscht ein unerträglicher Niveauunterschied zwischen der auf das Finden und Behandeln der Tatsachen verwandten Präzision und der Verschwommenheit, ja dem kläglichen Versagen in der Anwendung konstruktiver Ideen. Gegen diesen Zustand der Dinge im Reich der Geschichtswissenschaft erhebt sich die Historiologie. Sie wird getrieben von der Überzeugung, dass die Geschichte wie jede Erfahrungswissenschaft in erster Linie Konstruktion sein soll und kein «Aggregat» — um das Wort zu benutzen, das Hegel immer wieder den Historikern seiner Zeit entgegenhält. Sie mögen Recht haben gegen Hegel, wenn sie sich einer unmittelbaren Konstruktion des historischen Ablaufs durch die Philosophie widersetzen, aber das rechtfertigt nicht die im vorigen Jahrhundert immer deutlicher hervortretende Tendenz, sich an einer Anhäufung von Faktizitäten genügen zu lassen. Mit dem hundertsten Teil dessen, was längst gesammelt und gesichtet ist, liesse sich ein Gebäude von weit echterem und gehaltvollerem wissenschaftlichen Charakter zustande bringen als all das, was uns die heutigen Geschichtswerke bieten.»

José Ortega y Gasset, «Hegels Philosophie der Geschichte und die Historiologie» in *Buch des Betrachters*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1952, S. 257 und 273.

2 Herodot (484–420 v. Chr.), *Historiae*.

3 Titus Livius (59 v. Chr. –17 n. Chr.), *Römische Geschichte* (Ab urbe condita, später bekannt als die Dekaden)

4 Als Beispiel nehmen wir folgendes Zitat: «Anfang meines Werkes sollen die Konsuln Servius Galba —er Konsul zum zweiten Mal— und Titus Vinius sein. Denn seit der Gründung der Stadt — diese 820 Jahre der Vergangenheit haben viele Schriftsteller beschrieben, solange die Taten des römischen Volkes behandelt wurden, mit gleicher Beredsamkeit und Freimütigkeit: als der Krieg bei Actium entschieden war und alle Macht an einen einzigen zu übertragen dem Frieden diene, schwanden jene grossen Talente. Zugleich wurde die Wahrheit auf immer neue Arten entstellt... ».

P. Cornelius Tacitus, *Historien*, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1984, Buch I, Einleitung.

5 Virgil lebte zwischen 70 und 19 v. Chr. Der Dichter beginnt sein Meisterwerk, nachdem der Cäsar Octavianus nach der Schlacht von Actium das Kaiserreich festigt. Damals war Virgil wegen seiner beiden Werke, die *Bucolica* und die *Georgica*, eine anerkannte Berühmtheit. Aber erst seitdem er seine neue Arbeit beginnt, geniesst er alle Gunst des Kaisers. Selbstverständlich handelt es sich bei ihm nicht um einem Höfling wie Teokrit und auch nicht um einen Söldner wie Pindarus, aber auf jeden Fall ist er jemand, dessen Interesse in Richtung der offiziellen Interessen angestachelt ist.

Virgil stellt die Entstehungsgeschichte Roms in den Äneas-Epos. Die Geschichte wird bis auf das Ende des trojanischen Krieges zurückgeführt. Die Götter prophezeihen Äneas, dass aus ihm ein Geschlecht entstehen wird, das die Welt beherrschen wird. Auf dem Schild, das Vulkan dem Held schmiedet, erscheinen die geschichtlichen Bilder dessen, was kommen wird, bis zur Hauptfigur von Cäsar Augustus, einem Kaiser, der den universellen Frieden stiften wird.

Bei Virgil ist der Sinn der Geschichte göttlicher Natur, weil es die Götter sind, die die menschlichen Handlungen in Richtung ihrer Vorhaben lenken (so wie es bei der Quelle seiner Inspiration —bei Homer— der Fall ist). Aber das verhindert nicht, dass ein solches Schicksal von den irdischen Absichten des Dichters bzw. dessen Gönners aus gedeutet wird... Im 14. Jahrhundert wird *Die göttliche Komödie* entstehen, bei der ein anderer Dichter Virgils Faden wiederaufnehmen und ihn als Führer bei seinen Streifzügen durch geheimnisvolle Gebiete einsetzen wird, um dadurch das Ansehen dieses Modells beträchtlich zu verstärken.

