

Die Ästhesiologie und ihre Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen*.

Von

ERWIN STRAUS.

(Eingegangen am 5. März 1949.)

I.

Das Verständnis pathologischer Phänomene ist abhängig von einem ihm vorangehenden Verständnis normaler Vorgänge. Wird die Norm verkannt, so wird das Verstehen des Pathologischen notwendig zu einem Mißverstehen, denn mit der tatsächlichen Deutung der Norm sind die möglichen Deutungen des Pathologischen bereits festgelegt. Das gilt wie für alle Erscheinungen auch für die Sinnestäuschungen. Ein besseres Verständnis der Sinnestäuschungen wartet auf ein tieferes Verständnis der Norm des sinnlichen Erlebens. Wenn dem so ist, dann, wird man einwenden, ist alles Warten vergeblich, denn was kann neues über das sinnliche Erleben gesagt werden. In der Tat, ein Versuch dazu erscheint angesichts einer jahrhundertealten wissenschaftlichen Tradition vermessen, erscheint im Hinblick auf die alltägliche Vertrautheit mit den Phänomenen verschroben. Und doch sind es gerade diese beiden, die Tradition und die Vertrautheit, die uns am gewisesten daran hindern, die Phänomene in ihrer ganzen Fülle zu erfassen.

Im alltäglichen Vollzug des sinnlichen Erlebens ist unser Interesse bei dem Gegenstand, der Welt, dem Andern, uns kummert das Gesehene, nicht das Sehen des Gesehenen, das Gehörte, nicht das Hören des Gehörten. Die psychologische Frage jedoch ist die nach dem Sehen des Gesehenen, dem Hören des Gehörten. Mit dieser Frage geschieht zugleich die nach dem Hörenden und Sehenden. Wir sind Sehende und Hörende und Fühlende. Das „und“ birgt das Problem der Einheit des Mannigfaltigen und das der Vielheit in der Einheit. Im Alltag kümmert uns das Problem wenig; es braucht uns auch nur wenig zu kümmern. Die Einheit ist ja unsere eigene Natur, sie ist am Werk, ohne daß es einer auf sie gerichteten Reflexion bedarf. Als Sehende und Hörende unterscheiden wir mühelos Sichtbares und Hörbares, Farben und Klänge; wir erfassen Unterschiedliches, nicht aber den Unterschied. Wollen wir uns nicht damit begnügen Verschiedenheiten festzustellen, sondern darangehen, sie in ihrer Verschiedenheit, und das heißt, in ihrer Gemeinsamkeit, zu begreifen, dann stehen wir vor einer neuen

* Erweiterte Fassung eines Vortrages, den der Verfasser als Mitglied der vom Unitarian Service Committee organisierten Medical Mission im Sommer 1948 an mehreren deutschen Universitäten gehalten hat.

schwierigeren Aufgabe: Das sinnliche Erleben als solches wird zum Thema.

Die Tradition, die philosophische Auslegung des sinnlichen Erlebens hat das Thema von der Alltagserfahrung in der ihr eigentümlichen Einengung übernommen. Aber in der Tradition sind noch andere mächtige Motive wirksam, die den Gesichtskreis weiter begrenzt, die Phänomene bis zur Unkenntlichkeit entstellt haben.

Die Welt kann nicht so, wie sie sich in ihrer sinnlichen Pracht vor uns entfaltet, Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft sein. Die Qualitäten müssen in irgendeiner Weise ausgemerzt werden, um den Zugang zur quantifizierenden, messenden Betrachtung freizulegen. Die Qualitäten werden deklassiert, erkenntnistheoretisch und metaphysisch entwertet, sie werden auf andere Vorgänge zurückgeführt und aus diesen erklärt und begriffen. Im Fortgang dieser Reduktion müssen sich die deklassierten Phänomene eine Angleichung an die als real gesetzten Vorgänge gefallen lassen. Aus der Fülle des sinnlichen Erlebens wird nur das zugelassen, bemerkt und betrachtet, was sich diesem Prozeß der Angleichung fügt. Die Umdeutung des sinnlichen Erlebens endet, wie nicht anders möglich, mit einem tiefen Verkennen des Erlebens überhaupt, des Gehaltes des Erlebens, der Seinsweise erlebender Wesen.

Die Tradition ist nicht einheitlich. Man könnte sie dem Delta einer Flußmündung vergleichen, wo Wasser aus dem gleichen Strom auf vielen Wegen ihre Bahn suchen. Die Wasser sind nicht homogen; zwischen Quelle und Mündung haben sich viele Nebenflüsse in den Hauptstrom ergossen, aber alle fließen doch eine weite Strecke lang in einem Bett, in dem sie zum guten Teil — wenn auch nicht völlig — durcheinander gemischt werden. Die Physiologie und die Psychologie der Sinne hat sich besonders eng an jene Deutung der Sinnlichkeit angeschlossen, die von DESCARTES her stammt, von LOCKE und den späteren englischen empiristischen Philosophen ihre populäre Form erhalten hat.

Die für die Begründung der Naturwissenschaften unentbehrliche Formel von der Subjektivität der Empfindungen brauchte nichts mehr zu besagen, als daß die in der alltäglichen Erfahrung vorgefundenen Qualitäten der Dinge relativ sind auf die Konstitution des Menschen. DESCARTES und vor ihm GALILEI sind aber weit über diese Aussage hinausgegangen. Die Empfindungen, so lehrt DESCARTES, gehören zwar zu dem aus Leib und Seele Zusammengesetzten, sie sind eine *anthropologische* Tatsache. Aber nur ihr Dasein verdanken sie dem Compositum, in ihrem Gehalt, sofern sie erlebt werden, „ein Bewußtsein“ sind, gehören sie ausschließlich zur *res cogitans*. Es kann also in ihnen nicht unmittelbar das Andere, die Welt der Dinge erlebt werden.

Unmittelbar sind Klänge, Farben und sonst nichts. Die CARTESISCHE Scheidung der Substanzen trennt also nicht nur Körper und Geist, sie trennt das Bewußtsein von der Welt; Empfindungen werden zu Gegebenheiten für ein welt-loses und leib-loses Bewußtsein. Es gibt einen Primat des Selbst-Bewußtseins vor dem Weltbewußtsein. Das Dasein der Welt der Dinge, auch unseres eigenen Körpers, bedarf eines Beweises; es wird im Urteil erschlossen.

Die Lehre von der Subjektivität der Empfindungen nimmt im Laufe der Zeit folgende grobe Form an: Empfindungen, sagt man, sind keine Affektionen oder Modi der Dinge. Sie sind keine Beschaffenheit der Materie, sie sind nicht in den Dingen. Wo also sind sie? Antwort: Im Bewußtsein. Und da sie im Bewußtsein sind, können sie gar nichts von einer „Außen“-Welt bekunden. Die Subjektivität der alltäglichen sinnlichen Erfahrung, die zunächst nur als eine erkenntniskritische Reflexion auftritt, welche die absolute Gültigkeit der sinnlichen Erfahrung in Zweifel stellt, wird schließlich umgedeutet zu einem quasi-räumlichen Vorkommen der sinnlichen Qualitäten in einem Subjekt.

DESCARTES und LOCKE waren sich bewußt, daß das von ihnen beanspruchte Original reiner Empfindungen nirgends in der alltäglichen Erfahrung anzutreffen war. Wir vermeinen doch Dinge „außer“ uns wahrzunehmen und sie in ihren Qualitäten so wahrzunehmen, wie sie an sich sind. Diese uns allen so natürliche Neigung erklärt DESCARTES als die Wirkung einer in der Kindheit erworbenen Gewohnheit. Damals, in den Jahren körperlichen Wachstums, war unser Interesse durch das unserem Körper Dienliche oder Schädliche in besonderem Maße beansprucht. Die Empfindungen zeigen das dem Körper Nützliche und Schädliche an. So ist es nicht überraschend, daß wir schließlich dazu kommen, unsere Empfindungen so aufzufassen, als ob wir in ihnen eine Außenwelt und ihre Beschaffenheit unmittelbar erfahren könnten. Für LOCKE stellen sich die Verhältnisse genau umgekehrt dar¹. In der Kindheit füllt sich unser Geist allmählich mit einfachen und komplexen Gehalten (ideas). Aber „das Vorkommen irgend eines Gehaltes (having the idea of anything) in unserem Geist beweist ebensowenig die Existenz dieser Dinge als das Bild eines Menschen sein Dasein in der Welt verbürgt“². Erst die Art und Weise wie wir „Ideen“ empfangen, gibt uns von der Existenz anderer Dinge Kunde. Aus der Wirkung schließen wir auf ihre Ursache zurück. „Es ist eine Gewißheit (assurance), welche den Namen Erkenntnis verdient.“ Aber LOCKE hält am Primat der Selbstgewißheit fest. „Die Kenntnis unseres eigenen Daseins, sagt

¹ Vgl. LOCKE, JOHN: An Essay Concerning Human Understanding. Insbesondere Book II, Chapter VII.

² LOCKE, JOHN: An Essay Concerning Human Understanding. Book IV, Chapter XI.

LOCKE, haben wir durch Intuition. Das Dasein eines Gottes macht Vernunft einsichtig.“ An das Dasein einer Außenwelt zu glauben haben wir Gründe, sogar recht plausible Gründe. Aber es sind eben nur Gründe und Schlüsse; unmittelbar ist uns die Welt nicht zugänglich.

Aus den Händen der Philosophie hat die Psychologie und Physiologie der Sinne das Thema übernommen mit der nun schon zum Dogma erhobenen Lehre, daß das Ursprüngliche, Eigentliche, Anfängliche des sinnlichen Erlebens welt-lose Sinnesdaten seien. Durch Reize erregte Rezeptoren senden Impulse zum Zentralorgan, dessen Erregung von Bewußtseinsvorgängen „begleitet“ ist. Diese zunächst auf sich selbst beschränkten Data werden dann durch einen ebenso unverständlichen wie unerwiesenen Prozeß X nach „außen projiziert“. Die Sinnesempfindung¹ „ist nicht die Leitung einer Qualität oder eines Zustandes der äußeren Körper zum Bewußtsein, sondern die Leitung einer Qualität, eines Zustandes eines Sinnesnerven zum Bewußtsein, veranlaßt durch eine äußere Ursache, und diese Qualitäten sind in den verschiedenen Sinnesnerven verschieden, die Sinnesenergien.“ Weiter heißt es dann: „Es liegt nicht in der Natur der Nerven selbst, den Inhalt ihrer Empfindungen außer sich gegenwärtig zu setzen; die unsere Empfindungen begleitende, durch Erfahrung bewährte Vorstellung ist die Ursache dieser Versetzung.“ Für HELMHOLTZ², den Schüler von JOH. MÜLLER, sind die Empfindungen Zeichen für gewisse äußere Objekte. Unbewußte Schlüsse führen zur Annahme des Daseins einer Außenwelt. Diese Zeichentheorie verlangt als ein ergänzendes Postulat die konstante Zuordnung von Reiz zu Erregung, von Erregung zu empfindungsbewußtem Zeichen. Denn nur wenn einem bestimmt gearteten Zeichen ein bestimmt gearteter nervöser Vorgang und diesem ein bestimmter Reiz konstant zugeordnet ist, gibt es irgend eine Gewähr für empirische Erkenntnis. Der Ausgangspunkt ist immer der gleiche, es ist die Annahme, daß Erleben ein Bewußtsein von Sinnesdaten, Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen sei. Das Bewußtsein mit allen seinen Inhalten ist mit sich selbst allein, von der Welt abgeschnitten. Aus einem solchen solipsistischen Verließ führt kein Weg mehr hinaus.

Der Versuch, das sinnliche Leben von traditionellen Vorurteilen befreit darzustellen, ist hier als Ästhesiologie gekennzeichnet worden. Ein neuer Ausdruck war nötig. Denn die Rede von Empfindungen und Sensationen weckt sogleich die Erinnerung an jene Dogmen, deren Macht wir uns gerade entziehen möchten. Das Wort Ästhesiologie — der Logos der Aisthesis — bedarf kaum einer Erläuterung. Der Ausdruck

¹ MÜLLER, JOH.: Handbuch der Physiologie des Menschen, Bd. II, Abt. I, S. 250 ff. Koblenz 1837.

² HELMHOLTZ, H. v.: Vorträge und Reden, Bd. I.

ist auch nicht neu, er ist schon von PLESSNER¹ gebraucht worden, hat sich aber nicht eingebürgert. Der Ausdruck Ästhetik — so wie etwa noch in KANTS Kritik der reinen Vernunft von einer transzendentalen Ästhetik die Rede ist — steht uns nicht mehr zur Verfügung. Er ist ja seit mehr als 150 Jahren seiner ursprünglichen Bedeutung ganz entfremdet worden. Die Umstände dieser Entfremdung sind kennzeichnend für die dem sinnlichen Erleben aufgezwungene Dogmatik.

