Zeitschrift: Wissen und Leben
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 26 (1923-1924)
Heft: 9

Artikel: Paul Häberlin und sein Werk
Autor: Lienhard, Fritz
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-748394

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

PAUL HÄBERLIN UND SEIN WERK.

Albert Schweitzer klagt die Philosophie des 19. Jahrhunderts an, sie habe die Kultur nicht geführt, wie ihr gebührte; sie habe sich allzu tief vor dem Positivismus der Wissenschaften gebeugt und dem praktischen Materialismus gegenüber die ethisch-rationale Grundlegung und Zielsetzung nicht energisch genug geltend gemacht. Dieses Versäumnis habe den Niedergang der europäischen Kultur verursacht; Anschluss an den Rationalismus des 18. Jahrhunderts und Weiterführung über ihn hinaus unter Vermeidung der Fehler des Idealismus sei die einzige Rettung.

Mag Schweitzer hierin die Verantwortlichkeit der Philosophie überladen haben, so hat er doch darin recht, dass ihr größere Bedeutung für das Leben der Einzelnen und der Völker zukommt, als manche Vertreter der empirischen Wissenschaft wie des praktischen Lebens denken. Die Philosophie gleicht der Höhenquelle, die alsbald, nachdem sie zutage getreten ist, wieder verschwindet, eine Strecke weit unterirdisch läuft, um weiter unten sich fassen zu lassen, Brunnen zu speisen und Räder treiben zu helfen. Wer die Geschichte der Erziehung und der Kirche kennt, weiß von dem stillen Einfluss philosophischer Gedanken zu sagen; aber auch die Geschichte der Wissenschaft gibt davon Zeugnis. Der Einfluss der Philosophie auf die Einzelgebiete und das Gesamte der Kultur wird um so stärker und nachhaltiger sein, je mehr sie zu zeigen vermag, dass *ihr ethischer Idealismus zugleich der dauerhafteste Realismus ist.*

Dies erstrebt der Schweizer Philosoph und Psychologe Paul Häberlin. Er steigt mit bedachtsam entschiedenen Schritten zu den « Müttern » hinab, zu den letzten Gründen und Werten; aber er sieht sich ebenso genau ihre Kinder auf der Erdoberfläche an, die verschiedenen Seiten und Gestalten des Wirklichen. Mit scharfsinnigem, weitsichtigem Blick und fester Hand bearbeitet er die der Philosophie zunächst liegenden Bezirke, Psychologie und Pädagogik. Dabei hat er immer das Ganze im Auge, und er sieht, dass alles das, was ist, eben noch nicht das Ganze ausmacht, sondern nur die eine Hälfte ist; die andere Hälfte ist die Welt der Werte. Und Philosophie als

Weisheitslehre leitet uns eben dazu an, *das System der ewig gültigen Werte einzuarbeiten* in den uns offen stehenden Teilbogen des einen, universellen Zusammenhangs des Seienden. Das ist *Kultur*. Ihre notwendige Teilarbeit ist die sichere Feststellung dessen, was wirklich ist. So verbindet Philosophie die Grundlegung und Prinzipien der empirischen Wissenschaft mit der Wissenschaft der Werte, um als Ethik die Anweisung zu geben, dass und wie man die Werte in Güter zu verwirklichen habe.

Dies ist, soviel ich sehe, der Lebensplan Häberlins. Durchgeführt hat er ihn noch nicht, aber begonnen; mit Fichteschem Denkerethos geht er daran, Teil um Teil aneinanderzufügen, so ziemlich nach den Grundzügen, die im zweiten Band seiner *Wissenschaft und Philosophie 1912* vorgezeichnet sind.

Schweizerboden galt lange als wenig günstig für Kunst und philosophische Wissenschaft; heute trifft das für beide nicht mehr zu. In Häberlin haben wir einen Landsmann von ungemeinem Denkermut und konsequenter Denkkraft, zugleich aber auch von scharfem Beobachterblick. Er ist gleich stark in analytischem wie in synthetischem Verfahren. So ist es wohl am Platze, in einer schweizerischen Rundschau sein Lebenswerk darzustellen, soweit es herausgestellt ist. Es lässt sich nach den Grundzügen charakterisieren als *empirischen Monismus* auf dem Grunde eines *ethischen Dualismus*. Denn alles Wirkliche, lehrt Häberlin, ist seinem Wesen nach psychisch; das gilt vom Individuum wie vom Universum; und der Einzelne wie die Gesamtheit unterliegt der Pflicht der Erziehung zu ihrem Ideale.

In diesen drei Sätzen sind uns die Abschnitte bezeichnet, in die sich unsere Darstellung teilt. Für die beiden ersten kommen hauptsächlich in Betracht *Leib und Seele, 1922, Der Gegenstand der Psychologie, 1921* und das soeben erschienene größere Werk *Der Geist und die Triebe*, dessen Verwendung hier zugleich als Besprechung, ob auch ungenügende, gelten mag. Es behandelt zuerst die *Form* und dann den *Inhalt des Lebens*. Die Form bestimmt sich durch das Verhältnis von Individuum und Leben, als Handlung, bewusste und unbewusste. Über Abstammung, Aufbau und Abbau, Kausalität und Konstanz setzt Häberlin sich mit Physiologen auseinander. Der Titel des

Buches gibt den Inhalt des Lebens an — auf den kommt es vor allem an. « Das Lebensinteresse und die Individuation » zeigt den Einzelnen in seiner Beziehung zum Universum, die für ihn eine « Antinomie » des Lebens bedeutet: eine Antinomie zwischen der Triebhaftigkeit und dem Einheitsfaktor, der die universelle Einheit im Individuum vertritt, und eine Antinomie aller drei Lebensfaktoren gegen den Geist, der sich im Gewissen kundgibt, in religiösem Erleben den Grund legt zu den ethischen und ästhetischen Betätigungen. Dies alles ohne Wertung, rein beschreibend.

I

DAS WIRKLICHE

1. Die gewöhnliche Ansicht sieht zwei Arten von Wirklichkeit: die Welt des Körperlichen und die des Seelischen; im Menschen treffen beide zusammen. Nun ist es ein altes Problem, ob diese beiden Arten des Wirklichen miteinander in innerer Verbindung stehen und in welcher. Die Parallelisten sagen, dass beide Reihen des Geschehens nebeneinander her laufen, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen; je ein Glied der einen Reihe entspreche einem Gliede der andern. Beeinflussung sei nicht möglich, weil die beiden Arten des Wirklichen gar nichts miteinander gemein haben, das einer gegenseitigen Einwirkung die Brücke baute. Demgegenüber gehen die Verfechter der Wechselwirkung aus von der augenscheinlichen Tatsache der Erfahrung, dass physische Ursachen psychische Folgen haben und umgekehrt: die Wunde macht Schmerz, sogar Angst; die Angst verhindert Abwehrbewegungen. Wie diese Wechselwirkung möglich sei, darüber vernimmt man freilich nichts. Oder dann Unzulängliches, wie das Psychoid von Driesch, das in der Mitte zwischen Psychischem und Physischem liegt, und dessen Funktionen mit denen der einen Außenseite parallel laufen, mit denen der andern aber in Wechselwirkung stehen sollen. Dieses durch keine Erfahrung aufzuweisende Zwischenorgan ist rein erfunden zum Zwecke, die Wahrheit beider einander widerstreitender Theorien zu retten; aber ihre Schwierigkeiten und Widersprüche hat es nicht beseitigt, sondern nur aus ihnen in sich hinein gezogen.

Dieses Hin und Her der Ansichten ist nicht bloß müßiger Streit von Fachgelehrten; vielmehr handelt es sich dabei um die Entscheidung einer Frage, die jeden Nachdenklichen auch praktisch angeht: welche Würde und Wirklichkeit dem Seelischen zukommt. Oft wird der Parallelismus in der Weise verstanden, dass die seelische Reihe wie eine nur nebenher mitlaufende Reihe erscheint, die man zumeist aus der Rechnung am Wirklichen weglassen kann. Selbst ein Voluntarist wie Wundt, dem die Absicht dieser Vernachlässigung ganz ferne liegt, wird doch der psychischen Kausalität nicht gerecht. Ebenso sieht sich die Wechselwirkung bedrückt durch das scheinbare Übergewicht der physischen über die psychische Gegenwirkung. Aber auch abgesehen von der Wertfrage: wer rein theoretisch sich um das Verhältnis von Leib und Seele gemüht hat — man lese z. B. Fechners Psychophysik und das umfassende und doch nicht abschließende Werk von Busse-Dürr! —, der fühlt eine wahre Befreiung, wenn er über diesen Widerstreit erhoben und instand gesetzt wird, ihn zu erklären.