6 Hierzu gibt es folgenden Fall: In der *Enzyklika Divino Afflante Spiritu*, die von Pius XII. herausgegeben wurde, wird in Bezug auf das Buch Daniels von «den Schwierigkeiten des Textes, die noch nicht gelöst worden sind» gesprochen. In der Tat können wir, obwohl diese Schwierigkeiten nicht aufgezählt werden, auf eigene Faust manche von ihnen hervorheben. Das Buch ist in drei Sprachen aufbewahrt worden: hebräisch, aramäisch und griechisch. Die hebräischen und aramäischen Teile wurden in den jüdischen Kanon der Schriften aufgenommen. Der griechische Teil, der in der Fassung aus dem Jahre 70 n. Chr. als Teil der apostolischen Schriften überliefert wurde, wurde von der katholischen Kirche anerkannt. Seitens der Juden wird Daniel nicht zu den Propheten, sondern zu den Hagiographen (Verfasser von Heiligenleben) gezählt. Andererseits treffen einige Christen, die inspiriert sind von den Schriften, die von den Vereinigten Biblischen Gesellschaften auf der Grundlage der Fassung von Casiodoro de Reina von 1569 herausgegeben wurden, auf einen Daniel, der in Bezug auf denselben der Katholiken ziemlich verändert ist, wie z. B. den aus der

Fassung von Eloíno Nácar Fúster und A. Colunga. Und das scheint kein blosser Fehler zu sein, da die Fassung von C. de Reina von Cipriano de Valera (1602) revidiert und danach den Überprüfungen von 1862, 1908 und 1960 unterzogen wurde. In der katholischen Fassung tauchen lange Abschnitte auf, die bei der protestantischen Fassung gar nicht vorhanden sind, wie die Deuterokanones (Kap. 3, 24–90) und der Anhang (Kap. 13–14). Aber die grössten Schwierigkeiten liegen nicht bei dem, was wir bisher erwähnt haben, sondern sie sind vielmehr im Text selbst zu finden. Dieser führt die Geschichte Daniels bis auf den Zeitpunkt zurück, in dem er nach dem dritten Jahr Jojakims —d.h. 605 v. Chr. — zum königlichen Schloss von Babylon gebracht wird. Und das geschah vor den zwei Verbannungen, die wir geschichtlich kennen und welche im Jahr 598 und 587 v. Chr. stattfanden.

Der Gelehrte M. Revuelta Sañudo betont in einer Anmerkung zur Bibel (Paulinas Verlag, 23. Auflage): «Die geschichtlichen Angaben der ersten sechs Kapitel stimmen nicht mit dem überein, was uns die Geschichte über sie sagt. Laut dem Text ist Belsazer Sohn und unmittelbarer Nachfolger Nebukadnezars, sowie der letzte König der Dynastie. In Wirklichkeit hatte Nebukadnezar als Nachfolger seinen Sohn Evil-Merodach (Awilmarduk, 562–560) und als vierten, nichtdynastischen Nachfolger Nabonid (Nabuna'id, 556–539), der seinen Sohn Belsazar (Belscharussur) am Thron teilhaben liess. Babylon fiel letztendlich in die Hände von Cyrus und nicht in die von Darius, dem Meder, der in der Geschichte unbekannt ist.» Dieser geschichtliche Fehler kann nicht als eine unredliche Absicht gedeutet werden, aber er stellt ein weiteres Element dar, das sich bei der Entstellung des Textes anhäuft.