A. G. BAUMGARTEN (1714—1762) unterschied in seiner Erkenntnislehre eine niedere, sinnliche Erkenntnis von einer höheren. Das sinnliche Erleben sei eine verworrene Erkenntnis; das Vollkommene, durch die Sinne aufgefaßt, sei das Schöne. Die Ästhetik ist also eine Gnoseologia inferior, sie ist, als Theorie der sinnlichen Erkenntnis, eine Logik des unteren Erkenntnisvermögens². BAUMGARTENS Werk ist ein charakteristisches Beispiel dafür, wie sinnliches Erleben — mit wenigen Ausnahmen — von der Erkenntnis her, als ein defizienter Modus des Erkennens gedeutet wird. Damit ist es aber als eine eigentümliche Daseinsweise und eine besondere Form der Intentionalität mißverstanden.

Erkenntnis macht Anspruch darauf gültig zu sein. Sie will gültig sein nicht für mich allein, nicht für mich zu dieser Stunde allein, heute etwa und morgen nicht mehr, Erkenntnis macht Anspruch gültig zu sein zu jeder Zeit, an jedem Ort, für jedermann. Ob wir gültige Erkenntnis erreichen, ist psychologisch ohne Belang. Sofern wir uns um Erkenntnis bemühen, lösen wir uns von dem schwindenden Augenblick unseres Daseins, schreiten wir über die Grenzen und Bindungen unseres Hier und Jetzt hinaus. Wir durchbrechen den Horizont unseres individuellen Seins. Erkenntnis beginnt mit einer Abstraktion von unserem eigenen vitalen Dasein und seinen Bedingungen. Die Wahrheit ist dieselbe für alle; als Erkennender bin ich jedermann, nicht dieser eine Besondere. Wir sagen Beobachter sind vertauschbar. Alles was mit meinem besondern Dasein zu tun hat, schmalert und trübt die Erkenntnis. Mag auch der Akt des Erkennens meiner sein, im Erkennen erreiche ich einen Grund, der jedem zugänglich ist, den ich selbst jederzeit wieder betreten kann. Erkenntnis ist allgemein und gemeinsam. Im Erkennen suche ich die Dinge so zu fassen, wie sie an sich sind, nicht wie sie mir in Beziehung zu mir erscheinen. In der Erkenntnis suche ich meine jeweils perspektivische Ansicht zu berichtigen, sie auf einen neutralen, allgemeinen, stets wiederfindbaren Grund zu projizieren. Ein Grundriß ist eine solch neutrale Darstellung. Sobald ich meine Augen öffne, finde ich mich hier, näher zu einem, und ferner zu einem anderen Ort. Soviel ich für die Konstruktion meines Grund-

¹ PLESSNER, HELMUTH: Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes. Bonn 1923.

² KANT selbst polemisiert noch in der Kr. d. r. V. gegen diese sprachliche Neuerung.

risses auch messen mag, als Messender bleibe ich in der Perspektive. Das Gemessene aber trage ich in ein homogenes Raumbett ein und konstruiere eine Zeichnung, die von meinen wechselnden Standpunkten und Verrichtungen keine Kunde mehr gibt.

Sinnliches Erleben hingegen ist meines; was ich darin erfasse, erfasse ich in Beziehung auf mich, auf mein Dasein, mein Werden. In ihm bestimmt sich meine Gegenwart, dieser Augenblick in meiner einmaligen Existenz, zwischen Geburt und Tod. Im Erkennen suche ich die Dinge in ihrer Ordnung, und diese Ordnung selbst zu fassen, diese Ordnung, die, wir wissen es alle, gleichgültig ist gegen unser Dasein. Im sinnlichen Erleben aber kommt es auf mich an, es kommt auf mich zu, ich selbst bin betroffen, mein Dasein steht auf dem Spiel. Die Formel des Erkennens ist: etwas geschieht in der Welt; die Formel des sinnlichen Erlebens: etwas geschieht *mir* in der Welt. Die Wirklichkeit des Erkennens wird geprüft; dies entscheidet, ob sich ein Ereignis den allgemeinen Gesetzen fugt; die sinnliche Wirklichkeit kennt keine Prüfung und Beweise; es genügt, daß ich mich betroffen fühle.

Eine ungeheure Kluft hat sich aufgetan zwischen den Gewißheiten der alltäglichen Erfahrung und ihrer philosophischen und wissenschaftlichen Deutung.

Die philosophische Kritik, die sich zunächst nur gegen den Erkenntniswert, die Gültigkeit der Empfindungen richtete, hat den Gehalt des sinnlichen Erlebens nach ihren eigenen Bedürfnissen konstruiert und sich dabei der alltäglichen Erfahrung ganz entfremdet. Das ist eine paradoxe Situation. Denn der Wissenschaftler bleibt mit allen seinen Verrichtungen — dem Beobachten, Prüfen, Demonstrieren, Mitteilen — im Kreis der alltäglichen Erfahrung. Die Wissenschaft selbst setzt, soweit sie als menschliche Aktion in der alltäglichen Erfahrung wurzelt, deren Gültigkeit voraus. Will man das sinnliche Erleben und Erleben überhaupt verstehen, so muß man die alltägliche Erfahrung zunächst auf ihren Gehalt und weiter auf ihren Rechtsanspruch, auf ihre Gültigkeit, nicht auf ihre Ungültigkeit hin betrachten. Es gibt *Axiome des Alltags*, auf denen aller Umgang der Menschen miteinander und mit den Dingen beruht. In ihnen bekundet sich das Wesen des sinnlichen Erlebnisses. Will man es erforschen, so tut man gut, nicht von Konstruktionen auszugehen, in denen das Wer, das Was und Wie des sinnlichen Erlebens schon eine verhängnisvolle Umdeutung erfahren haben. Die Axiome des Alltags gehören zur „Psychologie der menschlichen Welt“. In diesem Titel sprechen wir ein methodisches Prinzip aus: Die menschliche Welt hat ihren Grund, hat eines ihrer Fundamente im menschlichen Erleben. Wir lassen die menschliche Welt, so wie sie uns vertraut ist, gelten und fragen nach ihrer psychologischen Möglichkeit.

II. Axiome des Alltags.

1. Betrachten wir zuerst einen Zeugen vor Gericht. Er schwört einen Eid, in dem er versichert, daß er die lautere Wahrheit sagen, nichts hinzusetzen und nichts verschweigen werde. Jeder der Beteiligten, Richter und Angeklagter, Ankläger und Verteidiger, Geschworene und Zuhörer, nehmen den mit dem Eid gemachten Anspruch als selbstverständlich hin. Es mag sein, daß der Zeuge mit der ihm auferlegten Pflicht durch den Eid überlastet ist. Aber das ändert nichts an der Lage. Die Zeugenaussage, die in aller Welt als ein unentbehrliches Mittel der Rechtspflege gegolten hat und gilt, nimmt Bezug auf die Möglichkeit, einen Vorgang zu beobachten, den beobachteten Gehalt aus den Fugen der realen Zeit abzulösen, ihn im Gedächtnis zu bewahren, nach Bedarf zu vergegenwärtigen, das Vergegenwärtigte in Worte zu fassen und andern mitzuteilen.

Der Zeuge also berichtet: das und das habe ich gesehen. Er spricht von Dingen, Vorgängen, nicht von Zeichen oder Bildern. Von Gegenständen spricht er, nicht von Reizen, und er tut gut daran. Denn was sich über Gegenstände und ihre Beziehungen aussagen läßt, trifft nicht einmal in Analogie auf Reize und Reaktionen zu.

Der Zeuge spricht aber nicht nur von den Gegenständen; er spricht auch von sich selbst. Er hat seine Kenntnis nicht vom Hörensagen, er hat die Vorgänge selbst, „mit eigenen Augen“, gesehen. Mit sich selbst meint er nicht sein Gehirn, unter „seinen eigenen Augen“ versteht er nicht die Augen als Rezeptoren, sondern er spricht von sich selbst als einem erlebenden Wesen, das vermittels seiner Augen sehend von den Vorgängen betroffen wurde. Er erfaßt sich nicht als „ein Bewußtsein“ und die Dinge als dessen intentionale Gegenstände. Der Zeuge spricht von Gegenständen, die ihm selbst leibhaftig gegenüberstanden, zugleich spricht er auch von sich selbst in seiner leibhaften Existenz. Als Sehender findet er sich mit den Gegenständen zusammen in einer und derselben Welt. Er entdeckt nicht eine Welt in seinem Bewußtsein, sondern er findet sich in der Welt. Subjekt des Erlebens ist nicht ein Bewußtsein, auch nicht ein empirisches Bewußtsein, es ist dieses einmalige leibhafte lebende Wesen, in dessen lebensgeschichtliches Werden die Ereignisse eindringen¹.

Die Aussage folgt der scheinbar so einfachen Formel: Ich sehe dies und das, oder ich habe das und das gesehen. Dies alles gehört zum Sehen, nicht das Gesehene allein. Das Gesehene ist im Sehen Gegenstand *für mich*, es ist das *Andere*. Ich sehe das *Andere* als das *Andere*. Das „als“ bedarf der Auslegung; es weist auf das eigentliche Geheimnis

¹ Vgl. hierzu BINSWANGER, L.: Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bd. I. Bern 1947.

des sinnlichen Erlebens hin. Im Sehen erfasse ich den Gegenstand oder werde von ihm betroffen, und doch wird er, gerade als das Andere erfaßt, das sich in seinem Gesehen-werden mir zeigt und nicht von ihm verändert wird. Im Sehen kommt mir der Gegenstand zur Sicht, er selbst, nicht sein Bild. Wir sind allzu sehr geneigt, uns das Verhältnis von Gesehenem und Sicht an dem Verhältnis von Gegenstand und Abbild zu veranschaulichen. Jedoch, was wir berechtigterweise Bild nennen, ist ja selbst ein Ding. Für sich genommen ist ein Bild, eine Photographie z. B., ein mit hellen und dunklen Flecken bedecktes Papier. Zum Bild wird es erst, indem wir es auf das „Original“ beziehen, es nicht in seiner ihm eigenen Textur beachten, sondern es als Darstellung des Originals auffassen. Im Sehen aber vergleiche ich nicht Bild mit Gegenstand, nehme ich nicht ein Zeichen für einen Hinweis auf das abwesende Bezeichnete, sondern sehe den Gegenstand selbst. Obwohl es möglich und nötig ist, die Sicht von dem Gesehenen¹ zu scheiden, so handelt es sich in dieser polaren Beziehung doch nicht um eine räumliche Verdoppelung irgendwelcher Art. Dieses Hinausreichen über sich selbst und Hingelangen zu dem *Andern*, das dabei als das *Andere* sich zeigt, ist das Grundphänomen des sinnlichen Erlebens, eine Beziehung, die sich auf keine andere uns in der physischen Welt vertraute zurückführen läßt. Zerbricht der Gegenstand, dann zerbricht nicht meine Sicht, wohl aber habe ich eine Sicht von Bruchstücken; verbrennt der Gegenstand, so verbrennt nicht meine Sicht; wirkt ein Gegenstand auf einen andern, so wirkt nicht eine Sicht auf eine andere.

In bezug auf den Gegenstand, was er auch immer sei, erfahre ich mich selbst als Anderen. Die im sinnlichen Erlebnis erfahrene Beziehung auf das *Andere* ist ein wechselseitiges, ein umkehrbares Verhältnis. In Beziehung zu ihm erfahre ich mich selbst, erfahre ich mein eigenes Dasein in eigentümlicher Weise bestimmt. Im sinnlichen Erleben erfahren wir stets die Welt und uns zugleich, nicht das eine ursprünglich und das *Andere* erschlossen, nicht das eine vor dem *Andern*, nicht das eine ohne das *Andere*. Es gibt keinen Primat des Selbstbewußtseins vor dem Weltbewußtsein. Im Schlaf schwindet mir mit dem Erlebnis der Welt auch das Erleben meiner Selbst. Im Traume noch kehren beide zusammen, abgewandelt, zurück.

Dem Wortlaut nach braucht in dem Bericht eines Zeugen von dem Berichterstatter selbst nirgends die Rede zu sein; gleichwohl ist stets auf ihn Bezug genommen. Zu jedem Satz gehört die Bekräftigung: So war es; ich sah es mit eigenen Augen, das kann ich beschworen. Auch in einem gänzlich „objektiven“ Bericht redet der Sprecher von

¹ HUSSERL spricht von Dingerscheinung und erscheinendem Ding. Da ich aber in vielem von HUSSERLS Standpunkt abweiche, habe ich es für zweckmäßiger gehalten, seine Terminologie nicht zu übernehmen.

sich selbst, für den das *Andere* als das *Andere* sichtbar gewesen ist. Die beobachteten Vorgänge sind zugleich ein Teil von ihm, der sie gesehen hat, und kein Teil von ihm, denn sie sind ja das *Andere*, der Gegenstand seiner Beobachtung. Daß etwas zu gleicher Zeit mein ist und nicht mein ist, daß ich mich zu dem *Anderen* in Beziehung setzen kann und es doch belassen kann wie es ist, das ist das Ratselhafte und logisch Anstößige des sinnlichen Erlebens. Um das Paradox zu beseitigen nimmt die Theorie die Wahrnehmung ganz in das Bewußtsein oder die Empfindung ganz in das nervöse Geschehen zurück. Da aber der Theoretiker die Alltagserfahrung, wenn er sie auf seine Weise zu konstruieren sucht, doch anerkennen muß, ist er sogleich zu weiteren Hypothesen gezwungen. Er ist eine Erklärung schuldig, wie das, was ursprünglich Inhalt eines Bewußtseins, oder Erregung in einem Nervensystem gewesen sein soll, gleichwohl als Gegenstand erlebt werden kann. Damit kehrt das Paradoxon zurück. Es ist also mit solchen Theorien nichts gewonnen und viel verloren. Verloren ist die Möglichkeit, die in dem Verhältnis zum *Andern* so wesentlichen Phänomene des Kontakts, der Distanz, der Richtung, der Grenze, der Freiheit und Gebundenheit, zu erfassen. Aber die Theorie findet den logischen Widerspruch nicht einfach vor. Sie erzeugt ihn selbst, indem sie das Erleben dem Erlebten anähnelte, es verdinglicht und verräumlicht, so daß das Wahrgenommene ein Ding ist und die Wahrnehmung ein anderes.