Und das leistet Häberlins Nachweis, *dass alles Wirkliche seinem Wesen nach seelischer Art ist*, dass wir das eigene Seelische als solches unmittelbar erfassen können in der Selbstwahrnehmung, und dass das fremde Seelische uns unmittelbar nur in der Form der Sinnlichkeit, als Leib wahrnehmbar ist, den wir freilich in günstigen Fällen ebenso unmittelbar als Seelisches *verstehen*. Der Leib ist also nicht eine Art des Wirklichen, sondern die Erscheinung des Wirklichen, der Seele für eine fremde Seele, der Aspekt, den das Wirkliche in der Fremderfahrung annimmt.

Aber der eigene Leib? Werden wir seiner nicht in unmittelbarer Selbsterfahrung inne? Nein, sagt Häberlin. Nur auf Umwegen über die Fremderfahrung kommt das Kind allmählich dazu, das Händchen vor seinen Augen als *sein* Glied zu betrachten; vorerst erscheint es ihm als etwas Fremdes. Wie es umgekehrt — so könnten wir Häberlin ergänzen — unmittelbar das Lächeln der Mutter fühlend als Wohlgefallen deutet, auch ohne darauf durch die Assoziation etwa mit der gelegentlich lächelnd dargebotenen Nahrung und der damit verbundenen Befriedigung geführt zu werden, vollends ohne durch

die Nachahmung der Gesichtsmuskelbewegung das Gefühl zuerst in sich hervorgerufen zu haben.

Die Behauptung, dass alles Wirkliche seelischer Art ist, wird nicht auf dem Dekretwege festgestellt, wie es der Spiritualismus mit seiner metaphysischen Lösung des Problems tut. Häberlin bleibt auf *empirischem* Boden, indem er hinter die gemeine, d. h. vorläufige Erfahrung zurückgeht auf die von ihr vorläufig kombinierten Elemente: er unterzieht die Wahrnehmung einer eindringenden scharfen Analyse. Wir können hier nicht einmal die Grundzüge dieser schwierigen Arbeit nachzeichnen, da ihr Verständnis unter der Zusammenziehung leicht litte. Ihr Ergebnis ist dies: *Etwas als Wirkliches wahrnehmen heisst, es als die Funktion eines auf mich wirkenden Subjektes werten.* Die unmittelbare Wirklichkeitsgewissheit hängt an der unmittelbaren Einbeziehung der wahrgenommenen Funktion ins Wahrnehmungssubjekt. Wo diese Funktionsgemeinschaft zwischen Wahrgenommenem und Wahrnehmendem eine vollständige ist, nimmt das Subjekt sich selber wahr; wo sie eine nur teilweise ist, nimmt es Fremdes wahr; aber die Selbstwahrnehmung ist das Urbild aller Wirklichkeitssetzung, und das Wirkliche wird in dem Maße als verschiedenartig wahrgenommen, in dem die Einbeziehung in das Subjekt nicht völlig gelingt. Gegenstand ist daher nur ein Subjektartiges, nur etwas, was Widerstand leistet. So besteht für die ursprüngliche, unreflektierte Wahrnehmung die Wirklichkeit aus dem Ich und den vielen Du. Die Reflexion muss begreiflich machen, wie diese einzige Wirklichkeitsart dazu kommt, doppelt erfahren zu werden. Dies ist, wie gesagt, die Folge der Getrenntheit der Wirklichkeitsteile, der Subjekte. Wenn ein Subjekt sich selber Objekt wird, ist unmittelbare seelische Erfahrung; das Wirkliche erfasst sich so wie es ist bei sich selber. Wenn aber ein fremdes Subjekt auf mich wirkt — vermittelst der dem Zentralinteresse ferner stehenden, der Umwelt zugewandten Interessen meines Ich —, so ist die Funktionsgemeinschaft eine nur teilweise; das Zeichen für die teilweise Ungleichheit und Fremdheit ist eben die Form des Körperlichen. Die Körperlichkeit ist also nicht eine Art des Wirklichen, sondern nur eine Art des Wahrgenommenseins. Darum geht denn auch

das Subjekt darauf aus, das Wahrgenommene soviel als möglich sich anzugleichen und so zu verstehen. Wo dieses *Verstehen*, zuletzt der Absichten, die das auf mich wirkende fremde Wirkliche hat, in hervorragendem Maße gelingt, setzen wir Unseresgleichen uns gegenüber: persönliche Wesen. Wo es nur « minimal » gelingt, setzen wir Dinge. Wo die Verstehensmöglichkeit eine mittlere ist, ein Ahnen von seelischer Zentriertheit der Funktionen, sehen wir « Organisches »; dahin gehört auch das Physiologische am Menschen, sofern es nicht voll als Ausdruck seelischer Interessen verstanden oder gedeutet werden kann. Gelingt das angleichende Setzen nicht schon in der Wahrnehmung, sondern erst in nachträglicher — hypothetischer — Reflexion, so nennen wir das « Deuten ».

2. Wir haben bisher einen Ausdruck beiseite gelassen, den Häberlin mit Vorliebe gebraucht; er bezeichnet die Tendenz und das Mittel des Verstehens und Deutens mit « Identifikation ». Je nach dem Grade, in dem sie gelingt, erhalten wir volles, halbes und minimales Verstehen oder Deuten. — Wir würden auf diesem Gebiete vorerst eher von Angleichung oder Personifikation reden, um zunächst den Gedanken an die Verbindung des Erkennens mit Emotionalem noch fern zu halten. Aber es charakterisiert gerade Häberlins *Psychologie dem Inhalte nach*, dass er das Subjekt als regulierte Einheit von dynamischen Tendenzen beschreibt und dass diese sich nicht mit den alten Seelenvermögen decken. Vielmehr sind Empfinden, Fühlen, Wissen und Wollen nur verschiedene Phasen einer und derselben Handlung, und Handlung, Aktion, ist das Wesen des Seelischen, der Funktion. Jede Handlung nun ist die Resultante aus den beiden qualitativ verschiedenen *Grundtrieben, dem Veränderungstrieb und dem Beharrungstrieb*. Ohne jenen käme es nie zu einer Handlung, weder zu einer äußern, noch zu einer innern, und ohne diesen gäbe es keine abgegrenzte, gleichförmige Handlung und keine Konstanz, bloßes Chaos. Das Verhältnis der beiden Triebe im Individuum ist geregelt durch den in ihm waltenden *Einheitsfaktor*, von dem noch etwas zu sagen sein wird. Jede Handlung nun hat zum Ziel eine solche Bearbeitung des rezipierten Objekts, die die Herstellung der tunlichst innigen Gemeinschaft zwischen Subjekt und Objekt

ermöglicht, sei's in der Bemächtigung des Objekts zu Selbstbehauptungszwecken — wissenschaftliches Erforschen z. B. —, sei's zum Zweck der Hingabe an das angeglichene fremde Subjekt — Versenkung in die Natur etwa.

Wo diese Verschmelzung von Subjekt und Objekt das Ziel des Handelns ist — auch Erkennen ist Handeln —, wo insbesondere die Wissensphase der Zwischenhandlung auf Angleichung des Subjektes an das Objekt behufs besseren Verstehens ausgeht, da zielt sie auf « Identifikation ». Völlig erreichbar ist letztere nie, da das Individuum eben von jedem andern ebenso gesondert wie mit ihm verbunden ist. — Soweit scheint uns die Bezeichnung gerechtfertigt, als darin Ziel und Richtung ausgesprochen ist; der teilweise Mangel des Erfolges kommt freilich darin nicht zum Ausdruck. Wo aber die Angleichung dem Objekte zugemutet, und überhaupt letztlich nicht Verschmelzung bezweckt wird, da wäre wohl eher von Adäquation oder mehr oder weniger gelingender Personifikation zu reden.