Andererseits wird bei der prophetischen Vision Daniels die Abfolge von Königreichen erzählt, die als Allegorie den Hörnern des Tiers entsprechen und welche keine anderen sind als die Königreiche von Alexander dem Grossen, Seleukos I. Nikator, Antiochos I. Soter, Antiochos II. Kallinikos, Seleukos III. Keraunos, Antiochos III. dem Grossen, Seleukos IV. Philopator, Heliodoros und Demetrios I. Soter. Wenn diese Allegorien frei interpretiert werden, könnte man denken, dass der prophetische Geist Daniels einige Jahrhunderte voraussieht; aber wenn man die Erklärung liest, tauchen Redewendungen auf, die eigentlich zur einem mehr als dreihundert Jahre später liegenden Zeitraum gehören. So heisst es dort: «Der Widder mit den beiden Hörnern, den du gesehen hast, bedeutet die Könige von Medien und Persien. Der Ziegenbock aber ist der König von Griechenland. Das grosse Horn zwischen seinen Augen ist der erste König. Dass aber vier an seiner Stelle wuchsen, nachdem es zerbrochen war, bedeutet, dass vier Königreiche aus seinem Volk entstehen werden, aber nicht so mächtig wie er.» Offensichtlich bezieht er sich auf den Kampf des persischen Kaiserreichs gegen Mazedonien (334–331 v. Chr.) und die Teilung des neuen Kaiserreichs nach Alexanders Tods. Daniel weissagt dabei Ereignisse, die erst 250 Jahre später geschehen, aber in Wirklichkeit stammen die Einfügungen wahrscheinlich aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. unter dem Einfluss der Makkabäer oder vielleicht etwas später, unter christlichem Einfluss. Bei 11, 1–5 steht: «...es werden noch drei Könige in Persien aufstehen, der vierte aber wird grösseren Reichtum haben als alle anderen. Und wenn er in seinem Reichtum am mächtigsten ist, wird er alles gegen das Königreich Griechenland aufbieten. Danach wird ein mächtiger König aufstehen und mit grosser Macht herrschen und was er will, wird er ausrichten. Aber wenn er emporgekommen ist, wird sein Reich zerbrechen und in die vier Winde des Himmels zerteilt werden, nicht auf seine Nachkommen, auch nicht mit solcher Macht, wie er sie hatte; denn sein Reich wird zerstört und Fremden zuteil werden.» Tatsächlich wurde das Königreich nach Alexanders Tod (323 v. Chr.) unter seinen Generälen —und nicht unter seinen Nachfolgern— in vier Königreiche geteilt: Ägypten, Syrien, Kleinasien und Mazedonien. Währenddessen wird in der Makkabäer-Chronik über diese geschichtlichen Geschehnisse ohne Verkünstelungen berichtet. Aber die Makkabäer-Chronik, die in hebräisch geschrieben ist, wurde wahrscheinlich zwischen 100 und 60 v. Chr. verfasst. Schliesslich sind die Sinnunterschiede, die den verschiedenen Übersetzungen gegeben wurden, beachtlich, wie im Fall der jüdischen und der katholischen. So sagt die erste bei Daniel 12, 4: «Viele werden vorbeigehen und die Weisheit wird zunehmen» (aus dem hebräischen Text, überprüft von M. H. Leteris. Ins Spanische von A. Usque übersetzt. Edition Estrellas, Bs. As., 1945), während die zweite es so darstellt: «Viele werden sich verirren und die Ungerechtigkeit wird zunehmen». Die geschichtliche Entstellung von Daniel verleiht diesem Buch schliesslich grosse prophetische Autorität, und deswegen nimmt Johannes von Patmos bei der Apokalypse (besonders in 17, 1–16) dessen Allegorisierungssystem wieder auf, womit das alte Modell verstärkt und dem neuen Werk Prestige verliehen wird.

7 Die Tätigkeit der systematischen Manipulation der alltäglichen Information wurde nicht nur von Erforschern dieser Thematik und Historikern behandelt, sondern auch von Science-Fiction-Schriftstellern, unter denen G. Orwell in seinem Roman *1984* einige der vollendetsten Beschreibungen macht.

8 Unser Standpunkt, nach dem das geschichtliche Ereignis nicht so erfasst wird, wie es ist, sondern wie man es verstehen will, ist durch das Dargelegte gerechtfertigt und lehnt sich weder an die Ansicht Kants an, die die Kenntnis des Dings an sich leugnet, noch an einen skeptischen Relativismus bezüglich des Objektes der geschichtlichen Erkenntnis. In diesem Sinne haben wir an anderer Stelle gesagt: «Selbstverständlich wird man fortfahren, den geschichtlichen Prozess als die Entwicklung einer Form zu verstehen, die, kurz gesagt,

nichts anders ist als die geistige Form derjenigen, die die Sachen so sehen. Und es ist unwichtig, an welcher Art von Dogma man festhält, da der Hintergrund, aus dem heraus dieses Festhalten geboten scheint, immer der sein wird, das zu sehen, was man sehen will.»

Übersetzt aus «El paisaje humano» («Die menschliche Landschaft») in: Silo, *Humanizar la Tierra* («Die Erde menschlich machen»), Planeta, Buenos Aires, 1989, S. 107.