Dem so mißdeuteten Verhältnis Ich-und-das-*Andere* wird darauf die Beziehung Innen-Außen untergeschoben. Ist jenes Verhältnis ein innerweltliches, finde ich im Erleben mich in der Welt, gehören ich und das *Andere* zusammen in einer Welt, so zerspaltet die Außen-Innen-Hypothese diese Einheit und läßt 2 Welten entstehen. Das Wort Außenwelt allein ist bezeichnend für die Theorie. Aber dies scheinbar vielsagende Wort erweist sich als nichtssagend, sobald man seinen Begriff genau bestimmen will. Die Geschichte der modernen Philosophie ist eine Chronik der stets erneuten und stets mißlungenen Versuche, das Verhältnis der beiden Welten zu bestimmen.

Die Transponierung der Zwei-Welten-Hypothese aus der Metaphysik in die Redeweise der Physiologie hat die Verwirrung nur noch gesteigert. Es bereitet keine Schwierigkeiten, Reize und die von ihnen im Nervensystem angeregten Vorgänge als äußere und innere zu scheiden. Die Verwirrung beginnt, sobald dem Erleben, in der Regel den sogenannten Empfindungen, ein Platz im Gehirn angewiesen wird, von dem sie durch den rätselhaften Prozeß einer Projektion „nach außen“ versetzt werden. So heißt es z. B. in einem viel benutzten amerikanischen Lehrbuch der Physiologie: „Wir mögen annehmen, daß alle unsere Empfindungen direkt im Gehirn erregt werden; dessen sind wir uns jedoch nie bewußt. Im Gegenteil: unsere Empfindungen

werden entweder in den Außenraum (the exterior of the body) oder auf irgendwelche peripheren Organe im Körper projiziert¹.“ An anderer Stelle heißt es: „Die Erregung eines bestimmten Punktes auf der Retina ist das Zeichen eines Gegenstandes in bestimmter Lage in der Außenwelt.“ Solche Formulierungen pflanzen sich wie ein hereditäres Übel von Generation zu Generation fort. Der Erbgang ist dominant. Das Ur-Gebrechen ist wiederum die Verdinglichung des Erlebens. War hier auch von Zeichen die Rede, herrschend ist doch die Abbildtheorie. Den wahrgenommenen Dingen sollen Abbilder im Bewußtsein entsprechen, dem wahrgenommenen Ding eine Ding-Wahrnehmung, dem vorgestellten Ereignis eine Vorstellung. Diesen psychischen Dingen, den Empfindungen, Wahrnehmungen, Erinnerungen, kann man, so scheint es, einen Platz anweisen.

Das Empfindungen nach außen versetzende Bewußtsein verhält sich zur Außenwelt wie ein Museumsbesucher, der auf seinem Gang durch eine Galerie Bild nach Bild betrachtet. Er schaut auf die im Bilde dargestellte Welt hin, aber er gehört nicht zu ihr, noch sie zu ihm. Der Rahmen trennt den illusionären Bildraum von dem realen Raum. Im sinnlichen Erleben aber trennt uns kein Rahmen von dem Gegenstand; es ist ein und dieselbe Welt, die uns und das *Andere* umfaßt.

Angenommen jedoch, es gäbe einen Prozeß der Außenprojektion, wie ließe sich ihre Wirksamkeit deuten? Die Außenprojektion soll meine Empfindungen nach außen versetzen. Aber draußen finde ich doch nicht Empfindungen, sondern Gegenstände, gewiß nicht meine Empfindungen, sondern gerade das von mir Verschiedene, das *Andere*. Die nach außen projizierte Empfindung kann aber nicht vollständig von innen nach außen verlagert sein, denn auch nach vollzogener Außenprojektion fahre ich fort zu empfinden. Ich sehe ja den Gegenstand noch, ich habe „in mir“ noch die Sicht des Gegenstandes. Die Empfindung wäre demnach in magischer Weise verdoppelt, sie wäre innen und außen zugleich. Gäbe es eine Außenprojektion, sie führte zu einem widersinnigen Resultat. Die Außenprojektion ist eine dürftige Hypothese, weder physiologisch noch psychologisch verifizierbar. Alle derartigen Theorien versagen, weil Empfinden und Wahrnehmen von Dingen nicht selber Dinge sind, die eine Stelle im Raum haben. Es gibt keine Topographie der Empfindungen. Im Erleben erfasse ich die Raumlichkeit der Welt, in ihr bestimmt sich mein Hier, gegenüber dem Dort, dem *Anderen*. Macht man sich von dem Zwang frei, das Erleben selbst räumlich zu denken, dann ist es nicht schwer, das dem sinnlichen Erleben eigentümliche Grundverhältnis zu sehen, ja es ist schwer es zu übersehen.

¹ HOWELLS Textbook of Physiology, herausgeg. von John F. Fulton, S. 328 u. 444. Philadelphia u. London 1946.

Der Stoff, aus dem das Ding Wahrnehmung — nicht das Wahrnehmungsding — geformt ist, scheint allerdings von der subtilsten Art zu sein. Jedoch erst die Deutung des Erlebens, welche Erlebnisse wie Dinge betrachtet, kann in einem zweiten Schritt diese Dinge so aller Materie berauben, daß die Erlebnisse dann als substanzlose Begleiterscheinungen, als Epiphänomene der „realen“ cerebralen Prozesse angesprochen werden können. Das Erleben hat sich in der Theorie 2 gewaltsame Eingriffe gefallen lassen müssen. Zunächst ist das Erleben aus dem Zusammenhang mit dem erlebenden Wesen herausgerissen worden. Erleben ist nicht mehr verstanden als eine Seins-Weise und Seins-Macht erlebender Wesen. Es ist umgedeutet in ein weltenfernes Bewußtsein von etwas. Dann aber ist das in solcher Weise als Bewußtsein umgedeutete Erleben von der Psychologie und Physiologie doch wieder dem lebenden Organismus einverleibt worden. Zuletzt ist in der psychoanalytischen Fortentwicklung dieser Interpretation Bewußtsein zu einem matten Licht geworden, das irgendwo über dem weiten Meer der Triebe aufscheinend, einen engen Bezirk notdürftig erleuchtet.

Die traditionelle Auffassung des Bewußtseins erkennt, daß erlebende Wesen sich in einem nur ihnen eigenen Seinsverhältnis zur Welt befinden; als Erlebende haben sie eine Freiheit und Macht zu handeln, die in der menschlichen Technik gipfelt. Nur im wachen Erleben haben wir solche Macht; im Schlaf, in der Bewußtlosigkeit sinken wir in die Gebundenheit des pflanzlichen oder des dinglichen Daseins zurück. Mag auch unser Erleben von unbewußten Drängen und Leidenschaften angetrieben sein, ihre Verwirklichung erfahren sie doch erst im und durch unser Erleben. „Das Ich“, sagt FREUD, „beherrscht die Zugänge zum Motorium“. Das Ich gleicht so dem Maschinisten, der die Hebel einer Maschine bedient. Auch diese Deutung bleibt an das traditionelle Reiz-Reaktion-Schema, letzten Endes an die CARTESISCHE Trennung der Bewegung vom Bewußtsein, gebunden. Das Erleben ist als ein Binnen-Vorgang, der innerhalb des Organismus abläuft, verstanden. In lebendiger Bewegung beweglich aber sind wir nur in unserm Verhältnis zum *Andern*, d. h. nur als erlebende Wesen. Die anatomische und funktionelle Scheidung von Sensorium und Motorium gilt nicht in gleicher Weise für das Erleben. Im Grund-Verhältnis zum *Andern* durchdringen sich Sinnlichkeit und Beweglichkeit so, daß eine reinliche Aufteilung nach dem räumlichen Schema afferent-efferent nicht vollziehbar ist. Beweglich sind wir insofern, als wir als Erlebende schon immer über uns hinaus auf das *Andere* gerichtet sind. Ich könnte das *Andere* gar nicht als solches erfahren, wenn es nicht gegen mich abgegrenzt wäre, und es könnte sich nicht gegen mich abgrenzen, wenn ich mich nicht ihm gegenüber aktiv verhalten könnte, wenn ich nicht die Freiheit spontaner Bewegung hätte. Indem ich mich auf das von

mir abgegrenzte *Andere* ausrichte, erfahre ich es als *meinen* Gegen-Stand, bin ich in gewisser Weise von ihm betroffen. Zum ursprünglichen und dauernden Gehalt des sinnlichen Erlebens gehört also im Verhältnis zu *Anderen* Distanz, Grenze, Richtung, Betroffensein. Darin eingeschlossen ist Beweglichkeit und ein eigentümliches Verhältnis von Macht und Freiheit. Die Wirklichkeit des sinnlichen Erlebens meint die von Augenblick zu Augenblick wechselnde Weise meines Betroffenseins, als dieses einmaligen Individuums, das im Einen und Trennen, im Aufnehmen und Ausscheiden, im Nähern und Entfernen sein Verhältnis zum *Andern* und damit sich selbst erfährt, oder sich selbst und damit das *Andere* erfährt.

In DESCARTES' Substanzenlehre wird nicht nur Leib und Seele getrennt und das Bewußtsein aus der Welt evakuiert, es wird auch die Einheit von sinnlichem Erleben und Bewegung gespalten. Bewegung gehört zur *res extensa*, Empfindung zur *res cogitans*. Diese Konsequenz der CARTESISCHEN Grundidee hat wenig Widerspruch gefunden¹. Die Psychologie hat sie ganz unkritisch übernommen. Das zeigt sich negativ in dem Mangel eines Kapitels über Beweglichkeit und lebendige Bewegung, positiv in dem dafür angebotenen Ersatz, nämlich dem Versuch, die Bewegungslehre in einer Darstellung von Reflexen und ihrer Koppelung aufgehen zu lassen. Im Reflex-Schema folgt die motorische Reaktion dem Reiz in meßbarem zeitlichem Abstand. In lebendiger Bewegung aber greifen wir uns voraus auf ein Ziel zu. Wenn eine Hand nach etwas ausgestreckt wird, dann ist die Retina schon immer von Lichtstrahlen getroffen worden. Und doch strecke ich meine Hand nach etwas aus, das als zukünftiges Ziel vor mir steht. Dieses personale Zeitsystem läßt sich nicht auf das objektive umschreiben. Zukunft ist immer meine Zukunft; Zukunft gibt es nur für erlebende Wesen. In der objektiven Betrachtung gibt es die Beziehung früher-später; beide Momente aber als beobachtete und begriffene haben notwendig einen retrospektiven Charakter. Im Greifen erlebe ich das *Andere* im Verhältnis zu mir, im Begreifen ordne ich 2 Ereignisse, die beide zum Anderen gehören, in ein von mir abgelöstes Schema. Ich erlebe als Werdender, konativ, ich begreife das Gewordene, perfektiv.

Der Muskel, das Motorium, kann nicht sich bewegen, denn es ist ihm ja keine Welt und kein Bewegungs-Raum vorgegeben. Das Sensorium ist dazu ebensowenig instande, denn ihm, isoliert betrachtet, mangelt ein Bewegungs-Apparat. Weder Motorium noch Sensorium kann sich bewegen, wohl aber kann ich mich bewegen. Lebendige Bewegung kann nur von einem lebenden Wesen als Ganzem ausgesagt werden, nicht von irgendwelchem seiner Teile.

¹ Vgl. dagegen WEIZSACKER, V. v.: Der Gestaltkreis. Leipzig 1940.

Daß nur ein sinnlich erlebendes Wesen sich bewegen kann, das ist nicht allzu schwer einzusehen; mehr Schwierigkeiten macht die Umkehrung dieses Satzes, daß nur ein lebendiger Bewegung fähiges Wesen sinnlich erleben kann. Nichtsdestoweniger sind das 2 ganz symmetrische Aussagen, welche die innere Einheit und den vollen Gehalt des Erlebens miteinander aussprechen.