Diese Einschränkung vermag vielleicht die Zustimmung zu der lebensvollen Verbindung zu erleichtern, in die Häberlin das Erkennen mit allem andern Streben bringt. Er berührt sich darin einigermaßen mit Schleiermachers Psychologie, die freilich mehr intuitiv Richtiges trifft, während Häberlin streng analytisch-reflektiv vorgeht. Auch Leibnitzische Perzeptionen klingen an, sowohl seine Monaden als auch der große einheitliche Zug vom Unbewussten bis zum hellsten Bewusstsein; nur bleibt H. mit seiner Funktionspsychologie auf dem Boden der Besinnung auf das Empirische; daher er ohne Substanzbegriff auskommt; und während Leibnitz alles Leben ins Intellektuelle verwandelt, führt Häberlin eher umgekehrt alles Wissen auf das Streben und Wollen zurück. Weitere Vergleiche, wie mit Bergson oder Münsterberg, wären lehrreich; aber wir haben vor anderem die Darstellung unseres originären Denkers und Beobachters fortzusetzen. Zunächst ist noch einiges nachzuholen.

Wenn das mit unserer bewussten Seele verbundene Physische seinem Wesen nach psychisch, nur seinem fremden Aspekt nach physiologisch ist, so muss es *Unterschiede im Psychischen* geben: es gibt Psychisches, das nicht verstanden, noch gedeutet

werden kann, und anderes, das in der Wahrnehmung, also unmittelbar nur halb verständlich oder auch in der Reflexion nur halb deutbar ist. So ist es nicht möglich, die seelische Bedeutung etwa der Verdauungsvorgänge und der Atmung genau zu bestimmen, oder diejenige der Haut- und Drüsentätigkeit. Immerhin soviel lässt sich vermuten, dass erstere mehr dem Selbstbehauptungstrieb, letztere mehr dem Veränderungstrieb dienen. Jedenfalls aber sind alle diese Vorgänge *Handlungen* des Subjektes, vom *Interesse* geleitet, das ist von der Triebspannung zwischen dem unbefriedigten Anfangs- und dem Endgefühl.

Das *Gefühl* ist der zentrale Teil der Handlung, die « Umschlagstelle » zwischen zentripetaler und zentrifugaler Reaktion des Subjekts. In ihm wird das rezipierte Objekt ins Verhältnis zum Subjekt gesetzt: es wird gewürdigt nach der Bedeutung, die die eingedrungenen Interessen des Objekts für das schon vorhandene Interesse des Subjektes haben. Bei der innern, auf das eigene Verhalten gerichteten Handlung wird das vorhandene Interesse gemessen an dem aufsteigenden neuen. Immer ist der Interessengegensatz im Gefühle der Keim für die Objektbildung; das *Widerstrebende* ist Objekt, steht entgegen und wird als *Gegen*stand hier undeutlich gefühlt, in der Wissensphase dann deutlich gemacht, indem es aus der Verflechtung mit dem Subjekt heraus *vor*gestellt wird. Das Wissen vom Objekt wie es ist dient schon seiner Bearbeitung gemäß dem Wertverhältnis; das im Gefühl nur geahnte Ziel der Objektbearbeitung tritt nun auch in das Bewusstsein; die Tat kann einsetzen.

Es kann aber auch sein, dass die Wissensphase mit « minimaler Energie » durchlaufen wird — in der *unbewussten Handlung*. Eine solche ist die Instinkthandlung, aber auch die « eingefahrene Gewohnheit ». Nicht also ein mystischer Ort ist « das Unbewusste », noch irgend ein Objekt — das ist nur entweder *ge*wusst oder ungewusst — sondern ein Abstraktum für die Beziehungen auf Handlungen ohne Wissensphase. — In der Reflexion auf das eigene primäre Handeln gelingt es oft, das in dem unbewussten Geschehen übereilte Wissen vom Reaktionsobjekt nachzuholen — das Ungewusste ins Bewusstsein zu heben. Es gibt aber weite Strecken seelischen Geschehens,

die nie bewusst werden. Das Feld des Niegewussten deckt sich nun so ziemlich mit dem des nur minimal Verstandenen, des Unverstandenen; aber die Inhalte dieser Felder sind nicht identisch; sie gehören verschiedenen Wahrnehmungsarten an: das Unbewusste geht auf die Selbstwahrnehmung, das rein Psychische; das Unverstandene gehört zur Fremdwahrnehmung, also des Psychophysischen. — Das sind nur einzelne Blicke in das Unbewusste hinein, das von Häberlin eingehend beleuchtet wird. Das betreffende Kapitel im *Geist und die Triebe* ist das Klarste und Bezwingendste, was ich je über diesen Gegenstand gelesen habe. Da schwindet ebensosehr das ängstliche Misstrauen wie die abergläubische Verehrung diesem Gebiete gegenüber. Schon hier scheint die Bedeutung der notwendig mit Hypothesen arbeitenden Psychanalyse durch, aber auch ihre Grenze.

3. Unsere Darstellung hat sich bisher auf die *menschliche* Seele des Teils des Wirklichen beschränkt und zu zeigen bemüht, wie dieses Wirkliche in der innern Selbstwahrnehmung als solches erfasst wird, in der äußern, der Fremdwahrnehmung aber als Psychophysisches erscheint und mit mehr oder weniger Erfolg als seelischer Vorgang verstanden und gedeutet wird. Dies Verstehen und Deuten des Fremden kann natürlich nie weiter reichen, als das unmittelbare Selbstverständnis des bewussten oder unbewussten eigenen Handelns.

Häberlin geht aber von Anfang an auf eine *universale Seelenwissenschaft* aus. Aus zwei Gründen: einem wissenschaftstheoretischen und einem empirischen. Was der Wissenschaft ihre Überlegenheit über die gemeine, ungeprüfte Erfahrung verleiht, ist die Voraussetzung, dass alles Wirkliche in einem *durchgehenden Zusammenhang* steht. Der gesuchte Zusammenhang in der Koexistenz und in dem genetischen Verlauf gibt den Prüfstein ab bei der Auswahl des Wahrnehmungs- und Reflexionsmaterials. Da weder die Gesamtheit des Materials noch das System je vollständig gegeben sind, bleibt immer neue Prüfung vorbehalten; aber auch die erneute Prüfung vollzieht sich nach der Tauglichkeit des Geprüften für die Einfügung in den allgemeinen Zusammenhang. So verfahren muss sie, will sie mehr sein als Materialanhäufung. Alles aber, was sich

eindeutig in ein System fügt, muss gleichen Wesens sein. So ist a priori anzunehmen, dass alles Wirkliche einen geschlossenen Zusammenhang gleichartiger Wesen bildet. Das ist das *formale Prinzip* aller Wissenschaft. Das *materiale Prinzip* der empirischen Wissenschaft verlangt, dass sie *nur Erfahrbares* bearbeitet; auch ihre Hypothesen, die eine Erweiterung der Erfahrung suchen, müssen sich im Bereich des prinzipiell Erfahrungsmöglichen halten. Sie kann daher nicht mit einem metaphysischen Wirklichen rechnen, wie das die « bestechendste » der Theorien über Physisch-Psychisches tut: Spinoza und zeitweilig auch Fechner, der Begründer der Psychophysik, hießen Physisches und Psychisches als parallele Erscheinungsreihen eines hinter ihnen liegenden unbekannten Dritten denken. Noch komplizierter Kant, den Häberlin nicht beizieht, im opus postumum: das Seelische ist die Erscheinung des Dinges an sich, des Unbekannten, und das Körperliche ist die Erscheinung des Seelischen, also Erscheinung der Erscheinung. Letztere Ansicht wird immerhin der Sachlage gerechter, insofern sie das Körperliche nicht auf dieselbe Stufe stellt wie das Seelische; wie denn der Gewissheitsgrund aller Erfahrung in der innern Selbstwahrnehmung der Seele liegt. Aber selbst dieser Vorrang des Seelischen genügt der empirischen Wissenschaft nicht, die nach Häberlin den Anspruch erhebt, das Wirkliche zu erfassen. Der Rechtsgrund dieses Anspruchs wird im *Gegenstand der Psychologie* nur von ferne angedeutet: die Wissenschaft hat Sinn nur, wenn sie Vorarbeit leistet für die Umgestaltung des Vorliegenden, Tatsächlichen nach dem Urbild, dem Vorgesetzten; die Nachbildung — in Erkenntnis und Tat — hat Wert nur, wenn sie am Wirklichen geschieht. — Die Nachprüfung dieser erkenntniskritischen Grundlegung können wir hier nicht geben; sie scheint uns die einzig mögliche zu sein.