9 Erinnern wir uns z.B. an Schliemann und seine mühevollen Entdeckungen.

10 Viele Historiker haben auf anderen Gebieten einen ähnlichen Gedankengang, wie z. B. Worringer in seiner Schrift *Abstraction und Einfühlung*, die dem Studium des Stils in der Kunst gewidmet ist. Da ein solches Studium sich unweigerlich auf eine bestimmte Auffassung des geschichtlichen Ereignisses berufen muss, psychologisiert dieser Autor die Kunstgeschichte und psychologisiert auch die geschichtlichen Interpretationen des Kunstwerks, indem er eine gewaltsame, aber bewusste Erklärung über seinen eigenen Standpunkt abgibt. «Dass die Ästhetik diesen Machtanspruch auf Allgemeingültigkeit gewinnen konnte, das ist die Folge eines tief eingewurzelten Irrtums über das Wesen der Kunst überhaupt. Dieser Irrtum drückt sich in der durch viele Jahrhunderte sanktionierten Annahme aus, dass die Geschichte der Kunst eine Geschichte des künstlerischen Könnens darstelle und dass das selbstverständliche, gleichbleibende Ziel dieses Könnens die künstlerische Reproduktion und Wiedergabe der natürlichen Vorbilder sei. Die wachsende Lebenswahrheit und Natürlichkeit des Dargestellten wurde auf diese Weise ohne weiteres als künstlerischer Fortschritt gewertet. Die Frage nach dem künstlerischen Wollen wurde nie aufgeworfen, da dieses Wollen ja festgelegt und undiskutierbar schien. Nur das Können wurde zum Problem der Wertung, nie das Wollen.

Man glaubte also wirklich, die Menschheit habe Jahrtausende nötig gehabt, um richtig, d.h. naturwahr zeichnen zu können, glaubte wirklich, dass die künstlerische Produktion ihre jeweilige Gestaltung nur durch ein Plus oder Minus an Können erhalte. An der so naheliegenden und durch zahlreiche kunsthistorische Situationen dem Forscher geradezu aufgezwungenen Erkenntnis ging man vorüber, dass dieses Können nur ein sekundäres Moment sei, das seine eigentliche Bestimmung und Regulierung durch den höheren und allein massgebenden Faktor des Wollens erhalte.

Die neuere Kunstforschung aber kann sich, wie gesagt, dieser Erkenntnis nicht mehr entziehen. Ihr muss als Axiom gelten, dass man alles konnte, was man wollte, und dass man nur das nicht konnte, was nicht in Richtung des Wollens lag. Das Wollen, das vorher undiskutierbar war, wird ihr also zum eigentlichen Forschungsproblem und das Können scheidet als Wertkriterium gänzlich aus.»

W. Worringer, *Formprobleme der Gotik*, Verlag R. Piper & Co., München, 1918, S. 6 f.

11 G. Vico (1668–1774).

12 Dies ist die Thematik des ersten, zweiten und vierten Teils von *Principi di scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per li quali si ritrovano altri principi del diritto naturale delle genti*.

13 G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Allg. Verlagsanstalt, München, 1924, S. 134 f.

14 ebd.

15 L. Giusso, *La Filosofia de G. B. V. e l'età barocca*.

16 J. Herder (1774–1803).

17 Zwar handelt es sich in Wirklichkeit um eine «biokulturelle» Auffassung der Geschichte, sie ist aber deshalb nicht weniger philosophisch als jede andere. Was die Bezeichnung betrifft, ist Voltaire einer der ersten, der von «Philosophie der Geschichte» spricht.

18 A. Comte (1798–1857).

19 Schleicher, *Discours sur l'esprit positif*, Abs. 73. Nicht vorhanden im Abs. 73 der französischen Auflage der Internationalen Positivistischen Gesellschaft.

20 O. Spengler (1880–1936).

21 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Einleitung, 1. Abs.