Jeder Versuch, das Erleben selbst in dinglichen Kategorien darzustellen, sollte dem äußersten Mißtrauen begegnen. Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall; es bedarf, so scheint es, eines fast gewaltsamen Entschlusses, sich von der Tradition abzuwenden, das Erleben gelten zu lassen, wie es sich selber gibt, und damit anzuerkennen, daß erlebende Wesen, Mensch und Tier in einer Beziehung zueinander und zu den Dingen stehen, wie sie in der unbelebten Natur, aber auch in dem Pflanzenreich nicht vorkommen. Im Alltag sind wir weit davon entfernt, Erleben als eine bloße Zutat zu körperlichen Vorgängen aufzufassen. In der Theorie aber verleugnen wir unser alltägliches Verhalten. Man könnte in Umkehrung eines alten Wortes die Lage so formulieren: Das ist gut für die Praxis, eignet sich aber nicht für die Theorie.

2. Kehren wir denn wieder zur alltäglichen Praxis und zu unserem Zeugen zurück. Der Zeuge vor Gericht spricht seine Beobachtung in Sätzen aus, die Anspruch auf Gültigkeit machen. Auf eindringliches Befragen, vielleicht aber auch ohne solchen Druck, wird sich der Zeuge dazu bequemen, seine Aussage zu qualifizieren. Einmal wird er darauf bestehen, daß er die Vorgänge in allen Einzelheiten gut habe beobachten können. Ein ander Mal wird er einräumen, daß er anfangs zu weit entfernt gewesen, dann aber näher herangegangen sei, um alles genau zu verfolgen. In der Ortsveränderung, im tatsächlichen Bewegungsvollzug kündigt sich wiederum der innige Zusammenhang zwischen sinnlichem Erleben und Beweglichkeit an.

Für jede Beobachtung gibt es einen mehr oder minder gemäßen Standort, gibt es gute oder schlechte Plätze. Ob aber im Parkett oder auf der Galerie, wir sind auf den gleichen Gegenstand hin gerichtet. Was dieser Gegenstand ist, zeigt sich uns stets in perspektivischen Ansichten, zuweilen in klaren, zuweilen in verzerrenden Perspektiven. Im Wechsel der Perspektiven bleibt das Was dasselbe. Die Perspektive zeigt und entstellt zugleich das Was, das uns von der Perspektive fortzieht. Die Größen-Farben-Gestalt-Konstanzen sind die Konstanzen des Was, das sich durch wechselnde Perspektiven als ein und dasselbe in prägnanter Gestalt durchhält. Nie zeigt sich das „Was“ vollständig, nie vollkommen. Jede Ansicht ist nur eine Teil-Ansicht. Darum ist jede einer Ergänzung fähig und bedürftig. Indem wir aus wechselnden Perspektiven auf dasselbe Was hinblicken, in dem wir um den Gegenstand

herumgehen, erleben wir jede Sicht des *Anderen* zugleich als eine Phase unseres eigenen Daseins. Jeder einzelne Moment hat seine Stelle im Kontinuum unseres Werdens. Alles sinnlich Erlebte ist gegenwärtig, d. h. mir gegenwärtig. Der aktuelle Moment, das wandelnde Jetzt meines Werdens ist bestimmt von dem *Andern* her, von dem ich betroffen bin. In seiner Bestimmtheit ist jeder Moment in sich begrenzt, aber nicht abgeschlossen, er ist unganzz. Die innere Zeitform unseres sinnlichen Erlebens ist die des Werdens, in der jede Phase auf andere, vorausgegangene und nachfolgende zu ihrer Ergänzung hinweist.

3. Das *Andere*, die Welt, obwohl eine, zeigt sich doch in eine Vielheit von Dingen gegliedert und in eine Mannigfaltigkeit von Aspekten geschieden. Die Vielheit erscheint zugleich mit der Einheit, die Verschiedenheit zugleich mit der Zusammengehörigkeit. Im Alltag plagt uns kein Zweifel, daß die eine Welt sich in vielen Aspekten, als sichtbare, hörbare, tastbare manifestiert. Man könnte wiederum von Perspektiven sprechen, in denen das *Andere*, als eines und dasselbe sich zeigt, in keiner vollständig und vollkommen. Um Verwirrungen zu vermeiden, ist es jedoch zweckmäßiger, dem Sprachgebrauch folgend, den Ausdruck Perspektive auf den Bereich des Sichtbaren zu beschränken, dagegen beim Übergang von einer Sinnes-Sphäre zur anderen einen neuen Terminus zu verwenden. Wir sprechen von Aspekten. Auch dieses Wort kann seine Herkunft aus dem Bereich des Optischen nicht gut verleugnen. Aber da es als wissenschaftlicher Terminus noch nicht belastet ist, und da es uns vertraut ist zur Bezeichnung wechselnder Beziehungen zu dem gleichen Gegenstand, mögen wir es auch hier dazu benutzen, die Einheit in der Vielheit der Modalitäten zu bezeichnen.

In seiner Unterscheidung von Qualitäten und Modalitäten hat HELMHOLTZ die Möglichkeit des Übergangs von Qualität zu Qualität, von Farbe zu Farbe, von Klang zu Klang anerkannt, zugleich aber auf die Kluft hingewiesen, die Modalität von Modalität, Farben von Klängen, Klänge von Düften trennt. Ihre Verschiedenheit ist leicht zu bemerken, ihre Zusammengehörigkeit schwer zu begreifen.

Im Alltag ist uns allerdings auch die Zusammengehörigkeit kein Problem. Ohne alle Skrupel setzen wir unseren Fuß auf den Boden, bringen wir einen Bissen zum Mund, ergreifen wir ein Werkzeug. Wir sind uns unserer Sache sicher, Kinder und Tiere machen keine Ausnahme. Erfahrung lehrt uns im einzelnen zu unterscheiden. Erfahrung bewegt sich immer nur innerhalb vorgegebener Möglichkeiten, und hilft nur in den so abgesteckten Bahnen die einzelnen Fakten zu entdecken. Das Prinzip der Vereinigung ist auch sicher ein anderes als das bloße Zugleichsein zweier Eindrücke, so etwa, daß häufiges Zusammen-

vorkommen die Erwartung erweckt, es werde sich beim Erscheinen des einen das andere ebenfalls einstellen. Ganz allgemein ist ja das Zusammentreffen gerade auch eine Bedingung des Unterscheidens und Trennens. Überdies lassen sich keineswegs Eindrücke aller Modalitäten beliebig vereinigen. Wir greifen nach Sichtbarem, aber wir betasten nicht Klänge, wir schmecken am Tastbaren, aber wir tasten nicht Geschmäcker.

Nicht vereinigt werden die Reize, nicht die Sinnesorgane und ihre Erregungen, nicht die Sinnesnerven und ihre spezifische Energie, nicht die corticalen Felder, ja nicht die verschiedenen Eindrücke selber. Sie schmelzen ja nicht in eins zusammen, sie überlagern sich nicht, sie bleiben in der Vereinigung getrennt, Farbe bleibt Farbe, und Härte Härte. Die Vereinigung hebt die Verschiedenheit nicht auf. Es ist dasselbe farbige Ding, das ich sehen und betasten kann. Das Ding betaste ich, nicht die Farbe. Ich ergreife meinen Bleistift, nicht das Gelbe. Was die Aspekte einigt, ist das Was, das sich zugleich in dem einen und dem andern zeigen kann, in keinem vollständig und daher in bestimmter Weise ergänzungsfähig und ergänzungsbedürftig. Ermöglicht wird die Vereinigung des Verschiedenen dadurch, daß ich in der Vielheit meiner Sinne als einer und derselbe auf das *Andere* als ein und dasselbe gerichtet bin.

Das Gemeinsame ist nicht auf das beschränkt, was von altersher als *sensus communis* bezeichnet worden ist: Größe und Gestalt, Ruhe und Bewegung, Einheit und Anzahl. Es erschöpft sich auch nicht in den neuerdings als intermodale Qualitäten bezeichneten Phänomenen. Die intermodalen Qualitäten scheinen die Kluft zwischen den Modalitäten zu schließen; ein gleiches Moment, die Helligkeit z. B., soll in verschiedenen Sinnessphären wiederkehren. Wie dem auch sei, ungelöst bleibt immer noch das prinzipielle Problem, die Einheit der Sinne zu begreifen, ohne ihre Verschiedenheit aufzuheben. Die ARISTOTELISCHE Lehre der *κοινή αἰσθησις* entdeckt ein Gemeinsames insofern ein Gegenstand durch mehrere Sinne in gleicher Weise bestimmt werden kann¹. Wie weit aber die Bestimmung innerhalb einer Sphäre reichen mag, die Sphäre als solche ist unanz und ergänzungsbedürftig; sie erfaßt das *Andere* nur in einem seiner Aspekte, d. h. als weiterer Bestimmungsfähig. Das *Andere* ist das allen Sinnen Gemeinsame. Doch vernimmt es jeder in spezifischer Weise. Nicht der einzelne Sinn vernimmt, sondern der Erlebende durch einen oder mehrere seiner Sinne. Potentiell sind wir in mannigfacher Weise auf das *Andere* gerichtet. Das Aktuelle ist stets nur eine begrenzte Realisierung des Möglichen; es

¹ Vgl. ARISTOTELES: De anima, 425a 14ff. An späterer Stelle, 426 b 8 ff., hat ARISTOTELES auch die Frage aufgeworfen, was uns instand setzt, da wir doch „weiß“ und „süß“ unterscheiden, zu bemerken, daß sie sich unterscheiden.

wird in seiner Begrenztheit erlebt, d. h. stets mit der Möglichkeit weiterer Aktualisierung.

4. Die Sinnessphären unterscheiden sich nicht nur im Gegenständlichen, als Farben, Klänge und Düfte. Sie unterscheiden sich auch in der Weise des Kontakts, der mich an das *Andere* bindet. Wie das *Andere*, so erlebe ich auch mich selbst in wechselnden Aspekten, in jeder Sphäre bin ich in spezifischer Weise von ihm betroffen.

In den Straßen einer Stadt begegnen uns viele Menschen. Es ist uns nicht verwehrt sie anzuschauen, wir würden aber schlecht ankommen, wenn wir es uns einfallen ließen, auf ein Mädchen, das uns gefällt, zuzugehen, sie zu umarmen, zu küssen, zu berühren. Die Konvention schafft solche Regeln nicht willkürlich. Indem sie im einzelnen formuliert und formalisiert, was zulässig oder verboten ist, folgt sie den vorgegebenen Unterschieden der modalen Kontakte. Niemand empfängt noch braucht Unterricht, um sich über die Verschiedenheiten der Kontakte gewiß zu sein. Darum drängt es uns ja in vielen Fällen nicht in der Distanz des Ansehens zu bleiben, sondern zur Unmittelbarkeit und Nahe der Berührung zu gelangen, in anderen wieder sträuben wir uns mit allen Kräften gegen eine Berührung. Das gebrannte Kind lernt, daß gewisse Gegenstände, die man ungestraft aus der Entfernung betrachten kann, in der Berührung andere höchst unliebsame Energien entfalten. Hier ist es wieder wichtig, das, was die Erfahrung lehrte, von dem zu unterscheiden, was das Lernen aus Erfahrung ermöglichte. Möglich wird diese bestimmte Erfahrung, weil dem Kind im Erleben dasselbe „Was“ in wechselnden Aspekten erscheint, weil das Kind „weiß“, daß derselbe Gegenstand, den es sieht, auch der Berührung zugänglich ist; weil es ferner sich selbst im Wechsel der Aspekte als dasselbe Wesen erlebt, das von demselben Gegenstand in wechselnder Weise betroffen wird. Alles dies gehört zum immanenten Gehalt des sinnlichen Erlebens, es stammt nicht aus der Erfahrung, sondern fundiert sie. Die Einheit der Erfahrung ist nicht das Ergebnis der Zusammensetzung von ursprünglich Getrenntem. Vereinigen läßt sich nur, was zusammengehört, d. h. das, was sich in der Eigenart seines Daseins selbst als Teil oder als die Besonderung eines umfassenden Ganzen ausweist. Sinn entfaltet sich in die Vielheit der Sinne. Die Vielheit der Modalitäten ist durchwaltet von der Einheit des sinnlichen Erlebens. Indem sich in der Vielheit der Modalitäten das *Andere* in wechselnden Aspekten und Perspektiven zeigt, erfasse ich mich selbst in wechselnder Weise des Betroffenseins. Auch mein eigenes Dasein ist nur in den wechselnden Phasen meines Werdens, nur in Aspekten gegeben, in jedem einzelnen unvollständig und daher jeweils der Ergänzung fähig und bedürftig.

5. In den verschiedenen Modi des Kontakts hat jede Modalität eine ihr eigentümliche soziologische Funktion, die sich in einem fünften

Axiom des Alltags deutlich ausspricht. Wir gehen in einen Laden etwas zu kaufen. In der Praxis des Alltags ist das — von Ausnahmezeiten abgesehen — einfach genug. Ein Kind kann zum Bäcker geschickt werden, ein Brot zu holen. Man wird gerne einräumen, daß zum vollen Verstandnis der verzwickten Methoden unserer ökonomischen Organisation ein intensives Studium notwendig ist. Der elementare Vorgang des Tauschens jedoch, auf dem letzten Endes diese ganze Organisation beruht, scheint jedem mühelos begreiflich zu sein. Gleichwohl birgt die Tausch-Handlung, so selbstverständlich sie sich im praktischen Vollzug darstellt, eine fast unübersehbare Fülle psychologischer Probleme.