So viel vom allgemeinen Grund für die psychische Art des Wirklichen. Dazu kommt noch der empiriache aus der Analyse der Wahrnehmung. Was ist, können wir nur erfassen, indem wir es in das Subjekt hereinnehmen; wir fühlen, wie oben ausgeführt wurde, den Widerstand des Objektes als den von fremden Interessen gegen die eigenen. *Wir legen dem Objekt Interessen* bei, also psychische Funktionsweise. Verstärkt wird

diese psychische Betrachtung durch die weitere Bearbeitung des Objekts: wir *werten es*, schon in der Wahrnehmung, nicht nur an unsern Interessen, sondern *an der Norm*, die für das Objekt selber gilt, der wir es also seinerseits unterstellt denken. Wir stellen uns dabei urteilend selber unter diese Objektnorm, als gelte sie uns; wir vereinigen uns also mit ihr, setzen uns mit ihr in eins. Häberlin nennt das « Urteilsidentifikation »; zutreffender wäre vielleicht Objektnorm-Identifikation. Jedenfalls: urteilend behandeln wir das Objekt als ein der Norm unterstelltes, also seinerseits selbstverantwortliches Subjekt. So tun wir naiv, so tun Kinder und Toren.

Und in diesem ursprünglichen Wahrnehmungsurteil liegt mehr Wahrheit als in der dinghaften Betrachtung, wie sie der « gesunde Menschenverstand » und die *Naturwissenschaft* üben. Beide entpersönlichen die als Subjekte gefühlten Reize. Sie tun das, weil sich unter Abstraktion vom Personhaften gewisse Zusammenhänge leichter auffinden und die Objekte gleichartiger machen, daher übersichtlicher gruppieren lassen, als Persönlichkeiten mit ihren individuellen Verschiedenheiten. Dafür wird die dinghafte Betrachtung dem Wesen der Individuen der Natur nicht gerecht; das materiale Prinzip der Naturwissenschaft ist nicht das der Wissenschaft überhaupt. Endgiltige Erkenntnisse bietet sie daher wohl für den Zusammenhang der Wirklichkeit, nicht aber für die Bedeutung des Einzelnen und Ganzen in diesem Zusammenhang. Mit andern Worten: *universelle Psychologie ist die Wissenschaft des Wirklichen*; Naturwissenschaft ist ihre Hilfsdisziplin.

Häberlin weist treffend nach, wie sich die Herkunft vieler naturwissenschaftlicher Hauptbegriffe aus der psychologischen Sphäre verrate, so besonders am Begriff der Energie. In der Tat liegt selbst in der Stempelung der Naturgesetze zu wirklichen Kräften ein Rest von Psychisierung; denn Gesetze sind ja nur abstrahierte Formeln für das Gleichmäßige und Regelmäßige am tatsächlichen Geschehen; sie sind nicht Tatsachen selber. — Die Exaktheit der naturwissenschaftlichen Ergebnisse wird also nach Häberlin teuer erkauft: mit der Vernachlässigung des Lebendigen, eigentlich Wirksamen. Die Biologen nehmen eine Mittelstellung ein, tendieren aber doch mehr oder weniger nach

der Physik, obschon sich ihnen ihr Material entschiedener als psychophysisch aufdrängt, als den Physikern das ihre. — Dass es Häberlin ferne liegt, Notwendigkeit und Wert der Naturwissenschaft abzustreiten, versteht sich von selbst. Leider noch nicht von selbst versteht sich aber sein Bemühen, das Recht der Psychologie auf Eigenständigkeit, ja schließlich auf Vormachtstellung zu erweisen.

Diesem Zweck will auch unsere Wiedergabe und Beurteilung des Häberlinschen Wirklichkeitsbegriffs dienen.

II

INDIVIDUUM UND UNIVERSUM

1. Häberlin ist gelegentlich dahin missverstanden worden, als lehrte er einen subjektiven Idealismus, als ob er also nur dem Ich und dem durch das Ich Gesetzten den Wirklichkeitscharakter zuerkennte. Unser Philosoph ist uns bisher eine Erkenntniskritik noch schuldig geblieben; was er über die Wirklichkeit vorgetragen hat, will zunächst einfach das festhalten, was jede Wissenschaft voraussetzt und womit sie arbeitet. Die Erkenntniskritik hat nicht eine neue Wirklichkeit aufzusuchen, sondern nur darüber sich Rechenschaft zu geben, ob der von der Empirie benutzte Wissenschaftsbegriff zu Recht besteht oder nicht. Dass er zu Recht bestehe, ist offenbar Häberlins Überzeugung, seinen Andeutungen nach. So gewinnen denn seine Ausführungen über das Wirkliche die Aussicht auf endgültigen Erkenntniswert. Sein Idealismus ist ein objektiver, ethischer: das Geschehene und sein Erkennen hat sich nach der Norm zu richten. Es darf also nie vergessen bleiben, dass das Wirkliche eine Abstraktion ist, dass der Empiriker das Ganze nur mit *einem* Auge anschaut; das andere Auge ist das der Wertbetrachtung, der Messung der Objekte an ewig gültigen Werten. Das ist ja die einzig mögliche Besonderung der Wissenschaft: nicht durch Teilung in verschiedene Gebiete, sondern durch *Spaltung* in wertfreie und in wertende *Betrachtungsweise*, deren jede auf das Ganze gerichtet sein muss, will sie wissenschaftlich sein; wie ja auch die verstehende und die depersonalisierende Auffassungsweise — Psychologie und Naturwissenschaft — nicht

etwa die Gebiete des Wertfreien unter sich aufteilen, sondern sich nur besondern nach dem Grade des Verstehens, wobei wiederum jede auf den universalen Zusammenhang ausgeht.

Universalität — dieses Eigenste der Wissenschaftlichkeit geht nun vom Prinzip des Wissens auf das Gewusste über; es muss das Wirkliche als eine umfassende Einheit, als ein Organismus von durchgehender Organisation aufgefasst werden. Jedes Einzelich ist ein *Organ* des Universums, steht mit jedem andern Ich in näherer oder fernerer Beziehung; alle Organe zusammen bilden in ihrem Zusammenhang die *Struktur*; die Verwandtschaft der zentralen Interessen hat ihr Erscheinungszeichen in der räumlichen Lage. Die Veränderung jedes Organs, ja jeder Elementarfunktion oder Monade, schließt in sich die Veränderung jedes andern Organs des Universums; die Größe der Mitveränderung ist abgestuft nach der Interessenbeziehung der sich verändernden und der mitveränderten Subjekte zueinander. Während die Struktur die Organisation der koexistenten Beziehungen darstellt, spricht sich im *genetisch-*« kausalen » Zusammenhang die Beziehung der sich folgenden Zustände aufeinander aus. Die *Form* dieses Wirklichen, als Geschehens, ist die *Zeit*.