22 O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*.

23 A. Toynbee (1899–1975).

24 In einer Fussnote zu den Cartesianischen Meditationen macht M. Presas folgende Bemerkungen: «Die Fünfte Meditation antwortet auf den Einwand eines transzendentalen Solipsismus und sie kann —nach Ricoeurs Meinung— als das Äquivalent und die Stellvertretung der Ontologie von Descartes betrachtet werden, die von ihm in seine III. Meditation durch die Idee der Unendlichkeit und die Erkenntnis des Seins in der Anwesenheit eben dieser Idee eingeführt wird. Während Descartes das *cogito* dank dieses Regresses auf Gott transzendiert, transzendiert Husserl das *ego* durch das *alter ego*; also sucht er in einer Philosophie der Intersubjektivität die höhere Grundlage der Objektivität, die Descartes in der göttlichen *veracitas* suchte. (Nach Paul Ricoeur, *Etude sur les Meditations cartésiennes de Husserl*, in: *Revue Philosophique de Louvain*, 53 (1954), S. 77) Das Problem der Intersubjektivität war bereits bei Husserl auf Grund der Einführung der Reduktion aufgetaucht. Etwa fünf Jahre danach —bei den Vorlesungen über Grundprobleme der Phänomenologie, im Wintersemester 1910/11 in Göttingen gehalten— dehnt er die Reduktion auf die Intersubjektivität aus. Bei mehreren Gelegenheiten weist er auf diese Vorlesungen hin, die inzwischen im Band XIII der *Husserliana* veröffentlicht wurden, vor allem in der Anmerkung zu *Formale und transzendente Logik*. Dort kündigt er die kurze Darlegung der Untersuchungen an, die in den Cartesianischen Meditationen erscheinen werden; er weist darauf hin, dass es viele und schwierige von besonderen und expliziten Untersuchungen gibt, die er nächstes Jahr zu veröffentlichen hofft. Wie es bekannt ist, kam Husserl nicht dazu, diese expliziten Untersuchungen über besondere Themen der Intersubjektivität zu veröffentlichen...»

Übersetzt aus: E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, Anmerkung S. 150.

25 Siehe den Artikel: «Cuidado» in: J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1984.

26 «Am eindringlichsten offenbart die Hauptthese der vulgären Zeitinterpretation, dass die Zeit «unendlich» sei, die in solcher Auslegung liegende Nivellierung und Verdeckung der Weltzeit und damit der Zeitlichkeit überhaupt. Die Zeit gibt sich zunächst als ununterbrochene Abfolge der Jetzt. Jedes Jetzt ist auch schon ein Soeben bzw. Sofort. Hält sich die Zeitcharakteristik primär und ausschliesslich an diese Folge, dann lässt sich in ihr als solcher grundsätzlich kein Anfang und kein Ende finden. Jedes letzte Jetzt ist als Jetzt je immer schon ein Sofort-nicht-mehr, also Zeit im Sinne des Nicht-mehr-jetzt, der Vergangenheit; jedes erste Jetzt ist je ein Soeben-noch-nicht, mithin Zeit im Sinne des Noch-nicht-jetzt, der «Zukunft». Die Zeit ist daher «nach beiden Seiten» hin endlos. Diese Zeitthese wird nur möglich auf Grund der Orientierung an einem freischwebenden Ansich eines vorhandenen Jetzt-Ablaufs, wobei das volle Jetzt-phänomen hinsichtlich der Datierbarkeit, Weltlichkeit, Gespanntheit und daseinsmässigen Öffentlichkeit verdeckt und zu einem unkenntlichen Fragment herabgesunken ist. «Denkt man» in der Blickrichtung auf Vorhandensein und Nichtvorhandensein die Jetztfolge «zu Ende», dann lässt sich nie ein Ende finden. Daraus, dass dieses zu Ende Denken der Zeit je immer noch Zeit denken muss, folgert man, die Zeit sei unendlich.»

M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe Bd. 2), Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1977, S. 559 f.

27 Trotz der Erklärung Husserls: «...Ich kam zum betrüblichen Ergebnis, dass ich philosophisch mit diesem Heideggerschen Tiefsinn nichts zu schaffen habe, mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit...»

Zitiert von Iso Kern, Bd. XV der *Husserliana*, S. XXII.

28 So notwendig ist die Auffassung von «Landschaft», dass diese bei den Erklärungen der zeitgenössischen Physiker als selbstverständlich auftaucht. So sagt uns Schrödinger als ihr ausgesprochener Vertreter: «Was ist Materie? Welche Vorstellung sollen wir uns davon machen?»

Die erste Form der Fragestellung ist lächerlich. Wie sollen wir sagen, was Materie ist —oder ebenso, wie sollen wir sagen, was Elektrizität eigentlich ist— da es sich doch bei allen solchen Dingen um Erscheinungen *sui generis* handelt, die uns nur einmal gegeben sind! Die zweite Form verrät eigentlich schon die veränderte Haltung; darnach ist Materie eine Vorstellung in unserem Geist, ein Denkbild; Geist und Denken haben also den logischen Vorrang, und zwar ganz unbeschadet der merkwürdigen Erfahrungstatsache, dass mein Denken und Fühlen schlechterdings abhängig ist vom physischen Geschehen innerhalb eines räumlich eng begrenzten Teils der Materie, nämlich in meinem Nervensystem.

Noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschien uns die Materie als das dauerbare Etwas, woran man sich halten konnte: sieh hier dieses Stück Stoff, es ist nie erschaffen worden, es kann nie zerstört werden! Man konnte es greifen und fassen, in dem festen Vertrauen, dass es einem nie unter den Händen zerrinnen kann.

Des weiteren war, so versicherte uns der Physiker, das Benehmen dieses Stoffes, will sagen seine Bewegung, strengen Gesetzen unterworfen, und zwar in allen seinen Teilen bis ins letzte Körnchen. Die Bewegung eines jeden war diktiert durch die auf es von benachbarten Stoffteilen je nach ihren Lagebeziehungen ausgeübten Kräfte. Für einen idealen Beschauer, der das Ganze übersah und die Gesetze kannte, schien es möglich, das künftige Verhalten jedes einzelnen Teilchens vorherzusehen, denn alles erschien streng determiniert durch die Ausgangssituation des Ganzen.

Das war ein recht befriedigender Aspekt, jedenfalls für den Physiker und insoweit es sich immer nur um äussere unbelebte Materie handelt. Wendet man es an auf die Materie, aus der unser eigener Leib besteht oder die Leiber unserer Freunde einschliesslich der Katze und des Hundes, so begegnet man einer genügsam bekannten Schwierigkeit im Hinblick auf die Freiheit, mit der doch alle Lebewesen uns verwandter Art ihre Gliedmassen nach Willkür zu bewegen scheinen. Wir werden auf diesen Punkt jetzt nicht eingehen...

Lassen sie uns, ganz ohne Bezug auf derlei Implikationen, nur vom Begriff der Materie als einem Objekt der Erkenntnis sprechen. Das hat sich nun, ohne dass irgend jemand es beabsichtigt hätte, ganz von selbst, eigentlich gegen jedermanns Absicht, herausgestellt, dass dieser Begriff viel weniger «materialistisch» gefasst werden muss, als man sich das etwa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gedacht hat.»

E. Schrödinger, *Wissenschaft und Humanismus*, Verlag Franz Deuticke, Wien, 1951, S. 20 f.

29 Kein natürliches Wesen, kein Tier —gleich wie gross dessen Arbeitskraft gewesen war und gleich wie sozial dessen Gattung oder Familie ist— hat so tiefgreifende Veränderungen zustande gebracht wie jene, die vom Menschen verwirklicht worden sind. Trotzdem schien diese Offenkundigkeit lange Zeit nicht zu zählen. Wenn heute teilweise als Folge der technologischen Revolution und der Änderungen, die bei der Produktions-, Informations- und Kommunikationsweise stattgefunden haben, diese Tätigkeit erkannt wird, ist es offensichtlich, dass das bei vielen Menschen zähneknirschend geschieht und von ihnen mit den «Gefahren», die der Fortschritt für das Leben bedeutet, verdunkelt wird. Also ist die mittlerweile unhaltbar gewordene Passivität des Bewusstseins auf das Schuldbewusstsein übertragen worden, weil man eine angebliche Naturordnung übertreten hat.

30 Wie es möglich gewesen ist, dass eine solche Auffassung für die Welt der Historiologie fast unbemerkt geblieben ist, ist eins von diesen grossen Geheimnissen —oder, besser gesagt, Tragödien—, die sich durch die Wirkung von Vorprädikaten einer Epoche, die auf den Kulturbereich Druck ausüben, erklären lassen. In der Zeit der ideologischen Vorherrschaft deutscher, französischer und angelsächsischer Prägung wurden die Ideen von Ortega mit einem Spanien in Zusammenhang gebracht, das im Unterschied zum heutigen entgegengesetzt dem geschichtlichen Prozess ging. Zu allem Überdross führten manche seiner Kommentatoren eine kleine und interessierte Interpretation jenes fruchtbaren Werkes durch. Von einem anderen Blickwinkel aus gesehen zahlte Ortega teuer für sein Bemühen, wichtige Themen der Philosophie auf eine zugängliche, ja fast journalistische Sprache zu übersetzen. Das wurde ihm von den Mandarinen der akademischen Kleinkrämerei der letzten Jahrzehnte nie verziehen.