Die Aufmerksamkeit der am Tausch Beteiligten ist allerdings auf die konkrete Transaktion und ihre Gegenstände beschränkt. Die Unterscheidung von Tauschbarem und Unveräußerlichem kümmert sie nicht; sie wundern sich nicht darüber, daß man eine Handlung gemeinsam vornehmen kann. Die „Wahrnehmung des fremden Ich“ ist ihnen kein Problem. Käufer und Verkäufer werden schwerlich auf den Gedanken verfallen, daß ihr Gegenüber einer andern Welt, einer Außenwelt angehöre, in die sie sich nach außen versetzte Empfindungen wechselseitig zureichen. Käufer und Verkäufer handeln in der Gewißheit, daß sie jeder für sich, und doch zusammen, dieselben Gegenstände sehen, ergreifen, sich aushändigen können. In dem einfachen und alltäglichen Geschäft des Tauschens ist jeder der Beteiligten auf etwas gerichtet, das als ein von beiden Verschiedenes, eine einheitliche Handlung erlaubt. In der Verschiedenheit ihrer Rollen, als Käufer und Verkäufer, im wechselseitigen Geber und Nehmen, vollbringen sie als Partner an demselben Gegenstand eine gemeinsame Aktion. Im Wechsel der Besitzer bleibt der Gegenstand derselbe. Reize und Empfindungen können wir nicht gemeinsam haben, sie können nicht von Hand zu Hand übergehen; wohl aber kann es der Gegenstand, den ich als das Andere, von mir Verschiedene, trennbar und beweglich erlebe. Zusammen sehen wir denselben Gegenstand. Das Miteinandersein und Miteinandersein-können wird im Alltag als elementares Faktum hingenommen.

Wie könnte es auch anders sein, wenn es richtig ist, daß sich im sinnlichen Erleben die Welt uns eröffnet, daß ich mich *und* die Welt erlebe, mich in der Welt finde, daß sich das umfassende *Andere* in viele Teile gliedert, daß ich unter diesen Teilen solche antreffe, die sich zu meinen Intentionen sinnvoll verhalten, und solche, die es nicht tun. An der sinnvollen Antwort lernen wir andere erlebende Wesen zu unterscheiden von bloßen Sachen, die einer sinnvollen Antwort und spontanen Cooperation ermangeln. Ursprünglich ist die Richtung zur Partnerschaft: zusammen, d. i. mit-einander oder gegen-einander auf etwas gerichtet zu sein. Ich erkenne das „fremde Ich“ nicht gegenständlich und in objektivierender Betrachtung, sondern erfahre es in

meiner Aktion. Das „fremde Ich“ erlebe ich als Partner meiner eigenen Intentionen; wir begegnen uns auf dem gleichen Wege in sinnvollem Zusammenwirken oder sinnvollem Widerstreben. Mit dem Andern, unserem Mitmenschen finden wir uns in *einer* Welt und gemeinsam auf ein Drittes hin ausgerichtet. Um den Andern zu verstehen, um mich mit ihm zu verstehen, bedarf es eines Dritten, auf das wir uns gemeinsam richten können. Wir verstehen uns mit dem Andern über etwas. Auch Liebende sprechen miteinander. Die Stille der Nacht kann nicht in den Tag hineindauern, Schweigen würde zum Verstummen. Der Sichten also sind viele, aber durch die ihm eigene Sicht erfaßt jeder denselben Gegenstand, das *Andere* als das *Andere*. Im medizinischen Kolleg richten sich viele Augen auf denselben Kranken; alle, die im selben Hörsaal beisammen sind, hören dieselben Worte.

Freunde billiger Skepsis sind geneigt einzuwenden, es gäbe keine Garantie dafür, daß wir tatsächlich denselben Gegenstand sähen. Dieser Einwand widerlegt sich durch seine Behauptung. Denn der Skeptiker wendet sich ja an den Hörer mit dem Anspruch, daß seine Worte, so wie er sie spricht, in ihrer akustischen Gestalt vernommen und in ihrem Sinn verstanden werden können. Der Skeptiker wechselt die Sicht mit dem Gesehenen. Die Perspektiven, in denen sich das „Was“ des Gegenstandes für jeden von uns abschattet, sind verschieden. Jede Sicht hat eine ihr durch aktuelle und historische Bedingungen eigentümliche Begrenztheit. Trotz dieser mit den Sichten variierenden Begrenztheit sehen wir zusammen dasselbe. Es hat ja auch der im Tausch geforderte Preis nicht die gleiche Bedeutung für verschiedene Käufer. Obwohl beiden der Gegenstand in verschiedenem Maße begehrenswert erscheint, sehen sie doch denselben Gegenstand, und obwohl für beide, ja nach ihrem Vermögen, ein bestimmter Betrag einen verschiedenen Wert hat, begreifen ihn beide doch als dieselbe Menge monetärer Einheiten.

Ohne die Verschiedenheiten der Sichten desselben Gegenstandes gäbe es nicht das Verhältnis von Lehrendem und Lernendem. Der Lehrer vermittelt ja dem Schüler eine bessere Sicht und zuletzt eine tiefere Einsicht in das Was des Gegenstandes. Verschiedenheit der Sichten ist die praktische Voraussetzung einer sinnvollen Unterhaltung über einen Gegenstand. In all diesen Verhältnissen, im Tauschen wie im Lehren und der alltäglichen Unterhaltung, zeigt sich das gleiche Phänomen, daß wir, als Viele, miteinander dasselbe sehen können.

Der geordnete Tausch von Dingen, wie der vernünftige Austausch von Gedanken, beide fordern eine gewisse Indifferenz dem Gegenstand gegenüber. Es gibt Dinge, die uns unverkäuflich sind, Sachen, über die wir nicht reden können. Es gibt, schon in der Norm, Verhältnisse, in denen wir, persönlich zu sehr engagiert, keinen Weg mehr zum Verständnis mit dem Andern haben. Im pathologischen Fall, in der

Psychose, bricht die Möglichkeit des Verständnisses zusammen. Die Welt wird nicht mehr in einer neutralen Ordnung erlebt, die es erlaubt, in Distanz zum Gegenstand, in freier Indifferenz den Platz mit einem andern (Menschen) zu wechseln, den Standpunkt zu tauschen, gemeinsam zu agieren.

III.

Modalitäten können getrennt voneinander und vereinzelt, als Ge-
sichts- und Gehör-Empfindungen etwa, dargestellt werden. Als Aspekte
wollen die Bereiche des sinnlichen Erlebens zueinander in Beziehung
gebracht und miteinander verglichen werden. Vor einer Reihe von
Jahren habe ich damit begonnen, Sehen und Hören als Welt-Aspekte
zu vergleichen¹. Die Veranlassung war auch damals eine alltägliche
Erfahrung: die Ubiquität des Tanzes in allen Kulturen und die durch-
gehende Zuordnung der tänzerischen Bewegung zum rythmischen
Klang. Diese Beziehung kann nur als ein Sinn-Gesetz des Erlebens
verstanden werden. Dem im rhythmischen Klang sich darbietenden
Aspekt der Welt entspricht ein eigentümlicher Modus des erlebten
Raumes, des Kontaktes und der Bewegung. Auf den in jener Arbeit
begonnenen Vergleich von Farben und Klang sei hier hingewiesen und
einiges zur Ergänzung begefügt.

1. Farbe ist für das Erleben ein Attribut der Dinge, Klang ihre Äuße-
rung. Farben haften, Klänge lösen sich ab, können als solche ver-
nommen werden. Wir sehen das Orchester, wir hören die Symphonie.
Die Spieler und ihre Instrumente sind und bleiben nebeneinander,
getrennt; die Klänge dringen in das Miteinander der Akkorde. Das
Auge gibt uns die Struktur der Welt, das Skelet der Dinge; mit dem
Ohr vernehmen wir ihren Herzschlag, ihren Puls. Die Sprache liebt
es darum Farben adjektivisch zu bezeichnen, Klänge durch das Verb.

2. Wir sehen dieselben Dinge wieder, oder können es doch tun,
wir hören niemals wieder denselben Ton, er ist vergangen. Farbe ist
beständig, Klang dauert, entsteht und vergeht, solange er dauert.
Öffne ich am Morgen meine Augen, so fällt mein Blick auf dieselben
Dinge, die ich am Abend um mich gesehen. Da ist dasselbe Zimmer,
dasselbe Haus, dieselbe Straße, derselbe Ort. Die Worte aber, die ge-
sprochen wurden, sind verweht mit dem Augenblick, der sie erzeugt.
Wir begrüßen uns wieder und wieder mit dem gleichen Gruß, aber es
ist stets eine neue Begrüßung, gültig für diesen Tag und diese Stunde.

Das Auge denn ist der Sinn des Identifizierens und Stabilisierens,
das Ohr ein Organ, die Aktualität des Geschehens zu vernehmen. Es
besteht eine phänomenale zeitliche Co-Existenz von Klang und Hören,
während das Sichtbare in einer eigentümlichen Weise zeit-indifferent ist
gegen den Blick, der auf ihm ruhen, sich von ihm abwenden und zu ihm

¹ STRAUS, E.: Nervenarzt 1930.

zurückkehren kann. Vom innern Ohr nehmen Cochlearis und Vestibularis ihren gemeinsamen Ausgang. Jedoch nicht aus Wohnungsnot sind sie in Schnecke und Bogengängen eng zusammen behaust. Sie sind beide Teile *eines* Organs, des Aktual-Organ¹. Die Aktualität der Geräusche ist vordringlicher als das Vernehmen von reinen Klanggestalten. Es gibt ja noch unter den Menschen nicht wenige, denen das musikalische Gehör und das musikalische Gedächtnis versagt ist. Im Hören sind wir auf Aktuelles gerichtet. Der Cochlearis orientiert uns darüber, wie die Umwelt aktuell auf uns gerichtet ist, der Vestibularis richtet uns aktuell auf die Umwelt aus.

3. Die Formen der Zeitlichkeit selber, das Beharren im Sichtbaren, das Dauern im Hörbaren, sind verschieden. Ich sehe die Uhr vor mir, ihr Anblick beharrt, aber ich hore ihr ununterbrochenes Ticken als ein immer erneutes Geschehen. Dementsprechend erfahre ich Bewegung im Optischen als Ortswechsel eines Identischen, im Akustischen als Zeitfolge von Wechselndem, z. B. als Folge von Tönen in einer Melodie, in einem musikalischen Satz, den die englische Sprache charakteristischerweise „Movement“ nennt.

4. Im Sichtbaren ordnet sich die Vielheit im Nebeneinander, das ein Auseinander ist. Die Dinge zeigen sich im Continuum eines sie und uns umfassenden Horizontes. Im Hörbaren gibt es keinen erfüllten Horizont. Geräusche und Klänge erscheinen als einzelne oder als einzelne Gruppen, sie ordnen sich im Nacheinander und Miteinander. Die Grenze sichtbarer Dinge ist räumlich, die hörbarer zeitlich. Die Kontur scheidet Ding von Ding, der Akkord bindet Klang zu Klang.

Im Ganzen des Horizontes muß das Auge Ding von Ding trennen und lösen, das Ganze in Teile gliedern. Das Auge verfährt vorwiegend analytisch. Die einzeln auftauchenden Klänge bindet das Ohr als Teile eines Satzes, einer Melodie zusammen. Das Ohr ist ein vorwiegend synthetischer Sinn. Im Optischen können Anfang und Ende simultan faßbar sein; im Optischen ist daher endliche Größe faßbar und vergleichbar. Wir zählen Größe und Anzahl. Im Akustischen vernehmen wir Akzent und Rhythmus der Gliederung; wir erfassen ein metron, ein Meter, wie im Englischen das Versmaß heißt. Im Optischen gibt es Vervielfältigung, im Akustischen Wiederholung. Weil im Erklängen Anfang und Ende nicht simultan gegeben sind, weist das Gegenwärtige rückwärts und vorwärts; das einzelne, als Teil gegenwärtig, will als Glied eines Ganzen verstanden sein.

5. Das optische Kontinuum setzt sich in die qualitätserfüllte Dunkelheit fort. Das Dunkel ist sichtbar in anderer Weise als die Stille hörbar ist. Jeder Sinn hat eine ihm eigentümliche Form der Leere.

¹ Zu ihm gehört noch als drittes Glied bei manchen Gattungen das Lateralorgan, die Seitenlinie der Fische.