Ursache des Geschehens ist aber nie ein Zustand oder gar ein Umstand, sondern immer nur ein Willenssubjekt, und zwar *ist Ursache* alles einzelnen Geschehens *eigentlich immer das universale Subjekt*, das sich seiner Organe bedient zur Veränderung seiner Zustände. Das Einzelsubjekt ist für die spezielle Veränderung seines Nachbarsubjektes immer nur *Bedingung*. Es wirkt also auf seine Bezugsobjekte nur als Repräsentant des Universums; dieses ist es, das die Veränderung eines Organes, eines Individuums, auf die Interessensphäre seines Beziehungsnachbars einführt als Reiz, als « Ursache ». Von hier aus verstehen wir nun auch besser die Möglichkeit einer gemeinschaftlichen Erkenntnis, sowie die Tatsache der relativen Verschiedenheit des Erkennens und des Erkannten. Jedes Ich spiegelt eben, wie Leibnitz schon sagte, das Universum in seiner individuellen Weise; gemäß seiner spezifischen Interessengruppe bildet es das Koexistente und Sukzessive in sich nach. Doch wird Häberlin der landläufigen Einwirkungs-

lehre darin gerechter als Leibnitz, dass er die Verbundenheit aller einzelnen untereinander, daher die Bezogenheit aufeinander stark hervorhebt. Immer noch aber dürfte auch er u. E. den *Anteil des Einzelichs an der Kausalität des Gesamtichs mehr betonen*, nicht nur in der Betrachtung des Ichs für sich, sondern besonders auch in seiner Beziehung zum andern Ich, wie zum Verlauf der universalen Veränderung. Wir sehen im Ich nicht nur Bedingung, sondern Anteil an der Ursache. — So weit entfernt ist Häberlin vom Solipsismus, dass man im Gegenteil stellenweise für das Einzelwesen und seine Bedeutung bangt. Aber er bringt es wieder zu seinem Rechte, wenn er auf die *relativen Dauerabsichten des Universums* reflektiert: das sind eben Wesen wie die Menschen.

2. Das *Universum will Leben*, nicht reines Sein. Leben aber ist stetige Veränderung mit relativ konstanter Richtung. Möglich ist solches Leben nur, wenn die Grundtendenzen des universalen Subjektes in einem Gleichgewicht des relativen Ungleichgewichtes sich befinden und halten: im ganzen gewogen sind Verharrungs- und Veränderungsenergie im Gleichgewicht. Wären sie es auch bei jedem einzelnen, so wäre vollendete Harmonie des Seins, aber damit kein Leben mehr. So müssen die Individuen in relativem Ungleichgewicht schweben um eine mittlere Linie herum; *so erkauft sich das Universum die Harmonie des Gesamtlebens als Lebens mit der Disharmonie der Kräfte in den einzelnen Lebewesen.*

Immer neue Differenzierung, schöpferische Individuation liegt also im Interesse der Einheit. Die dafür nötige Verschiebung des Gewichtes der Tendenzen in den Individuen besorgt das Universum durch den Vertreter seiner Einheit im Individuum, den *Einheitsfaktor* ; er ist im Wirklichen aufweisbar *als Zug zum Ganzen*, der kein Einzelnes völlig der einen oder andern Tendenz überlässt, sondern die zu den Extremen, damit zum Tode oder Chaos Strebenden zurückruft nach der Mittelbreite der Lebensmöglichkeit. Dieser Einheitsfaktor macht, dass das triebhaft handelnde Individuum immer etwas anderes schafft, als es will; es muss dem Ganzen dienen. So steht es immer im Kampf der Triebe unter sich und beider mit dem Einheitswillen; das macht die Tragik des Individuellen aus.

Alles fließt. Jeden Augenblick schafft das Universum mit Schöpfer-Allmacht aus dem bestehenden einen neuen Zustand im Ganzen und im Einzelnen; der Grad der Ähnlichkeit beider Zustände gibt das Maß der Konstanz ab. « Gesetze » des Werdens sind nicht schaffende Kräfte, sondern Formeln aus dem tatsächlichen Verlauf gezogen. Was schafft, ist der Wille des Universums, der *frei* ist zu Neuschöpfungen, zu Gebilden von verhältnismäßig größerer Unähnlichkeit mit dem Vorhergehenden. In diesem Allwillen ist kein Kampf, sondern ewige Harmonie der Kräfte. Da er kein Gegenüber von Lebendigem hat, muss seine psychische Verfassung von der des Einzelichs abweichen. Eine Psychologie des Universums lässt sich daher nur mit beschränkter Analogie von der menschlichen Psychologie aus versuchen. —

Da das Individuum eine nur *relativ* dauernde einheitliche Gruppe von Funktionen des Universums ist, kommt ihm wohl Anteil an der Freiheit des Ganzen, aber nicht Unsterblichkeit zu für diese seine Einheit der mannigfaltigen Interessen; es löst sich auf, und seine Funktionselemente gehen neue Verbindungen ein. Nicht einmal eine Zentralmonade sieht Häberlin im Organismus; kein Interesse bleibe dauernd im Zentrum des Verbandes. Dafür gehe aber auch gar nichts von den Funktionswirkungen verloren; alles und jedes ist Bedingung des folgenden und ist in den Folgeverlauf miteinbezogen. Jeder Einzelverlauf aber steht im großen Flusse des Ganzen, das ewiges Leben ist, Leben will. —

Das Universalsubjekt Häberlins schaut einen merkwürdig ungleich an. Bald kommt es uns vor wie eine große Mutter, die ihre Kinder hegt, bald wie ein Ungeheuer, das seine eigenen Geschöpfe wieder verschlingt, ein Kronos, doch nie ein Mechaneus. Ob es nach Laune oder nach geheimem Zwange handelt? Oder richtiger, da Launen ja wohl meist verdeckte Zwänge sind: ob es eigenen Willensrichtungen folgt, oder einem über ihm stehenden Willen? Das sagt uns der Philosoph vielleicht später, wenn vom Geist die Rede ist. — Vorher sei nur noch die Frage gestreift, ob diese Aussagen alle nur Folgerungen des Wissens vom Wirklichen sind, oder aber metaphysische Hypothesen? Häberlin will ersteres, und soviel ich

sehe, übersteigt er die Schranken des als erfahrungsmöglich Denkbaren nicht. Das täte er erst, wenn er etwa die Welt dieser Funktionen nur als Erscheinung eines hinter ihnen steckenden Subjektes schilderte und dann die Psychologie dieses Subjektes versuchte, wie es Fechner z. B. im *Zend-Avesta* getan hat. — Eine andere Frage ist die, ob die Folgerungen und Voraussetzungen alle denknotwendig sind, die er für das Einzel- und das Gesamtich gezogen hat. Dass das Leben, die relativ konstante Veränderung des Ganzen, das ewige Dauern eines vorwaltenden Interesses ausschließe, ist mir noch nicht überzeugend dargetan. Im universalen Subjekt dauert ja das Interesse der Lebenserhaltung, das Gleichgewichtsinteresse. Könnte es nun nicht auch Individuen geben, in denen dieser Gesamtwille sich besondert, so dass auch in ihnen eine Zentralfunktion dauert inmitten des Flusses der um sie her flutenden vergänglichen Funktionsgruppen?

3. Doch nun zum Kern des individuellen Lebens und seiner Beziehung zum Gesamtleben: *der menschliche Geist* ist nicht ein Subjekt, sondern eine Richtung des Interesses; Geister gibt es nicht, sondern verschiedene Grade der « Energie » des Geistes. — Geist ist die Sehnsucht nach der Freiheit von der einseitigen Triebherrschaft.

Nun wissen wir schon, dass der *regulative Systems-* oder Einheitsfaktor im Individuum das Interesse des Universums besorgt, indem er ein relatives Gleichgewicht der beiden Tendenzen und damit relative Einheit des Individuums immer wieder herstellt. Er hat nicht Triebkraft, Wirkungskraft, sondern « wirkt » nur formgebend, maßsetzend. Als Faktor im Ganzen ist er *Seins*prinzip, das in Verbindung mit den beiden auf das Nichtsein tendierenden Grundtrieben die Wirklichkeit als *Werden* konstituiert. Die hierzu notwendig wechselnde Verteilung der Triebenergie ist vom Universum und vom Einheitsfaktor aus einfache Tatsächlichkeit; das Individuum aber beurteilt im Triebwechsel das vorhergehende Triebverhältnis, als bedauerlich oder ärgerlich z. B. Diese Beurteilung setzt ein Ideal voraus: entweder das *Ideal* der absoluten Triebherrschaft, des exzentrischen Werdens, oder das der Annäherung an das absolute Gleichgewicht, an das Sein als eines Ganzen.