31 Siehe *Psychologie des Bildes* vom Verfasser.

GLOSSAR

In diesem Glossar wurde versucht, möglichst alle Begriffe aufzuführen, die im Deutschen Fremdwort-Charakter haben und die zum Verständnis der jeweiligen Textstellen wichtig sein könnten. Diese Begriffe kommen aus dem Bereich der Philosophie, der Psychologie und der Physiologie. Als Quelle der Definitionen und Erklärungen wurde vorzugsweise das Duden-Fremdwörterbuch (4. neu bearb. und erw. Auflage, 1982) verwendet. Bei Mehrfach-Bedeutungen wurde nur diejenige angeführt, die im Kontext des vorliegenden Buches gemeint ist. Bei oft verwendeten, grundlegenden Begriffen wurde auf eine genauere Textstellen-Angabe verzichtet, bei eher vereinzelt verwendeten Begriffen befindet sich in den eckigen Klammern die Angabe des Buchteils und des Kapitels, in dem der jeweilige Begriff auftaucht (AN = «Annäherungen», PB = «Psychologie des Bildes», HD = «Historiologische Diskussionen», Vor. = Vorwort, Anm. = Anmerkungen).

Alphabetisches Verzeichnis der Begriffe

afferent [PB I. 2] hin-, zuführend (bes. von Nervenbahnen, die von einem Sinnesorgan zum Zentralnervensystem führen).

Allegorisierung [PB II. 2] Versinnbildlichung, fassbare Darstellung eines abstrakten Begriffes in einem Bild.

Apperzeption, apperzeptiv [AN 2, PB I. 2, I. 3] bewusstes Erfassen von Erlebnis-, Wahrnehmungs- und Denkinhalten.

apriorisch [HD Vorwort] von der Erfahrung oder Wahrnehmung unabhängig, allein aus Vernunftgründen erschlossen oder durch Denken gewonnen.

auditiv [PB II. 1] zum Gehörsinn gehörend.

Aussagenkalkül [HD III. 1] in der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts ein zur Aussagenlogik gehörendes System von Regeln zur schematischen Konstruktion von Aussagen durch logische Verknüpfung von sogenannten Elementaraussagen.

Barorezeptor [PB II. 1] ein für Luftdruckschwankungen empfindlicher Rezeptor.

Dialektik [HD III. 1, III. 2] innere Gegensätzlichkeit; speziell: von Hegel eingeführte philosophische Arbeitsmethode, die ihre Ausgangsposition durch gegensätzliche Behauptungen (These und Antithese) in Frage stellt und in der Synthese beider Positionen eine Erkenntnis höherer Art zu gewinnen sucht.

Dichotomie [PB Anm. 9] Gliederung eines Oberbegriffs in einen darin enthaltenen Begriff und dessen Gegenteil.

eidetisch bei Husserl: das Wesen (Eidos) eines Dings betreffend.

eidetische Reduktion [AN 2, PB I. 1] Teil der philosophischen Methode Husserls, der Äphenomenologischen Reduktions- oder Einklammerungsmethode (Æepojé), und zwar die Rückführung (Reduktion) der tatsächlichen Erscheinung (Wahrnehmung oder Vorstellung) eines Dings auf dessen reines Wesen.

Elektroenzephalographie [PB I. 3] Verfahren, die elektrischen Aktionsströme des Gehirns graphisch darzustellen.

epojé [PB I. 1, HD III. 1] philosophische Methode Husserls, in der in mehreren, verschiedenen Schritten jegliche Aussenwelteinflüsse, die die reine Wesensschau eines Dings verhindern, geistig «eingeklammert» und damit ausgeschaltet werden.

Essenz [PB I. 1] Wesen eines Dings, im Gegensatz zu seinem Dasein (Existenz).

Ethos [HD Vor.] moralische Grundhaltung.

existential [HD III. 1] das Dasein (Existenz) eines Dings betreffend.

hylisch [AN 2, PB III. 3] materiell, stofflich, körperlich.

Hyperventilation [PB III. 2] übermäßige Steigerung der Atmung.

Intentionalität Absicht, Absichtlichkeit, die Fähigkeit zur absichtlichen (zielgerichteten) Handlung.

Intersubjektivität [HD III. 1] das verschiedene Menschen gemeinsam Betreffende.