6. Im Sichtbaren erscheint das Andere im Abstand, dort, gegenüber. Die vielen „Dort“ bestimmen mein Hier als wandelbaren Aufenthalt. Geräusch und Klang dagegen erfüllen den Raum, dringen auf mich zu. Im offenen Horizont des ruhenden optischen Kontinuums kann ich mich auf das *Andere* richten, mich auf es zu bewegen. Das Andere liegt als Ziel vor mir; ich sehe es im gegenwärtigen Augenblick, aber als einen Punkt, den ich noch nicht erreicht habe, aber erreichen kann und werde. Das Dort steht als Zukünftiges vor mir, der optische Raum ist zukunfts-offen. Der Klang dagegen erfaßt mich jeweils in diesem Augenblick, er ist gegenwärtig und bestimmt die aktuelle Einzigkeit meines Jetzt. Höre ich, so habe ich schon gehört.

7. Im Sehen richte ich mich aktiv auf das Sichtbare; ich „werfe meinen Blick“ auf etwas. Im Hören aber vernehme ich; die Klänge kommen auf mich zu, sie zwingen mich. Im Hören deutet sich das Gehorchen an. Wie das Deutsche Horen und Ge-horchen zusammenbindet, so das Griechische ἀκούειν und ὑπακούειν, das Lateinische (und viele romanische Sprachen) das audire und ob-audire, das Russische slishim und posloucham. Die Sprache weiß davon, daß jede Modalität ihren besonderen Modus des Kontakts, ihre spezifische Pathik hat; sie weiß von der Aktivität des Sehens und der überwältigenden Macht des Klanges. Sie weiß auch, daß unser Blick, der sich auf das Andere richtet, einem andern Blick begegnen kann, frei begegnen oder ihm ausweichen, ja ihn nicht ertragen kann. Der Psychopathologe wird noch mehr von der Umkehrung der Richtung im Sehen zu sagen wissen, von den Augen, die von überall her den Cocain-Berauschten drohend und verfolgend anblicken, oder von den Augen, die aus den RORSCHACH-Bildern hervorschauen. In all dem wird die eigentümliche Freiheit und Gebundenheit, das Machtverhältnis offenbar, das in jedes sinnliche Erleben eingeht, mit jeder Modalität variiert, und im Pathologischen mit verstärkter Gewalt auftaucht.

Die Unterschiede der Aspekte bestehen, wie immer die Physiologie das Verhältnis von Reiz und Erregung, die Fortleitung der Erregungen betrachten mag. Der Vorrang des Sehens und des Sichtbaren hat es zum Vor-bild unserer Weltdeutung und unseres Selbstverständnisses werden lassen. Im Sehen freilich bin ich normalerweise bei dem *Anderen*, sehe die Gegenstände in ihrer Beziehung zueinander, in ihrer Eigenständigkeit. Wir vergessen leicht den ursprünglichen Sinn von Gegenstand oder Objekt. Wir sprechen von objektiven Feststellungen und meinen dabei eine erkennende Betrachtung, in der die elementare Beziehung auf das *Andere* bereits aufgelöst ist. Unser Begriffs-System, unsere Ein-Sicht, ist vorwiegend — wenn nicht ausschließlich — vom Optischen her konstruiert. Dieser Konstruktion unterworfen werden die übrigen Aspekte in ihrer ihnen eigenen Struktur verkannt.

Zeigt sich das *Andere* dem Sehenden im Abstand, dringt es als Klang auf den Hörenden zu, dem Tastenden ist es unmittelbar gegenwärtig. Jedes Berühren ist zugleich ein Berührt-werden; was ich berühre, rührt mich an und kann an mich rühren in der ganzen Skala der Rührungen, die vom Grausen und Schauer bis zum Erzittern in Wollust reichen. Die sprachlichen Ausdrücke schwanken dementsprechend zwischen transitiven und intransitiven Bedeutungen. Fühle ich etwas, so fühle ich zugleich (mich selbst). Im Fassen und Greifen kann es mir geschehen, daß ich selbst ergriffen werde und ergriffen bin. Wie im Deutschen, so ist es auch in anderen Sprachen. Dem deutschen Wort berühren entspricht das englische: to touch; wie Berührung in Rührung umschlagen kann, so wandelt sich das touching im Sinne des Berührens zum touching im Sinne des Rührenden. Unter keinem andern Aspekt ist die Wechselseitigkeit der Beziehung zum *Andern* so deutlich wie in der Tastsphäre.

Sie hat eine bedeutsame soziologische Konsequenz. Die unmittelbare Wechselseitigkeit begrenzt die Möglichkeit der Teilnahme. Im umfassenden Horizont des Sichtbaren können wir uns gemeinsam auf etwas richten; der Ton, der, von der Schallquelle abgelöst, den Raum erfüllt, umfaßt uns alle. Die unmittelbare Wechselseitigkeit der Berührung aber begrenzt die Gemeinschaft auf je 2 Partner. Der Tastsinn ist ein exklusiver Sinn. Was Du ergreifen willst, muß ich zuvor loslassen. In drastischer Weise nutzt die Sprache die Exklusivität des Tastsinnes, um den Eigentums-Anspruch zu bezeichnen. Sie spricht vom Be-sitzen, vom pos-sedere. Der Tastsinn ist der Sinn des ausgeschlossenen Dritten.

Die unmittelbare Wechselseitigkeit begrenzt Tasteindrücke noch in einer anderen Weise. Tasteindrücke sind fragmentarisch, sie erfassen ein Hier ohne Dort, ein Hier im Horizont der Leere. Diese Leere kann sich im Weitertasten mit neuen Fragmenten des *Anderen* erfüllen, aber der nächste tastende Schritt kann auch ins Bodenlose führen. Umgeben von solcher mit Vernichtung drohender Leere, klammern wir uns an das noch greifbare Gegenwartige, suchen wir in beklemmender Angst einen Halt, den wir nicht loszulassen wagen. Die Unmittelbarkeit des Tastens ist mit einer hohen Prämie belastet.

Die tastende Hand muß das *Andere* immer von neuem anlangen, greifen und loslassen. Sinnlichkeit und Beweglichkeit sind in der Tastsphäre in besonders markanter Weise zugeordnet. Wir lassen unsere Finger über die Tischfläche gleiten und erfassen die Glätte als Beschaffenheit des Gegenstandes. Der Tasteindruck geht aus dem Bewegungsvollzug hervor. Im Ruhen der Tast-Bewegung erlischt der Tast-Eindruck¹.

¹ Vgl. KATZ, D.: Der Aufbau der Tastwelt. Leipzig 1925.

Im unmittelbaren, ausschließenden, im wechselseitigen Erfassen ist der Tastsinn das Medium leiblicher Gemeinschaft vor allen anderen. Das Fassen und Greifen will nicht zum Stillstand kommen. Das zärtliche Berühren ist ein endloser Prozeß der Annäherung, eigentlich des Nahe-Kommens und Zurückweichens. Wir müssen in die Ferne zurücktreten, um die Nahe zu gewinnen. Auch die geschlechtliche Umarmung ist ein Crescendo des Naherns und Entfernens, das im Orgasmus gipfelt und abreißt. Gemeinschaft ist Ereignis, nicht Zustand.

Die Wechselseitigkeit des Berührens und Berührt-werdens ist nur selten vollkommen. In solchen seltenen Begegnungen finden wir uns aufs tiefste ergriffen, erfahren wir mit und durch den andern die Einzigkeit und Fülle unserer Existenz.

Ganz anders im Hantieren mit Dingen und Geraten. Da sind wir auf die Sachen gerichtet. Ermüden wir in unserer Arbeit, kann ein Anderer uns ablosen. So auch im prüfenden Betasten, das in einem greifbaren Resultat, einer „Feststellung“ endet. Das Festgestellte ist wiederholbar. In der Wechselseitigkeit zärtlicher Berührung kommt es zu keiner Feststellung. Im unendlichen Prozeß der Annäherung sind wir, du und ich, unvertretbar, kein Anderer kann deine oder meine Stelle einnehmen. Der Arzt, der in der Untersuchung zu einer Feststellung gekommen ist, kann Andere anleiten, den gleichen Befund zu erheben, ein Anderer kann seine Stelle einnehmen. Arzt und Kranker begegnen sich nicht als Ich und Du, sondern in bestimmten Rollen, in Funktionen von allgemeinem Charakter. Der Kranke entblößt sich vor dem Andern, weil er ein Arzt ist; der Arzt berührt den Andern als Patienten, dessen Leib unter seinen untersuchenden Händen zu einem Körper wird, an dem man Feststellungen machen kann. Wechselseitigkeit und Unmittelbarkeit sind suspendiert; das Physiognomische ist abgeblendet. Der hippokratische Eid fordert die distanzierte Haltung des Erkennenden trotz der Intimität der Berührung. An den physiologischen Beziehungen von Reiz und Erregung, an der Fortleitung der Erregung, an dem Tastvorgang als solchem hat sich nichts geändert. Verändert ist die Einstellung, mit ihr die Richtung auf das *Andere*, und damit wandelt sich der Gegenstand selbst.

Die Wechselseitigkeit des Tastens kann nach 2 Richtungen hin variieren. Einmal zum prüfenden Betasten, in dem, wie eben bemerkt, das Erfassen auf den Gegenstand hin gerichtet ist, dann aber auf ein Angerührt-werden, in dem ein Strahl des Geschehens vom *Andern* her auf mich hingelenkt ist. Im aktiven Betasten fungiert die Hand als Werkzeug, durch das ich Auskunft über Beschaffenheit des Gegenstandes erlange. Hierüber kann ich meine Meinung mit Andern austauschen. Die Dualität des Tastens ist erweitert zu der Möglichkeit gemeinsamen Wahrnehmers, einer Gemeinschaft, die allerdings hinter der im Sicht-

baren und Hörbaren möglichen durch den Mangel an Simultaneität zurückbleibt. In der Passivität des Angerührtwerdens dagegen erfahre ich meinen Leib in seiner Empfindlichkeit, seiner Bedrohtheit, seiner Ohnmacht, seiner Bloße. Je mächtiger das *Andere* auf mich eindringt, je mehr ich von ihm überwältigt werde, desto mehr sinke ich in die Verlassenheit und Verlorenheit meiner Existenz zurück. Auch der Schmerz ist nicht bloße Zustandlichkeit. Auch in ihm besteht noch ein Ich-Welt-Verhältnis. Im Schmerz, in dem uns Hören und Sehen vergeht, in dem also die Dinge nicht mehr in ihrer Eigenart vernehmbar sind, dringt die Welt auf uns ein, bannt uns in unsern Leib, den sie uns doch zugleich entfremdet.

Keine der Modalitäten spielt nur in einer einzigen Tonart. Doch ist in jeder einzelnen das Grundthema Ich-und-das-*Andere* in spezifischer Weise so variiert, daß im Sichtbaren das Beharrende, im Hörbaren das Aktuelle, in der Tastsphäre das Wechselseitige, im Felde von Geruch und Geschmack das Physiognomische, im Schmerz das Macht-Verhältnis vorherrscht. Die Modalitäten sind in ihrer Gesamtheit in eine breite Skala zu ordnen, die vom Sichtbaren hinüber zum Schmerz reicht. In diesem Spektrum der Sinne variieren die Aspekte in bezug auf. Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Richtung, Grenze, Distanz, Bewegung, Physiognomie, Gemeinschaft, Freiheit und Gebundenheit, Kontakt, Gegenständlichkeit, Zählbarekeit, Teilbarkeit, Meßbarkeit, Leer-Formen, Möglichkeit der Abstraktion, der Erinnerung, der Mitteilbarkeit. Am einen Ende der Skala überwiegt die Einsicht, am andern der Eindruck; dort findet sich das gemeinsam Mitteilbare und die Mitteilung im geformten Wortlaut und Schrift, hier die Einsamkeit des Schmerzes, der sich zuletzt nur noch im ungeformten Klagelaut und Schrei äußern kann. ♣

Jeder Sinn dient oder versagt sich der geistigen Existenz des Menschen auf seine Weise. Künste haben sich nur im Gebiet des Sichtbaren und Hörbaren entwickelt. Von dort nimmt auch das wissenschaftliche Denken seinen Ausgang. Wissenschaft und Künste sind nur dort möglich, wo wir uns aktiv auf das *Andere* richten, es von uns abgrenzen können, wo wir das Was vom Dies zu trennen vermögen, und das Was in seiner Ordnung und seinem Zusammenhang zu erfassen imstande sind. Solche Möglichkeiten schwinden, wo wir selbst zu stark betroffen sind. Das kann zuweilen schon im Aspekt des Sichtbaren geschehen, es geschieht in der Regel am andern Ende des sensorischen Spektrums. Angst, Erregung, Schmerz sind keine der Meditation günstigen Umstände. Im unbekannten nachtllichen Wald schrumpft meine Reichweite, die Dinge rücken mir auf den Leib, die Richtung schlägt um auf mich zu, die Physiognomie der Umgebung ist verändert und mit ihr die Gestalt der Gegenstände. Als zusammenfassende These können

wir sagen: Unsere alltägliche Welt formt sich im Medium des sinnlichen Erlebens und gemäß der Eigenart der Modalitäten. Halluzinationen entstehen im Medium entstalteter Modalitäten. Sie erscheinen dort, wo die Ich-Welt-Beziehungen pathologisch abgewandelt sind. Die Ursachen der pathologischen Veränderungen können mannigfache sein, peripher oder zentral angreifen. Die schwersten Störungen sind zu erwarten, wo die Ich-Welt-Beziehungen am tiefsten verändert sind, wo in einer pathologischen Weise des Betroffenseins im Verhältnis zum *Anderm* Richtung, Distanz und Grenze so verändert sind, daß das *Andere* in gleichsam neuen Aspekten erscheint.