Keines dieser Ideale ist am Universum orientiert; im zweiten aber ist virtuell die *Idee des vollendet harmonischen Seins* enthalten; die Richtung des Handelnden auf sie hin, also auf Überwindung der Unausgeglichenheit, der Subjektivität hin, ist Geist, ein *subjektives Wollen der Objektivität*, die eindrucksvollste Manifestation des Einheitsfaktors. Die Realisierung der Idee wäre aber Aufhebung des Subjektes als eines Lebendigen; daher ist nicht sie, sondern die Richtung auf sie, also größere Ausgeglichenheit, das Ziel. Die Idee selbst ist ein Unerwünschtes, Fremdes. Tatsächlich wird im Geist die Idee erlebt als Norm, als Maß alles Verhaltens, wie immer das Subjekt sich zu dieser absoluten Objektivität stelle. Im Erlebnis der Antinomie zwischen Triebhaftigkeit und Einheitsstreben, zwischen exzentrischer und zentraler Richtung liegt das Erlebnis des Anspruchs des Absoluten eingeschlossen; zum Bau des Interesses gehört *das Gewissen*. Wo ihm Folge gegeben wird, identifiziert sich das Subjekt mit dem Ideal, mit der an die Lebensmöglichkeit angepassten Idee. Fein unterscheidet nun Häberlin diese geistige Liebe von einer verwandten Richtung des Veränderungstriebes, vom *Eros* der kosmischen Mystik. Die triebhafte Liebe zum Wirklichkeitsall will nicht das Gleichgewicht der Triebe, sondern die Veränderung, die Veränderung des Ichs in das umfassende Ich; die geistige Liebe aber will nicht das Ganze, sondern die Ganzheit, nicht das Eine, sondern die Einheit, nicht ein Reales, sondern die Irrealität des Seins. Eros will Einheit des Ununterschiedenen, Geist will Einheit des Unterschiedenen. Das *All* ist freilich ein Symbol dieses vollkommenen Seins, insofern es in sich das Seinsprinzip mit den Nichtseinstendenzen zur Wirklichkeit vereinigt; darum bereitet der kosmische Eros dem Geist den Weg, während der egoistische, der Bemächtigungstrieb ihn verschließt.

4. Diese Unterscheidung von Geist und Weltall ist bedeutsam für alle Idealbildung und damit für alles menschliche Verhalten. Auch die Idealbildung ist universal gerichtet, wenn sie allseitig bestimmt sein will. Welcher Art ist das *ideale Weltbild*? Die ideale Welt hat den « Zug zur Mitte » zwischen den beiden Exzentrizitäten; die Daseinskreise alles Einzelnen bewegen sich

möglichst nahe der Gesamtrichtung; die Individualität, die Triebherrschaft ist auf ein Minimum beschränkt, und damit auch die Reibung. Freilich auch der Glücksgenuss, der ja Triebbefriedigung ist. Seligkeit, geistige Befriedigung würde empfunden im Maße der Annäherung an das Ideal, das selbst dann noch in Spannung zur Idee bliebe. — Ob das universale Subjekt die Antinomien, die seine Organe erleben, als eigene empfindet, also auch ein Ideal — für die Ordnung seiner Teilverhältnisse — hat, ist aus dem bisherigen bei Häberlin nicht ersichtlich. Die tatsächliche Harmonie des Ganzen ließe eher eine Verneinung erwarten. Aber es ist zu beachten, daß es eine *quantitative* Harmonie, das Gleichgewicht der Energien im Ganzen ist, noch nicht jedoch eine Harmonie zwischen und in den Teilen, keine durchgeführte Richtungs-, also qualitative Harmonie. Die Frage nach dem Weltgeist bleibt offen für die Wertphilosophie.

Für das geistig gerichtete Interesse des Menschen genügt es, die richtige *Autorität* zu kennen: einzig der Vertreter des Seinsprinzips, nicht irgendein noch so umfassendes oder energiestarkes Wirkliches als solches darf Autorität beanspruchen. Wie leicht sich im realen Leben Verwechslungen und Kompromisse zwischen berechtigter und unberechtigter Autorität einschleichen, meint man zu wissen; wenn man aber die Analysen im *Geist und die Triebe* aufmerksam nachliest, staunt man über die Fülle der Kombinationen zwischen den Wunschidealen je eines Triebes oder ihrer Vereinigung einerseits und dem auf die objektive Idee gerichteten Ideal andererseits. Da das Publikum kompromißsüchtig, weil triebhaft eingestellt ist, haben die Autoritätsrepräsentanten am wenigsten Erfolg, die das Ideal am reinsten darstellen, eben deswegen sich nicht zur Befriedigung des Verschmelzungstriebes hergeben; daher verlieren sie bei den erst Liebenden, dann sie Hassenden mit der an ihnen vermissten empirischen Autorität auch die in ihnen vorhandene geistige, normative.

Häberlin geht allen Verzweigungen des geistigen Interesses und seinen Verflechtungen mit den ungeistigen Interessen grundsätzlich nach, stellt manches Phänomen in das rechte Licht, beschreibt und erklärt z. B. die schuldzerrissene Persönlichkeit,

deren Ideal zu stark ist, um sie den Trieben zu überlassen, und zu schwach, um die Auseinandersetzung über Gefühl und Selbstverurteilung hinaus zur erlösenden Tat zu führen. Oder er weist dem Fanatiker nach, wie er die Energie vom Verwirklichen des Ideals auf etwas Leichteres überträgt. Er zeigt das Misslingen des Versuches, den Geist aus den Trieben abzuleiten, da ja jeder Trieb den andern einschränkt, nur um selber zur Alleinherrschaft zu gelangen, nie also eine Ordnung der Triebe erstrebt. Vorausgeschickt hatte er eine glänzende Analyse des erotischen Triebes, den er energisch vor Gleichsetzung mit dem sexuellen Trieb beschützt. Die für den Psychologen ungeheuerliche Behauptung, dass alle Erotik von der Sexualität abstamme, stamme vom Unvermögen her, Kombinationen in ihre Komponenten aufzulösen. Die sexuelle Erotik ist teils gleichgeschlechtlich, teils ungleichgeschlechtlich; neben ihr gibt es eine auf das allgemein Menschliche zielende Individualerotik, außer der individuellen steht die soziale und die kosmisch-mystische Erotik oder Identifikationstendenz. Dieser wiederum nebengeordnet ist der allgemeine Veränderungstrieb, der Ortswechsel, Abenteuer, Phantasien sucht, das Schauspielerische in der Menschennatur.

Der Geist ist es, der das vielfach Unbewusste des vom Veränderungstrieb Beherrschten bewusst machen heißt; denn er geht auf das Objektive, zieht dem Erkennenden die getrübten Brillen der Triebeinstellung ab, urteilt über das Wirkliche wie es ist, um es zu bearbeiten nach dem hin, was es sein soll. So schafft er die Kultur. Vielmehr das Subjekt schafft sie unter Leitung des Geistes, der *allgegenwärtig*, aber nicht überall mit gleicher Stärke wirksam ist. — Dies alles und mehr noch, die Besonderung der Kulturtat lässt sich als tatsächlicher Vorgang wissenschaftlich beschreiben. Dass wir wertend urteilen, ist noch kein Werturteil, sondern ein feststellendes Urteil. Wir verlassen nun aber die Psychologie, sowohl die universale als die anthropologische, und suchen uns ein kleines Bild von den letzten Gründen und Zielen zu machen, soweit dies nach den Veröffentlichungen Häberlins und im vorliegenden engen Rahmen möglich ist.

III

KULTUR UND ERZIEHUNG

1. Häberlin betreibt die wertungsfreie, objektive Wissenschaft vom Wirklichen so intensiv, dass man meinen könnte, einen bloßen Empiriker vor sich zu haben. Aber schon die oben kurz wiedergegebenen Untersuchungen über die Tendenzen der Funktion ließen merken, welch bedeutsame Unterlage für die Kultur des Fühlens, Wissens und Wollens diese Psychologie des Lebens bietet. Eine eingehendere Wiedergabe würde die Beziehungen der Psychologie zur Selbst- und Fremderziehung noch viel überzeugender dartun. Immerhin ist schon deutlich geworden, dass die empirische Wissenschaft mit der Tatsache des Wertens zu rechnen hat. Davon zu unterscheiden ist das Werten selbst, die Anerkennung der Normen. Ob sie berechtigt ist, hat die Philosophie als Wissenschaft der Werte und als Ethik auszumachen. Als Metaphysik stellt sie das Ziel der Vereinigung von Wert und Wirklichkeit auf. Darüber spricht Häberlin in seinen Vorträgen *Uber das Gewissen 1914*, das *Symbol in Psychologie und Kunst 1916*, *Der Beruf der Psychologie 1923*; ausführlicher in den Büchern *Das Ziel der Erziehung* und *Wege und Irrwege der Erziehung*, 2. A. 1920.