Kategorie Gruppe, Klasse oder Gattung, in die etwas oder jemand eingeordnet wird.

Kinästhesie, kinästhetisch Bewegungsgefühl, Muskelempfindung.

Konstitution Beschaffenheit, Verfassung, Aufbau.

Kontinuum [AN 1] lückenloser Zusammenhang.

Meduna-Mischung [PB III. 2] Trunk, der einen veränderten Bewusstseinszustand hervorruft.

Meta-Landschaft [HD III. 2] eine anderen Landschaften übergeordnete Landschaft.

metaphysisch [HD Vor.] jede mögliche Erfahrung überschreitend.

Monade [HD III. 1] bei Leibniz: eine der letzten, in sich geschlossenen, vollendeten, nicht mehr auflösbaren Ureinheiten, aus denen die Weltsubstanz zusammengesetzt ist.

neurophysiologisch [PB I. 3, Anm. 15] die Funktionsweise des Nervensystems betreffend.

Noema, Noemata (Plural) [PB I. 1] geistig Wahrgenommenes, Gedanke, in der Phänomenologie: Inhalt des Gedachten im Gegensatz zum Denkakt.

ontisch [HD III. 1, III. 3] das Sein, als unabhängig vom Bewusstsein existierendes verstanden, betreffend.

Ontologie, ontologisch [HD III. 1, III. 3] Lehre vom Sein, von den Ordnungs-, Begriffs- und Wesensbestimmungen des Seienden.

Phänomenologie, phänomenologisch bei Husserl: Wissenschaft, Lehre, die von der geistigen Anschauung des Wesens der Gegenstände oder Sachverhalte ausgeht und die geistig-intuitive Wesensschau (an Stelle naturwissenschaftlich-rationaler Erkenntnis) vertritt.

phänomenologische Reduktion [PB I. 1] philosophische Methode Husserls, bei der man die individuelle, auf etwas Reales bezogene Wahrnehmung oder Vorstellung eines Dings durch mehrere, verschiedene Weisen der geistigen «Einklammerung» (ÄEpojë) schliesslich auf dessen reines Wesen zurückführt (reduziert).

Phobie [PB Anm. 8] krankhafte Angst.

Protention [HD III. 1, III. 3] ein auf die Zukunft gerichtetes, handlungsorientiertes Vorhaben.

Prothese etwas Vorangestelltes

psycho-somatisch [PB Anm. 13] die Wechselwirkung geistig-seelischer und körperlicher Vorgänge betreffend.

res extensa, res materialis, res temporalis [PB I. 1] das Ding (lat. res) als ausgedehnte, materielle oder zeitliche Wesenheit.

Retention [PB II. 5, HD III. 3] etwas in der Vergangenheit erlebtes, vom Bewusstsein als Erfahrung oder Erkenntnis im Gedächtnis Zurückbehaltenes.

Rezeptor [PB I. 2, II. 1] Ende einer Nervenfasers oder spezialisierte Zelle in der Haut und in inneren oder äusseren Organen, die der Aufnahme von Reizen dient.

Solipsismus [HD III. 1] erkenntnistheoretischer Standpunkt, der nur das eigene Ich mit seinen Bewusstseinsinhalten als das einzig Wirkliche gelten lässt und alle anderen Ichs mit der ganzen Aussenwelt nur als dessen Vorstellungen annimmt.

Somatisierung [PB Anm. 13] die körperliche Erscheinungsform einer Krankheit.

Stroboskop [PB III. 2] eine Vorrichtung, die aufeinanderfolgende Lichtblitze von kurzer Dauer erzeugt.

Synästhesie, synästhetisch allgemeine Empfindung des Körperinneren.

taktil den Tastsinn (die Empfindung der Körperoberfläche) betreffend.

Teleologie, teleologisch [HD III. 1] die Lehre von der Zielgerichtetheit und Zielstrebigkeit jeder Entwicklung im Universum oder in seinen Teilbereichen.

Thermorezeptor [PB II. 1] ein für Temperaturschwankungen empfindlicher Ä Rezeptor.

Thetik, thetisch [AN 2] Wissenschaft von den Festsetzungen, Thesen oder dogmatischen Lehren.

Verbigeration [PB II. 2] ständiges Wiederholen eines Wortes oder Lautes.

Vorprädikativ [HD I. 1] nicht mehr hinterfragte Glaubensgewissheit, meist gesellschaftlichen oder kulturellen Ursprungs.