Im Betroffensein entscheidet sich die Wirklichkeit der Erlebnisse. Wirklichkeit ist ja kein Moment, das in irgendeiner Weise an dem Erlebnisgehalt erst abgehoben wird. Sinnliche Wirklichkeit wird nicht im Nach-Denken erschlossen, sie wird nicht an irgendwelchen Kennzeichen abgelesen, sie wird nicht als gesetzmäßige Ordnung des Geschehens beurteilt, sie ist nicht ein nachträglicher Zusatz zu Sinnes-Daten, sie ist ein ursprüngliches und untrennliches Moment des sinnlichen Erlebens selbst. Sinnliches Erleben und Erleben von Wirklichem sind eines und dasselbe. Erschlossen wird die Unwirklichkeit, der Schein, die Täuschung. Die Negation ist eine Leistung der kritischen Besinnung, die aber erst nachträglich in der Abstraktion, in der Lösung von der Unmittelbarkeit des sinnlichen Erlebens vollzogen wird. Sie richtet sich auf die Ordnung und Zusammenhänge der Dinge und beurteilt von dort her die Gültigkeit der Erlebnisse. In sinnlichen Erleben aber handelt es sich nicht um Gültigkeit nach allgemeinen Regeln. Die Wirklichkeit des sinnlichen Erlebens bedarf keiner nachträglichen Rechtfertigung. Sie ist vor dem Zweifel. Ihr Ausweis ist das sinnliche Erleben selbst, d. h. mein Betroffensein, die Zugehörigkeit eines Ereignisses zu meinem Dasein. Das *Andere* ist wirklich, insofern es mich betrifft und betroffen hat. In den pathologischen Veränderungen meines Betroffenseins formen sich Gebilde mit Wirklichkeits-, mit Sinnlichkeits-Charakter, die den normalen ähneln, sich aber von ihnen so unterscheiden wie die „Stimmen“ von sprachlichen Äußerungen. Was die Ästhesiologie zum Verständnis der Sinnestäuschungen beitragen kann, sei noch an einigen Beispielen erläutert.

IV.

1. Im alkoholischen Delir ist die Modalität des Sehens in charakteristischer Weise entstellt. Das Optische ist der Bereich der Stabilisierung und Identifizierung, das alkoholische Delir ist gekennzeichnet durch Destabilisierung und Verlust der Identifizierung. Die De-Stabilisierung betrifft die Raumstrukturen im ganzen und die sichtbaren Dinge im einzelnen. Man mag zur Erklärung auf die Störungen des Gleichgewichts-

apparates hinweisen; diese mögen denn wohl auch die Beziehungen auf das *Andere* im optischen Aspekt beeinflussen, aber sie können doch nicht die Gesamtheit der halluzinatorischen Symptome erklären. Es finden sich ja analoge Auflösungen der Stabilität, ein Flüssigwerden der Konturen, eine Paramorphose und kaleidoskopisches Gleiten auch bei Intoxikationen, die den Gleichgewichtsapparat weniger in Mitleidenschaft ziehen. Die Bewegungs-Unruhe der Gesichtstäuschungen steht, wie auch die Mescaline-Versuche zeigen, in keinem einfachen Abhängigkeits-Verhältnis zur motorischen Erregung¹.

Vom Sehen gilt normalerweise, daß wir bei den Dingen sind; diese Einstellung verschwindet auch im Delir nicht ganz. Der Delirant findet sich zwar häufig in einer grausigen Umgebung, die ihn mit furchtbaren Peinigungen bedroht. Doch ist die Szene meist nicht egozentrisch komponiert. Er wird Zeuge des Schrecklichen, das auch ihn erfaßt, aber doch nicht auf ihn allein gerichtet ist, nicht ihm vor allen andern ausschließlich gilt. Damit stimmt gut überein, daß der Alkoholdelirant ansprechbar bleibt und im erhaltenen Kontakt suggestibel ist, im Gegensatz zu dem „besonnenen“ Alkoholhalluzinanten, der ganz unter dem Eindruck der über und gegen ihn konversierenden Stimmen steht. Es mag hier daran erinnert werden, daß auch die akustischen Erlebnisse im Mescaline- und Haschisch-Rausch zumeist keine Pointierung auf den Berauschten hin aufweisen. Klänge erfüllen und durchdringen den Raum; sie haben oft einen schwelgerischen, „kosmischen“ Charakter, sie erfassen den Hörenden, dringen in ihn ein, so daß er sich eins fühlt mit der musikalischen Bewegung. Diese Verschmelzung ist in scharfem Kontrast zu der Aussonderung und Absonderung des von Stimmen Verfolgten. Offenbar sind in beiden Gruppen verschiedene Variationen des Betroffenseins, der Beziehungen des Ich zu dem *Anderen* wirksam.

Im traumhaften Charakter des Delirs sind die De-Stabilisierung und der Verlust der Identifizierung wiederzuerkennen. Das Unstete, der metamorphotische Wandel scheidet Traumgebilde von der Festigkeit und Beständigkeit der Dinge, denen wir im wachen Dasein begegnen. So sicher wir nach dem Erwachen wachen Tag und Traumwelt unterscheiden, die Frage, was uns im wachen Erleben solche Scheidung ermöglicht, wie also das Wachsein sich selbst erfaßt, diese Frage ist nicht leicht beantwortet. Doch dies wenigstens ist gewiß, daß wir am Morgen dort wieder anknüpfen, wo wir am Abend den Faden fallen ließen. Ein wacher Tag reiht sich als Fortsetzung an den andern; die Träume einer Nacht stehen nicht in manifestem Zusammenhang mit denen der vergangenen Nächte. Jedoch nicht nur die Folge der Tage bilden eine stete Reihe, jeder Augenblick des wachen sinnlichen

¹ Vgl. MAYER-GROSS: Psychopathologie und Klinik der Trugwahrnehmungen. In BUMKES Handbuch der Psychiatrie, Bd. I, S. 449.

Erlebens steht in einem Kontinuum, aus dem er nicht fortgerückt werden kann. In meiner Erinnerung kann ich mich um Jahrzehnte zurückversetzen, im wachen sinnlichen Erleben kann ich nur von Gegenwart zu Gegenwart in die Zukunft vorrücken. Im Begriff kann ich Minuten, Stunden, Jahrhunderte in eines fassen. Im wachen Erleben bleibe ich an die eine Zeitstelle gebunden; sie allein hat den Charakter der Wirklichkeit, nämlich der Wirklichkeit in dem Werden meines Daseins. In meiner Phantasie kann ich in einem Sprung über den Ozean setzen. Im wachen sinnlichen Erleben gibt es keine Sprünge. Um an die Tür meines Zimmers zu gelangen, muß ich erst diese, dann jene Stelle passieren. Das wache Dasein hat eine ihm eigentümliche Schwere¹, kein Pegasus kann uns davontragen. Damit aber hat das wache Erleben auch eine ihm eigentümliche Ordnung und Präzision. Jeder Augenblick ist auf den folgenden in sinnvoller Antizipation ausgerichtet. Zeitliche Folge und Folge als sinnvolle Ordnung der Perspektiven fallen in eins. Die Sequenz trägt eine unausweichliche Konsequenz in sich. In diesem Kontinuum kann ich das *Andere* zu voller Konkretion und Bestimmtheit bringen. Es muß sich in bestimmter Weise zeigen, es muß bestimmbar sein. Nur im physiologischen Wachsein haben wir die Kraft der Antizipation und im Kontinuum der Antizipationen erfassen wir unser Wachsein. Im Einschlafen, im Schwindel, im Traum, in Trübungen des Bewußtseins zerfällt das Kontinuum, die Gegenwart ist nicht länger Erfüllung einer Antizipation, noch greift sie sich selber in neuen Antizipationen vor. Damit verfällt die Stabilität der Dinge, die Ordnung des Erlebnis-zusammenhangs, mit ihr die Möglichkeit kritischer Abstraktion und kritischer Besinnung². Diese fordern ja ein Durchbrechen des sinnlichen Horizontes, ein Überschreiten des Augenblicks. Der Absprung aber vollzieht sich nur im wachen Dasein. Im Wachen unterscheiden wir Traum und wache Wirklichkeit. Im Schlaf hingegen, so alt wir auch werden, verfallen wir immer wieder der Macht des Traumes. Wir können unsere kritische Erfahrung nicht in den Traum hinüberretten. Wir sind ganz vom Traum-Erlebnis gefangen. Es ist nicht so, daß nun Vorstellungen und Erinnerungen Wirklichkeitscharakter erlangen. Der Typus Wirklichkeit ist verändert. Entscheidend wird das Betroffensein.

¹ Diese Schwere tun wir gut auch physisch zu verstehen. Schlafen und Wachen sind biologische Phänomene, sie eignen uns, wie das sinnliche Erleben, als leibhaftige Individuen. Im Wachen erfahren wir unsere Gebundenheit und Schwere, und zwar gerade als bewegliche Wesen, welche allein Schwere erleben können. Der Traumer träumt ja nur sich zu bewegen, er bewegt sich nicht, er ist von keiner Schwere belastet. Der Haschisch-, der Mescalín-Berauschte erlebt es, wie „alle Schwere abfällt“.

² Die phantastischen Erlebnisse der Hysterischen zeichnen sich ja in der Regel dadurch aus, daß sie sich nicht in einer ertstalteten, destabilisierten Sphäre, noch in einem fragmentierten Kontinuum ereignen.

Die De-Stabilisierung muß sich im Optischen, als dem Felde der Stabilisierung und Identifizierung, am deutlichsten auswirken, auch wenn die Ursache nicht am optischen Apparat direkt angreift.

2. Mit dem Betroffensein verändert sich Richtung und Grenze. Die Haschisch- und Mescaline-Experimente haben reiches Material zur Illustration dieses Zusammenhangs beigetragen. Die Sättigung, der intensive Glanz der Farben, die Aufdringlichkeit von Gerüchen und Geräuschen sind nur ein Vorspiel. Mit dem Fortschreiten der Vergiftung werden auch menschliche Gesichtszüge ausdrucksvoller, eindringlicher, bedeutsamer. Die Physiognomien verraten dem Berauschten das Wesen der Umgebung, sie können in ihren Mienen mühelos lesen. Doch kann sich mit dem Fortrücken der Intoxikation die Veränderung des Betroffenseins, die Variationen der Machtbeziehung in einer deutlichen Umkehr der Richtung ausdrücken. Die Versuchspersonen fühlen sich beeinflußt; von dem Blick des Andern geht eine furchtbare, überwältigende, unwiderstehliche Wirkung aus. Solche Erlebnisse mögen zu weiteren paranoischen Andeutungen Anlaß geben, allein ihr Ursprung liegt schon im sinnlichen Erleben selbst.

In jeder Beziehung auf das *Andere*, in Richtung und Gegenrichtung, in der oft erwähnten Macht-Relation ist ja das Erlebnis des Beeinflußt-werdens, des Überwältigt- und Verfolgt-werdens im Keim schon angelegt. In der Veränderung des Betroffenseins treten die physiognomischen Charaktere deutlicher hervor, zunächst nur als Aufdringlichkeit und Eindringlichkeit gespürt, d. h. aber doch schon in einer Richtung, die von dem *Anderen* her uns mächtig ergreift. Von Physiognomien ist zu sprechen, insofern das *Andere* sich nicht als neutrale Qualität, sondern als lockend oder schreckend, beruhigend oder bedrohend, als freundliches oder feindliches Aktionszentrum enthüllt. Die beruhigenden oder bedrohenden Physiognomien werden darum auch nicht erschlossen, sondern in der Unmittelbarkeit des sinnlichen Erlebens verspürt. Mit der zunehmenden Passivität in der Mescaline-Intoxikation steigern sich die Erlebnisse sinnlicher Abhängigkeit. Mit ihr stehen wohl auch die Zeit- und Raum-Veränderungen im Zusammenhang, der Zeitstillstand und die Grenzenlosigkeit der Räume. Nähe und Ferne, auch sichtbare Nähe und Ferne, sind ja nicht allein als optische Phänomene zu verstehen. Die Raumentiefe, die Artikulation in Nah und Fern ist eine Gliederung des Raums in bezug auf ein bewegliches Wesen, ist Gliederung eines Aktionsraumes. Nah und Fern sind Phänomene der Reichweite, der Erreichbarkeit. Die Passivität entruckt das Erreichbare in grenzenlose Distanz. Die Beobachtung, daß Blinde im Mescaline-Rausch ähnliche Raum-Veränderungen haben wie Normal-Sichtige, bestätigt diese Auffassung¹.

¹ Vgl. ZADOK, J.: Z. Neur. 127, 108 (1930).