Erquickend ist bei Häberlin die *Zuversicht zur Erkenntnisfähigkeit des Menschen* und zur Erkennbarkeit des Wirklichen; wir können uns nicht mit der Erfassung bloß einer Erscheinung zufrieden geben, wie Kants ängstliche Erkenntniskritik uns zumutet. Dennoch ist Häberlins — von ihm noch nicht ausgeführte — Erkenntnislehre an Kant orientiert, so viel ich sehe, und führt dessen Absichten sicherer durch als Kant selber. Das Wirkliche ist nicht das Endgültige; es ist ein *Werden* nach dem Konstanten, dem Sein hin, aber vorläufig immer die vom Einheitswillen geführte Resultante von Sein und Nichtseinstendenzen. Der Unterschied Kant gegenüber ist nun der, dass Häberlin nicht ein Seiendes, das Ding an sich, dem Erkannten unterlegt, sondern dem Erkennenden, Bildenden, ein Urbild voran- und überstellt, sozusagen ein Ding vor sich, die Objektnorm. Damit ist die Doppelheit des Seins im Ansichseienden und Fürunsseienden aufgehoben. Es gibt nur *ein* Wirkliches.

Aber dieses Wirkliche weist nun in sich die Spannung und oft Spaltung zwischen *Wirklichkeit und Ideal* auf. Das Wirkliche ist danach nicht das Ganze; das System der Werte ist die Gegen-Seite des Wirklichen. Woher haben wir die Zuversicht zum Erkennen? Woher wissen wir, dass unser Wissen etwas erfasst und nicht nur etwas sich vormacht? *Die Gewissheit des Wissens stammt aus dem Gewissen.* Die Wissenschaft besteht « zu Recht, weil zu Pflicht ». Wir erleben einen unbedingten Anspruch wie den: du sollst richtig, objektiv erkennen. Wer ihn anerkennt — bewusst oder unbewusst —, bekommt ein Ziel und damit den Sinn des Wissens, einen Maßstab und damit ein Mittel zur Unterscheidung von wahr und falsch.

Und wie die wissenschaftliche, so gründet sich jede andere kulturelle Betätigung auf die Anerkennung einer Norm, eines Geltenden, das den Anspruch auf unbedingte Zustimmung erhebt, gleichviel, ob es ihn findet oder nicht. Nur die Anerkennung unbedingt fordernder Werte gibt dem Leben Sinn und Gehalt. So erhält das menschliche Leben jedenfalls, wohl auch das universelle, eine Richtung, eine Entwicklung auf den Wert hin. — Der Mensch ist dazu angelegt, solchen Anspruch anzuerkennen, wie sich schon beim Kinde zeigt, das meist ein feines Gefühl hat für berechtigte und unberechtigte Anforderungen von seiten der Erzieher. Der praktische Relativist drückt sich um die herbe Pflicht der Durchführung der Normen herum; darum will er keine Normen kennen; der grundsätzliche Relativist und Skeptiker, der seinen Positivismus als die richtige Anschauung gibt, merkt nicht, wie er gerade mit der Behauptung der Richtigkeit einen normativen Maßstab voraussetzt, sich also auf den bekämpften Boden stellt.

2. Mit Wert bezeichnet Häberlin gelegentlich den Anteil, den ein Wirkliches an den Normen nimmt oder hat; nochmals ist damit gesagt, dass beide, Wirklichkeit und Wert, aufeinander hinweisen und angewiesen sind. Die Idee, der Inbegriff der Normen, ist ein Transzendentes, aber es ist der Welt immanent in depotenziertem Grad als ein forderndes, Geltung und Durchsetzung heischendes Ideal. Die Form der Norm, die absolute Geltung, wird adäquat erkannt; der Inhalt dagegen ist immer

nur als ein vorletztes Ziel gestellt mit der Aufgabe, das endgültige zu suchen.

Kultur nun ist geistige soziale Leistung, die Bearbeitung des Wirklichen nach den Gemeinschaftsidealen hin. Zweierlei Kulturarbeit kennt Häberlin: die sittliche und die ästhetische. In der *sittlichen* Arbeit am Wirklichen ist das Wissen eingeschlossen, weil das empirische Wissen Grundlage und Angriffspunkte für die Umgestaltung der Objekte nach den von der Wissenschaft ebenfalls systematisch zu suchenden Werten beschafft. Diese Einstellung nimmt nicht, sondern verleiht der Wissenschaft ihre Würde. — Sittlich handeln bedeutet, den im Interesse vorwiegenden Trieb in den Dienst der geistigen Idee stellen zum *Ziele einer möglichst reibungslosen Gemeinschaft von Persönlichkeiten*. Wie sich auf dieses Ziel hin die Kulturtechnik Unterziele und Wege zu suchen hat auf den Gebieten der Wirtschaft, des Staates, des Rechtes und der Politik, darauf hinzuleiten hat Häberlin noch nicht unternommen. Als hellsehender Erzieher künftiger Erzieher hat er sich mit Erfolg bemüht, zur richtigen Einsicht in die Bestimmung des Individuums und zu seiner rechten Stellung den Normen gegenüber anzuleiten. Seine « Kinderfehler » belehren, wie man Entgleisungen, Verkehrungen und Fixierungen der Triebe, namentlich des erotischen, verhüten kann, seine « Wege und Irrwege », wie die frühjugendlichen Bindungen zu lösen sind, indem man die Triebenergie vom bindenden Objekt ablöst und auf normativere Objekte überleitet. In allen Schriften Häberlins spricht ein gesunder, sittlicher Geist, der weise genug ist, nicht nur Endziele aufzustellen, sondern auch Teilziele und Wegmarken. Das Recht des Individuums besteht in seiner Persönlichkeit, in seinem Ruf zur eigenartigen Gestaltung der Idee des Menschen; diesen zu hören und ihm zu gehorchen ist das, was gesund erhält und wieder gesund macht, soweit nicht die Verbildungen und Bindungen schon zu alt sind, oder gar eine ausgesprochene Veranlagung zu große Widerstände entgegensetzt. Die psychiatrischen Grenzfälle erhalten hier eine interessante psychologische Beleuchtung.

Während im sittlichen Verhalten der Geist sich vorwiegend des Selbstbehauptungstriebes bedient, um die Objekte ideal-

gemäß zu bearbeiten, bedient er sich im *ästhetischen* Verhalten hauptsächlich des Identifikationstriebes. Das geistbestimmte Subjekt setzt sich in eins mit dem als Symbol der Harmonie rezipierten Objekt, nicht um des Objektes oder gar des Anschlussbedürfnisses willen, sondern aus Verehrung der Idee, die es an diesem Teil des Wirklichen schaut. Das ästhetische Gefühl ist ein *Formgefühl*; es schaut an der Realität die Form der Einigung verwirklicht. Es geht immer auf Fremdes; im eigenen Ich ist die Idee nicht verwirklicht, sonst würde nicht gerade der Veränderungstrieb hier vorwalten, der ja zugleich die Bearbeitung des Ichs verlangt, damit es sich besser ins Objekt versetzen und es selig als Ideesymbol beschauen kann. Nur der Autist pervertiert seine Liebe zum äußern Symbol auf sich selbst als auf ein Symbol der Idee. Das ästhetische Verhalten ist nie ganz rein; es ist meist erotisch getrübt, da sich mit dem objektiven Wohlgefallen das erotische Gefallen am Objekt verwischt; wo diese Trübung im Kunstwerk sichtbar wird, gibt es «Kitsch».