Veränderungen, Aufhebung der Grenze, „Umweltsverschmelzungen“ sind mit großer Regelmäßigkeit beobachtet worden. Auch die Veränderungen des Körperschemas sind ja wohl Veränderungen im Erleben der Aktivität. Der Berauschte erlebt, daß die erhobene Hand abgetrennt in der Luft schweben bleibt, selbst wenn er *weiß*, daß sie auf seinem Knie ruht. Das Körperschema ist nicht ein Bild leiblicher Konfiguration, sondern ein „Schema“ möglicher Aktion. Das unmittelbare Betroffensein im Agieren setzt sich gegen das Wissen durch. Auch in der Depersonalisation bleibt ja die sachliche Ordnung der Dinge erhalten. Der sichtbare Abstand ist nicht verändert, wohl aber die physiognomische Distanz. Eine unübersteigbare Grenze trennt den Depersonalisierten von dem *Anderen*, das unwirklich erscheint. Gemeint ist die sinnliche Wirklichkeit; die Dinge lassen sich nicht mehr in das personale Werden des Kranken einfügen. Der Haschisch-Berauschte wird Teil des *Anderen*, der Depersonalisierte steht ihm in hilfloser Isolierung gegenüber.

3. Die Stimmen, die den Schizophrenen quälen, betrachten wir als ein Symptom, in dem sich gleichfalls eine besondere Weise des Betroffenseins manifestiert. Die Stimmen werden gehört, sie sind akustische Phänomene, aber sie sind doch auch hinreichend verschieden, so daß sie sich von allem anderen Hörbaren abheben. Die Weise ihres Empfangen-werdens ist eher ein Inne-werden, das dem Hören gleicht. Die Stimmen tauchen in einer entstalteten akustischen Sphäre auf, sie treffen den Kranken in einer Beziehung zu dem *Anderen*, die dem Hören am meisten ähnelt, sie sind quasi-akustisch.

Wie Klänge sich vom Schallkörper lösen und den Raum durchdringend ein Eigen-Dasein gewinnen können, so reden auch Stimmen zu dem Kranken, Stimmen, nicht Personen. Auch wenn der Kranke die Stimmen identifizieren kann — in allgemeiner Weise — als männlich oder weiblich, als laut oder leise, deutlich oder kaum vernehmbar, ja selbst, wenn er sie einzelnen Personen zuschreibt — die Stimme dringt auf ihn ein, sie ist da, nicht der Sprecher. Das Reden von Apparaten, die der Übermittlung dienen, verdeutlicht nur, daß die Stimmen allein unmittelbar gegenwärtig sind. Erklärungs-Versuche spielen ja darum auch nur eine nebensächliche Rolle. Die Stimmen treffen den Kranken mit solcher Gewalt, daß die Frage nach dem Wie der Übermittlung, nach der Möglichkeit ihrer Entfaltung nicht gestellt wird oder belanglos bleibt. Im schizophrenen Betroffensein manifestiert sich eine neue Wirklichkeit, vor der jede kritische Gesinnung kapituliert. Hindernisse und Entfernungen spielen keine Rolle. Die allgemeine Ordnung, in der jedes Ding seinen Platz hat mit einer eigentümlich begrenzten Reichweite und Einfluß-Sphäre, gilt nicht mehr. Es gibt keine Grenzen, kein Maß und keinen Maß-stab, keine Zonen der Gefahr noch der Sicherheit.

Das *Andere* ist ein Reich des Feindlichen, in dem der Kranke sich ganz allein und ganz wehrlos findet, ausgeliefert an eine Macht, die ihn von überallher bedroht. Die Stimmen zielen auf ihn, sie haben ihn von allen ausgesondert und abgesondert. Er ist gewiß, daß sie ihn und keinen Andern meinen, er wundert sich nicht, daß sein Nachbar nichts zu hören vermag. Er wundert sich ja überhaupt nicht, er fragt nicht, weder sich noch andere, noch die Dinge, er prüft seine Eindrücke nicht, er bewertet sie nicht nach allgemeinen Regeln. „Es geschieht mir in der Welt“, diese Kennzeichnung des sinnlichen Erlebens trifft ganz auf das Stimmen-hören zu, das sich eben gerade darin als eine ursprüngliche Störung des sinnlichen Erlebens ausweist, d. h. als eine ursprüngliche Störung des In-der-Welt-seins, in der sich das *Andere* uns in befremdlicher, unverständlicher Weise darstellt, dem Kranken aber in unmittelbarer Gewißheit. In dieser Welt gibt es keine Gemeinschaft, gibt es keine diskursive Erläuterung. Der Kranke kann sich uns nicht verständlich machen; er kann ja auch sich selbst und seine Welt nicht verstehen. Er erlebt sie nur in einer Folge von Momenten des Überwältigtwerdens. Verstehen; gemeinsames wie einsames, fordert eine Indifferenz, die Möglichkeit, sich von dem Eindruck zu lösen, auf sich selbst zu reflektieren, sich in eine allgemeine Ordnung zu stellen, in der die Plätze vertauschbar sind. Die Macht der Stimmen gleicht der Macht des Klanges überhaupt. Diese Macht ist an die phänomenale Seinsweise des Klanges gebunden. Der Klang, obwohl etwas, ist doch eigentlich kein Ding, er gehört nicht zu den *πράγματα*, mit denen man umgehen kann. Dem Klang kann man nichts anhaben; und doch ist er nicht nichts; er entzieht sich unserem Zugriff, wir sind ihm hilflos preisgegeben. Die Macht des Klanges wirkt fort in dem artikulierten Laut, dem Wort, dem schöpfenden Wort Gottes, dem vorbestimmenden Fatum, das ist dem Gesagten, dem Spruch des Richters, der Stimme des Gewissens. Die Stimme des Gewissens warnt und mahnt den im Handeln Freien. Die schizophrene Stimme hohnt, verfolgt, befiehlt. Sie läßt keine Freiheit der Besinnung. Die Stimmen sind überall; unentrinnbar dringen sie ein, wie ein giftiges Gas, das unser eigener Atem uns aufzunehmen zwingt, wenn es die Atmosphäre erfüllt. Die Stimme des Gewissens richtet Vergangenes, erwägt Zukünftiges. Die schizophrene Stimme ist gegenwärtig, aber in ihrer Gegenwärtigkeit schon immer geschwunden und zerronnen. Wir können zur Not ein Geräusch durch ein lauterer Geräusch übertönen, wir können eine Rede, die uns nicht gefällt, überschreien, eine Methode der Abwehr, die bezeichnenderweise kaum je von dem Schizophrenen versucht wird. Er ist in seinem Handeln, nicht nur in seiner Beweglichkeit, gelahmt, ein ohnmächtiges Opfer.

Mit der Paralyse des Handelns verschiebt sich die Grenze, die das *Andere* von dem Erlebenden trennt. Wir, die wir von Halluzinationen

sprechen, sind davon überzeugt, daß die Stimmen, die der Kranke hört, seine Stimmen sind. Er erlebt etwas, das zu ihm gehört, als zu dem *Anderen* gehörig. „Mein“ nenne ich das, worüber ich verfügen kann, das sich mir fügt, auf mich hört, mir gehört, auch das, was ich hervorbringe und hervorgebracht habe, schließlich in Umkehrung das, dem ich angehöre, und das mich in bestimmter Weise beansprucht; im engeren Sinn das also, worüber ich die unmittelbare Macht des Hervorbringens oder Verfügens habe. Die Grenzverschiebung zwischen Mein und Sein, die im Stimmen-hören statthat, deutet wiederum auf die Wandlung in der Sphere der Freiheit hin, auf eine zentrale Veränderung des Betroffenseins.

Ein Sturm, ein Erdbeben, Hitze und Kälte treffen uns alle. Stimmen sind atmosphärisch wie Sturm und Kälte, aber sie zielen nur auf den einen, sie treffen ihn nicht als vitales Wesen, sondern als diesen einzelnen Menschen in seinem Selbst. Die Stimmen verhalten sich wie Naturlaute und sind doch Rede, Kritik, Verhöhnung; indem sie den einzelnen ergreifen, greifen sie ihn gerade in seiner Menschlichkeit an, im Bereich des sittlichen, ästhetischen Handelns. Dieser Umstand hat Veranlassung gegeben, den sinnlichen Charakter der Stimmen überhaupt zu bezweifeln. Dazu kommt als zweites die „Besonnenheit“ des Schizophrenen, das Nebeneinander halluzinatorischer Erlebnisse und normaler Orientierung. Jedoch diese Aporie weist gerade den Weg zur Lösung des Problems. Die Krankheit befallt ja jemand, der bis zu ihrem Ausbruch als Mensch gelebt und gehandelt hat. Der Prozeß setzt an dem an, was geschichtlich geworden ist. In dem Einbruch der Krankheit, in der elementaren Veränderung des Betroffenseins, zeigt das *Andere*, die Welt, eine neue Physiognomie, die dem sinnlichen Erleben entspricht. In den Zeiten des Übergangs kundigt sich ein Unheimliches an, eine ratselhafte fremde Bedeutsamkeit alltäglicher Dinge, bis zum Untergang der vertrauten Welt. Dem Welt-Untergang entspricht der Untergang des Selbst. In den Übergangsstadien mancher schizophrenen Erkrankungen drängt sich ein neuer, nicht zu bewältigender physiognomischer Gehalt mit dem Charakter des Unfaßbar-Unheimlichen vor. Viele der wahnhaften Bedeutungserlebnisse, sowie auch der Beziehungs-Ideen haben einen viel elementarerem sinnlichen Gehalt als die übliche Terminologie andeutet. Das verfallende Selbst findet sich in einer Welt, die nicht mehr Bühne geschichtlicher Ereignisse, der Selbstverwirklichung ist. Der Kranke erlebt den Untergang seines Selbst als unmittelbar aktuelle Gegenwirkung feindlicher Mächte.

Das Stimmenhören steht so mitten in zwischen den sog. koenesthetischen Halluzinationen und dem Phänomen-Bereich der gemachten, der entzogenen Gedanken, des Gedankenlautwerdens. Die koenesthe-

tischen Störungen reichen noch tiefer in das leiblich-sinnliche Erleben, die Denkstörungen bekunden den Verlust der Freiheit zur Abstraktion.

Wie bei den Stimmen, so ist auch bei den haptischen Sinnes-täuschungen der Kranke ein Opfer. Er erleidet Berührungen, er berührt nichts. Der Inkubus, der von einer Frau Besitz ergreift, wird nicht zugleich von ihr halluzinatorisch ergriffen. Die Wechselseitigkeit des Tasterlebnisses ist aufgehoben. Eine feindliche Macht ruht den Kranken an, entzieht sich aber selbst bei aufdringlichster Nähe seinem Zugriff. Das Anrühren ist ein Anrühren aus der Distanz: ein Anblasen, Anspritzen, Elektrisieren, Hypnotisieren. Die feindlichen Mächte gleichen dem Wind, dem Fluß, dem Feuer. Sie gleichen in dieser Flüssigkeit und Flüchtigkeit, in der Unmöglichkeit ihrer habhaft zu werden den Stimmen; sie dringen in das innerste Dasein des Kranken, sie rühren an sein Herz, sie vergewaltigen ihn geschlechtlich und bleiben doch in Distanz. Die Versuche, die erlebten Einwirkungen technisch zu erklären, als vermittelt durch rätselhafte Maschinen, deren sich die Verfolger bedienen, läßt wiederum erkennen, daß personales Handeln transformiert ist in elementares Geschehen.

In den gemachten Gedanken zeigt sich, daß dem Kranken eine freie Auseinandersetzung mit der Welt verwehrt ist, im Gedanken-lautwerden, im Lesen seiner Gedanken, daß ein Durchbruch durch die Grenze und ein Einbruch in die Sphäre des persönlichen Daseins stattgefunden hat. Die strukturelle Nachbarschaft zu vielen motorischen Erscheinungen, wie zu den gemachten Bewegungen, den Befehls-Automatismen, der Echopraxie, dem Negativismus, erscheint evident. Die fundamentale Veränderung der Beziehung zu dem *Anderen* kann nicht auf die sinnliche Sphäre beschränkt sein. Doch müssen wir uns hier mit diesen Hinweisen begnügen.

Es sollte ja nur an einigen Beispielen gezeigt werden, daß und wie sich Halluzinationen im Bereich entstalteter Modalitäten bilden. Sie sind Varianten, pathologische Variationen, der Grundbeziehung Ich-und-das-*Anderere*. Ihnen eignet darum der Charakter des Wirklichen, der allem sinnlichen Erleben zukommt. Dieses ist nicht eine Klasse von Erlebnissen neben vielen anderen. Das sinnliche Erleben ist die Grundweise alles Erlebens, von dem sich andere Weisen des Daseins, das Denken, Erinnern, Vorstellen abheben, um stets dorthin zurück-zukehren. Das sinnliche Erleben ist gegenwärtig. Das Jetzt der Gegenwart aber ist stets mein Jetzt, ein Moment meines Werdens. Es ist das Wesen des sinnlichen Erlebens selbst, in seinem Betroffensein in jedem Augenblick die Wirksamkeit, das ist die Wirklichkeit, des *Anderen* zu erfahren.