Im ästhetischen Urteil wird eine Erscheinung, so auch eine natürliche Landschaft, danach bewertet, ob sie sich als Symbol der Form-Idee eigne, ob sie also der richtige Ausdruck eines die Idee in sich tragenden Wesens sei; man personifiziert die Landschaft, wenn man sie etwa « kitschig » nennt. — So knapp Häberlins Ausführungen sind, sie beleuchten doch das ästhetische Gebiet mit dem heiligen Lichte der strenge fordernden und formenden Idee. Der kulturelle Wert des Kunstwerkes ist ein dreifacher: die Angemessenheit des künstlerischen Ausdrucks zum Erleben lässt den Wahrheitswert fühlen; die Angemessenheit der künstlerischen Form zur Idee offenbart die Form des Überwirklichen am Wirklichen, im Schönen; und der bedeutsame Erlebnisinhalt weist auf den ethischen Wert der symbolschaffenden Persönlichkeit hin. Die beiden ersten Erfordernisse des Künstlerischen betreffen die Form und sind die maßgebenden; aber der große Inhalt gibt dem Schönen vermehrte Eindruckskraft. Es erhebt über das Wirkliche, befreit von Spannungen.

3. Gut ist also das, was dem Einheitsanspruch der Idee am wirklichen Objekt inhaltlich vollkommen entspricht; schön, was

in vollendeter Form die Einheit der Idee symbolisch darstellt. Das Sittliche hat die Idee als Aufgabe, das Ästhetische als Gabe. Darum kann das wahre Kunstwerk erbauen, auch ohne religiösen Inhalt; es offenbart die Idee als gegenwärtig im Wirklichen, freilich nur der Form nach.

Wo nun, so möchten wir weiterfahren, beides sich verbindet, wo die Idee sich sowohl dem Inhalte als der Form nach offenbart, haben wir das Heilige, erfasst im religiösen Gefühl. Häberlin stellt die Verbindung nur formaliter her, durch Abstraktion des den beiden geistigen Verhaltungsweisen gemeinsamen « Formalen ». Nach ihm ist das religiöse Gefühl die bald das ästhetische, bald das sittliche Gefühl mitbestimmende Richtung auf die Idee als Überwirkliches hin, während diese beiden für sich ihrem Objekte nach Wirklichkeitsgefühle sind. Dies ist nun gewiss die formale Seite am Religiösen und eine bedeutsame, die tiefe Einblicke eröffnet. Mit Recht betont unser Religionspsycholog und -philosoph, dass jede künstlerische Einstellung religiös ist, weil sie Hingabe an die Idee voraussetzt, und ebenso, dass jede gewissensgemäße Handlung religiös ist, aus dem gleichen Grunde. Er vermag auch von hier aus die Trübungen aufzuklären, die die Religion erleidet durch Vermischung des geistigen, ideebestimmten Verhaltens mit einem ungeistigen, triebbestimmten; Pharisäismus entsteht, wo der lohnsüchtige Selbstbehauptungstrieb, Mystizismus, wo der Verschmelzungstrieb, die erotische Liebe sich mit der geistigen « Liebe zum Ideal » vermischt. So entsteht Gegensatz zwischen reinerer und getrübter Frömmigkeit, nie aber zwischen reiner Frömmigkeit einerseits und reiner Ethizität oder Ästhetizität andererseits.

Und doch erklärt sich, wie auch Häberlin bemerkt, die Frömmigkeit unbefriedigt von einer vorwiegend ästhetischen Religiosität, mag das Ästhetische darin noch so rein sein; aber auch von einer bloßen Moral. Sie will u. E. sowohl Inhalt als Form der Idee, irgendwie verwirklicht, sehen, sei's im « Überwirklichen », Transzendenten, sei's an einer mit aller Energie nach dem Transzendenten gerichteten wirklichen Persönlichkeit. Sie sucht mit der sittlichen Geistigkeit die Harmonie der Bestrebungen und mit der ästhetischen die vollendete dem In-

halt entsprechende Form dieser inhaltlichen Energienharmonie. Sie erlebt Offenbarung, aber nicht nur der Forderung des Geltenden im Sittlichen, sondern seiner Durchschlagsmacht, und Offenbarung dieser Macht nicht nur in der Formgestaltung, sondern ebenso und noch mehr in der Umgestaltung des Menschen- und Weltwillens nach dem freilich nur geahnten, nicht voll erkannten Willen der Idee. Alle geistige Offenbarung ist Immanentwerden des Transzendenten, wie auch Häberlin sieht. Darum geht das religiöse Gefühl nicht nur auf das Transzendente, sondern auch auf seine Beziehung zum Wirklichen. Dass hier Unerklärliches vorliegt, sei zugegeben. Aber das weiß jede Philosophie der Werte: wie die Idee, ein Transzendentes es anfängt, Einfluss zu gewinnen auf das Reale, wird nie aufzudecken sein; Tatsache ist es, wie Häberlin mit aller wünschbaren Schärfe nachweist. Diese Unerklärlichkeit, *das Wunder* der Welt, dürfte für die Erziehung zur normativen Einstellung, also zum religiösen Erleben, noch mehr betont werden, als es die Erziehungsbücher Häberlins tun. Das Gefühl für das Absolute, für die endgültige Harmonie nach Form und Inhalt muss als der sicherste Grund alles Geistigen, aller Kultur gepflegt, als der innerste Kern aller Menschenwürde geschützt und geehrt werden. Dazu hat ja gerade unser Philosoph des Gewissens uns neue Mittel der Erkenntnis in die Hand gegeben.

Nur noch kurz können wir mit Zustimmung hinweisen auf die Art, wie Häberlin das Erleben der Normals Erleben eines persönlich-überpersönlichen Willens, als Erleben *Gottes* beschreibt und begründet. Er zeigt hierin am entscheidenden Punkte aufs neue den Mut des Denkens, das Einheit voraussetzt; ist die Welt der Werte ein System, so muss ein oberster Wert sein, oder ein beherrschender Mittelpunkt — eine Schlussfolgerung, die man leider bei Rickerts Pluralismus der Werte vermisst.

* * *

Wiewohl Häberlin fast nie Namen nennt, hat er sich der Sache nach mit allen namhaften psychologischen und mit vielen philosophischen Stellungen der Neuzeit auseinandergesetzt, aber immer nur im Verfolg der Darstellung seiner

eigenen Gedanken; er lebt nicht von der Bekämpfung der Lehren anderer. Möge er ebenso sachliche Beachtung bei Fachgenossen und Zugewandten finden. Wer immer sich die Mühe nimmt, die klare, aber Nachdenken fordernde Sprache seiner Schriften zu hören, wird Gewinn davon tragen; er erhält Ordnung ins Wissen vom Leben und durchs Wissen ins Leben hinein. Häberlin hält wie Kant und Fichte das « Praktische », d. i. das Ethische für die Grundlage und das Ziel aller Erkenntnis; gerade deswegen kämpft er gegen die Vormacht der auf das « Reale » gerichteten Naturwissenschaften und gegen das Vorrecht der empirischen Wissenschaft überhaupt; die Welt des Geltenden zur Geltung zu bringen ist das tiefste Ethos seines Denkens. Unsere Zeit täte gut, auf ihn zu hören. Und scharf zu hören, um sich vor heute häufig vorkommenden Verwechslungen zu hüten. Man meint, den Materialismus und Egoismus der letzten fünfzig, sechzig Jahre dadurch überwunden zu haben oder überwinden zu können, dass man sich schrankenlos der Harmonie der Liebe hingibt und dabei wahllos irdische und himmlische Liebe mischt, Trieb für Geist nimmt. Sicherlich ist die erotische Exzentrizität vornehmer, feiner als ihr Gegenstück, die egoistische. Aber gesund ist sie nicht, und einen Kosmos, eine geordnete Einheit der individuellen, sozialen und universellen Interessen zu schaffen, ist sie nicht imstande; sie sucht letztlich das Chaos. Es gilt, durch den Geist die Triebe zu hohen Zielen zu lenken. Dazu will Häberlin anleiten und ermutigen; nicht Ruhe ist das Ideal, sondern Fortschritt und Aufstieg; Beharrung ist noch nicht Charakterstärke, sondern erst Beharrlichkeit in der Bewegung auf das ethische Ziel zu.

FRITZ LIENHARD